

Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für
Geisteskultur und Volksbildung

Begründet von:

Ludwig Keller

Herausgegeben von:

Artur Buchenau



34. Jahrgang
fünftes u. sechstes Heft

Jährlich 10—12 Hefte
Mai-Juni 1925

Inhalt:

	Seite
Ottmar Dittrich, Dante als Mystiker	209
Gerhard Lehmann, Personalistische Strömungen in der Gegenwartsphilosophie	219
Walter Kühne, Der Christus des alten Tschechen Cheltschizki u. d. Jesus d. modernen Russen Tolstoj	223
Eva Wernick, Kleist der Deutsche	235
Toni Harten-Hoенcke, Persönlichkeit und Genuß	238
Rudolf Odebrecht, K. W. F. Solger und die roman- tische Idee	241
Alexander Elster, Die kulturelle Bedeutung sozial- biologischer Auffassung	257
Otto Boehn, Philosophische Sonette	265
Streiflichter	267
Harten-Hoенcke, Wert des Geldes S. 267 — Boehn (Wien), Gedanken S. 269.	

Fortsetzung nächste Seite

Verlag von ALFRED UNGER in Berlin C²

COMENIUS - GESELLSCHAFT

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

Vorsitzender:

Oberstudiendirektor Dr. Buchenau
Charlottenburg 5, Schloßstr. 46

1. stellv. Vorsitzender:

Oberstudiendirektor Dr. Arnold Reimann
W 35, Blumeshof 15

Generalsekretär:

Dr. Paul Meißner
Wilmsdorf, Prinzregentenstr. 81

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 bei dem Postscheckamt Berlin Nr. 212 95
2. direkt an die Geschäftsstelle der C.-G. in Berlin-Wilmsdorf, Prinzregentenstr. 81
3. bei jeder Buchhandlung in Form des Zeitschrift-Abonnements.

Für das Ausland ist der Mitgliedsbeitrag einschließlich Porto wie folgt festgesetzt:

24 Goldmark = 6 Dollar

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

Bei direkten Zahlungen von **Behörden** oder **Vereinigungen**, 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 Anschriftangaben unbedingt nötig!

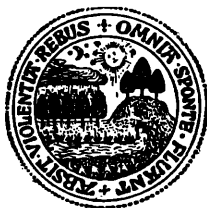
INHALT (Fortsetzung)

	Seite
Aus alten und neuen Büchern	270
Genesis d. europäischen Nationen (Aus: Delbrück, Weltgeschichte II.)	
S. 270 – Gneisenau (Aus Denkwürdigkeiten v. H. u. A. v. Beguelin) S. 274.	
Bücherbesprechungen	276
Philosophie und Religion	
A. Buchenau: Aster, Plato. S. 276. Natorp, Geist u. Gewalt. S. 277.	
G. Lehmann: Driesch, Relativitätstheorie. S. 277. Geysler, Schelers	
Phänomenologie der Religion. S. 278 — E. Wernick: Matthes,	
Christusreligion. S. 279.	
Literatur-, Kulturgeschichte und Dichtung	
Simon-Eckardt: Koester, Faust. S. 280. Schnebel, Landwirtschaft	
im hellenistischen Aegypten. S. 281. — Buchenau: Bry,	
Des Buches Werdegang. S. 282. Ludwig, Genie u. Charakter S. 282.	
Kürschners Dt. Gelehrten-Kalender. S. 282. Ludwig, Goethe. S. 283.	
H. Wahn: Benndorf, Weimar. S. 283. — W. Kühne: B. Lytton,	
Vril. S. 284. Sven Hedin, Ossendowski und die Wahrheit. S. 285.	
Buchenau: Kaiser, Kolportage. S. 285.	
Gesellschaftsnachrichten	286
Anzeigen	287

Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Herausgeber:
Artur Buchenau
in Verbindung mit
Georg Heinz, Siegr. Mette,
Arnold Reimann



Verlag von
Alfred Unger, Berlin C2
Spandauer Straße 22
Jährl. 10—12 Hefte Gm. 20.—
Für das Ausland M. 24.—

34. Jahrgang 1925

Fünftes u. sechstes Heft

Dante als Mystiker.

Von Dr. Ottmar Dittrich, Professor der Philosophie in Leipzig.

Dante, dem Schöpfer der „Göttlichen Komödie“¹⁾ und Mitschöpfer der Renaissance (als den wir ihn aber hier nicht besonders betrachten), gebührt eine Sonderstellung in der romanischen Mystik des Mittelalters. Und zwar, weil er in jenem seinem Meisterwerk sein persönliches und das Schicksal der Menschheit unlösbar mit seinen staats- und kirchenpolitischen Forderungen mystisch verknüpft hat. Das tritt bereits in den grundlegenden Allegorien der beiden ersten Gesänge des „heiligen Gedichtes“ hervor, welches wohl mit Recht als das „Epos vom inneren Menschen“ bezeichnet worden ist. Wenn nämlich das Lied mit den Worten beginnt:

„Auf halbem Wege dieser Lebensreise
Fand ich in einem dunklen Walde mich,
Weil ich verirrt war von dem rechten Gleise“,

so ist mit dem „dunklen Walde“ nicht nur Dantes eigene Jugendverirrung, nicht nur seine und des Menschen Sinnlichkeit, Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt gemeint, sondern ebensowohl die staatlich-kirchliche Mißordnung seiner Zeit. Das „rechte Gleis“ ist nicht bloß die Rückkehr des Dichters und der Menschheit zu Gott, es ist auch

¹⁾ Die folgenden Ausführungen entstammen meinem Werke: Die Systeme der Moral (Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart). Von diesem Werke sind bisher die beiden ersten, das Altertum umfassenden Bände erschienen (1923); die hier gebotene Probe ist dem dritten Bande des Werkes („Mittelalter bis zur Kirchenreformation“), der noch im Laufe dieses Jahres erscheinen soll, entnommen.

die Wiederherstellung der gottgewollten Weltordnung in Hinsicht auf das rechte, freie Zusammenwirken von Kaiser und Papst, das allein zum irdischen und himmlischen Heil zu leiten vermag. Die drei Tiere, der Pardel, der Löwe und die Wölfin, die Dante den unmittelbaren Ausweg aus dem Walde verwehren, sie bedeuten die drei Hauptlaster Wollust, herrschsüchtigen Stolz und Habgier, aber zugleich die weltlich- und geistlich-imperialistischen Verirrungen der Zeitpolitik. Vergilius ist die „Leuchte im Leben“ Dantes, der „Meister“, von dem er „die schöne Schreibart“ gelernt hat, „die ihm Ruhm gegeben“; doch versinnbildet er außerdem die menschliche Weisheit oder Vernunft und vertritt die staatliche Wohlordnung, das dem Papst gegenüber recht gestellte römische Kaisertum. Beatrice endlich, auch sie vereinigt die Züge der hehren Jugendgeliebten Dantes, der „hohen Kraft, die ihm in Kindheitstagen schon ins Herz geschossen“, mit denen der göttlichen Weisheit, der vollendeten Heilsgnade und der innersten Kraft der idealen Kirche, der auch der zeitweise Verfall der realen Kirche nichts anhaben kann.

Es wäre jedoch ein Irrtum, zu meinen, daß sich von hier aus die übrige Allegorie und Symbolik des Gedichtes ohne weiteres durchblicken lasse. Dante hat in seiner apokalyptischen Vision weit mehr erschaut, als sein und der Menschheit gegenwärtiges und zukünftiges Schicksal. Nichts Geringeres ist ihm außerdem enthüllt worden, als die gesamte Vergangenheit der Welt vom Falle Luzifers an. Ja, sogar auf den Schöpfungsakt fällt dadurch ein eigentümliches Licht: Der ganze Aufbau der Welt ist von da an lediglich auf jenen Ursündenfall und den von Gott als dessen Folge vorausgesehenen Sündenfall des Menschen, sowie seine nunmehr notwendig gewordene Erlösung abgemessen. Erst dadurch wird der mystische Weg, den Dante geht und den er die Menschheit führen will, auch in Hinsicht auf seinen innersten Sinn verständlich.

Als Luzifer fiel (so heißt es demnach), da ward er vom obersten Himmel verstoßen bis in den Mittelpunkt der Erde, in die äußerste Gottesferne. Bei seinem Sturze riß er den Trichter der Hölle in die Erdmasse, und am entgegengesetzten Pole quoll das verdrängte Erdreich zu einem Berge empor, auf dessen Gipfel das irdische Paradies zu liegen kam. In dieses wurde der Mensch hineingeschaffen. Aber auch er fiel alsbald und mußte daraus vertrieben werden. Seitdem lebt das Menschengeschlecht auf der Erdschicht, die sich über dem oberen breiten Schlunde des Höllentrichters zusammenschloß, der Erlösung durch Christus entgegen. Aber selbst nachdem diese geschehen, ist dem einzelnen noch in Sünde befangenen Menschen der unmittelbare Aufstieg ins irdische und von da aus in das himmlische, die Erde in sieben Planetensphären und drei obersten Himmelssphären umgebende Paradies unmöglich. Es führt fortan dahin nur noch der

Weg durch die Hölle und über den so zum Läuterungs- oder Fegeberg gewordenen jenseitigen Berg. Diesen Weg geht Dante im Geiste, und er will, daß ihm die Menschheit nachfolge; es ist der Weg „aus dem Zustande des Elends heraus und in den Zustand der Glückseligkeit“. —

Die beiden Wanderer, Dante und der ihm als Führer gesandte Vergil, durchschreiten also das Tor der Hölle mit seiner grauenvollen Inschrift, die den dort auf ewig Eintretenden jede Hoffnung abschneidet. Und alsbald, nachdem sie auch die Vorhölle mit den Seelen der aus Feigherzigkeit weder Guten noch Bösen hinter sich haben, wird ihnen der Anblick einer furchtbaren Folge des menschlichen Sündenfalles, des ewigen Leidens der Unschuldigen. Nur Adam, Abel, die Patriarchen, Moses und die anderen vorchristlichen frommen Juden hat Christus bei seiner Höllenfahrt aus dem ersten Höllenkreis, dem Limbus patrum et puerorum, mit emporgenommen in den Himmel. Die tugendhaften Heiden dagegen, sogar Aristoteles und Vergil selbst, sowie die ungetauften Christenkinder müssen hier, bloß weil ihnen die christliche Taufe mangelt, „ohne Hoffnung ewig in Sehnsucht leben“. Aber immerhin noch mild hat Gott in seiner Barmherzigkeit ihr Seelenleid gestaltet angesichts der schrecklichen Strafe, welche die anderen in die Hölle Verstoßenen in Angemessenheit ihrer bis zum leiblichen Tode unbereut gebliebenen und darum unvergebaren Sünde trifft. Wie müssen sie hier alle körperliche und seelische Pein erdulden: die verstockten Unmäßigen, mögen sie nun in Wollust befangen gewesen sein oder in Schlemmerei, Geiz, Verschwendung, Zornwut; die Ketzer; die Gewalttätigen oder Vertierten, die sich Mord, Verwüstung, Raub, Selbstmord, Glücksspiel, Vergeudung, Gotteslästerung, Sodomie, Wucher haben zuschulden kommen lassen; die Boshafte und Betrüger, die als Kuppler, Verführer, Schmeichler, Amtsverkäufer, Wahrsager, Bestechliche, Heuchler, Diebe, schlimme Ratgeber, Zwietrachtstifter, Fälscher oder aber Verräter gegen Verwandte, Vaterland, Freunde, Wohltäter, Trug geübt haben, teils ohne, teils mit Verletzung eines besonderen Vertrauensverhältnisses! Immer entsetzlicher werden die Strafen in der oberen Hölle mit den Unmäßigen und der unteren Hölle oder Stadt des Dis (Luzifer) mit den übrigen, bis der Höllenfürst selbst die drei Erzverräter Judas, Brutus und Cassius in seinem dreifachen Maule ewig zermalmt; immer entsetzlicher ja aber auch die Sünden, die allesamt zuletzt der Begierde (cupiditas) entspringen. Gier, wilde Gier ist es, die hier schließlich die Auflösung aller und jeder echten Gemeinschaft herbeiführt: Gier, anfangend mit der blinden Verfolgung des eigenen animalischen Lebenstriebes und endend mit der boshafte bewußten Zerreißung jedes Liebesbandes in Betrug und Verrat. Mag selbst bei der Ehebrecherin Francesca, bei dem Parteimann Farinata, bei dem Verräter Ugolino noch eine Art gesellender Naturtrieb vor-

handen sein, Geschlechts-, Heimats-, Vaterliebe: es ist doch nur Treue, die dem Liebhaber gehalten, dem Gatten gebrochen, der Partei gewidmet, dem Staate verweigert wird. Die Nachtstadt „Dite“, die hinter festen Mauern Kraft vortäuscht, sie ist doch bloß das Trugbild einer Stadt. Für die Individualisten der Hölle ist, wie keine Gottes-, so überhaupt keine wahre Gemeinschaft möglich. Ihnen gegenüber muß am Ende sogar das Mitleid des Betrachters schweigen. Nur als der ewige Ort der unsühnbaren Sünde bleibt die „Stadt voll Schmerz und Grausen“ mit ihren Verdammten vor ihm stehen, und als ein mahnendes Gottesgericht über jene fremde, unvergebbare, sowie als Antrieb zur wahren Reue über die eigene, noch vergebbare Sünde. —

So auch vor Dante, als er nun mit Vergil „aufsteigend wiedersieht die Sterne“, vor allem Venus, den Stern der Liebe, und das Viergestirn, das dem Menschen nur auf der Seite des Paradieses leuchtet: die vier Kardinaltugenden. Diese also, verbunden mit der allgemeinen Liebe und der Vernunft, die ihn bis hierher geleitet hat, weisen ihm nach der negativen Belehrung durch die Hölle die ersten positiven Schritte zum Heile. Aber am Abend desselben Tages — die Wanderer haben inzwischen die Vorzone des Fegeberges mit den dort des Eintrittes in die eigentliche Läuterungszone harrenden Seelen durchmessen — geht auch schon an der Stelle jenes Viergestirnes das glänzende Dreigestirn der „theologischen“ Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe auf, während zwei Engel mit ihren Schwertern die Schlange der Versuchung von den ängstlichen Seelen abwehren.

Hier beginnt demnach der spezifisch christliche Teil des Heilsweges, und von hier an tritt auch Vergil von seinem bisher ausschließlichen Amte als Wegweiser mehr und mehr zurück.

Schon früher hat es ja keineswegs an ausgesprochen christlichen Faktoren dieses Heilsweges gefehlt. Alles ruht vielmehr dabei von Anfang an durchaus auf christlichem Grunde. Der Christengott hat in seiner Alliebe und Gnade die Welt aufgebaut, wie sie ist, mit dem möglichen Heilswege für die sündig gewordene Menschheit. Er hat insbesondere die Hölle geschaffen nicht nur vermöge seiner allmächtigen, allweisen Gerechtigkeit, sondern auch als „erste Liebe“, die den Sünder wieder an sich ziehen will. Er hat durch Christi Niederfahrt die Pforte der Hölle ein für allemal öffnen lassen für jeden, der sie reuig durchschreiten mag. Er hat Vergil durch „drei so hochgebenedeite Frauen“, Maria, Lucia und Beatrice, dem Dante als Führer gesandt. Sein Engel hat den beiden Eingang in die Stadt des Dis verschafft.

Christliche Heilsmächte sind also am Werke seit Beginn der mystischen Wanderung und längst zuvor. Sie werden aber in ihrer ganzen Bedeutung ersichtlich doch erst, sobald der vorwiegend abschreckende Teil des Heilsweges zurückgelegt ist und die Bahn der Läuterung

unmittelbar vor Augen liegt. Ein Auftakt dazu ist es, wenn auf dem Vorgelände des Fegeberges die heilsverzögernde Wirkung der Bußsäumigkeit und die Macht des gemeinsamen Gebetes gezeigt wird, welches die versuchungabwehrenden Schutzengel herbeizieht; ein Auftakt auch, wenn Dante von Lucia, der vergebenden Heilsgnade, im Schläfe bis an das Tor des Fegeberges emporgehoben wird. Sodann aber erscheint dort auf diamantener Schwelle wieder ein Engel, das Symbol der geistlichen Gerichtsbarkeit und freisprechenden Gewalt des Bußpriesters, und läßt Dante nebst Vergil die drei Stufen zu sich hinansteigen: die marmorblanke der Selbsterkenntnis, die glutgeborstene der Zerknirschung, die blutrote des bußfertigen Opferwillens, zusammen das Sinnbild der Reue. Zum Zeichen, daß sie jetzt vollzogen ist, schlägt sich Dante dreimal an die Brust; er fleht demütig um „Einlaß aus Erbarmen“, und erhält Gewährung seiner Bitte, nachdem ihm der Engel mit der Schwertspitze sieben P in die Stirn geritzt und ihn ermahnt hat: „Nun geh und wasche da drinnen ab das siebenfache Mal“. Mit dem goldenen Schlüssel der Binde- und Lösegewalt und dem silbernen der Prüfungsgabe erschließt nun der Engel das sich dröhnend öffnende Tor: Dante ist zur Buße zugelassen. —

In sieben Läuterungsstufen geschieht sie, und Dante unterzieht sich als Vertreter der Menschheit allen ihren Forderungen, obwohl weder er noch in der Regel ein anderer Sünder aller sieben Hauptsünden schuldig ist. Mit den schwere Lasten schleppenden Stolzen geht er gebeugt; der Neidsühne durch zeitweilige Blindheit ist er gewärtig; den Zornigen folgt er geduldig durch den schwarzen, ätzenden Rauch; den Vorübereilenden einst zum Guten Trägen sucht er nachzukommen; dem geizbüßenden Papste will er mit Ehrfurcht begegnen, „weil ihn das Gewissen schlägt“; als Schlemmer hat auch er Buße zu tun; das Feuer muß er mit den Wollüstigen durchschreiten. Überall zeigt er reine Bußgesinnung; das „selig sind die geistig Armen, die Barmherzigen, die Friedfertigen, die reuig Trauernden, die nach Gerechtigkeit Dürstenden und Hungernden, die Herzensreinen“, das himmlische Stimmen tröstlich-mahnend den Seelen zurufen, findet nicht zum mindesten bei ihm Gehör. Wohl kann ihn Vergil an der Treppe zum himmlischen Paradies, nachdem ihm noch Lea und Rahel, die Sinnbilder des tätigen und des beschaulichen Lebens, im Traume gezeigt worden sind, mit dem Freispruch entlassen:

„Nicht warte mehr auf meine Wink' und Raten:

Dein Will' ist frei, gesund, gerad' in sich;

Ihm nicht zu folgen, wäre nicht geraten.

Drum krön' ich nun mit Kron' und Mitra dich.“

Denn Hand in Hand mit der Buße, die ihm die sieben Sündenmale durch Engelschwingen von der Stirn tilgen ließ, ging doch bei Dante auch die Herausbildung eben jenes freien, d. h. gottgemäßen Willens.

Und zwar angesichts des Bildes stets innigerer Menschen- und Gottesgemeinschaft, das sich ihm auf der Fegebergwanderung enthüllte. Anfangs freilich (so bot sich ihm dies Bild dar), bei den Säumigen des Vorfegebirges, die noch durch den sittenstrengen und freiheitsbegeisterten Römer Cato ihrem gemeinsamen Ziele zugetrieben werden müssen, zeigt sich eine Spur freien Willens nur als Sorge um das eigene Seelenheil, die sich in der Bitte um Fürbitte der andern und in dem gemeinsamen Gebet um Schutz vor der Versuchung äußert. Aber in der Hut der darob vom Himmel herniedersteigenden Heilmächte, der durch die beiden Schutzengel symbolisierten staatlichen und kirchlichen Obrigkeit, werden die Seelen sich doch allgemach immer mehr ihrer gegenseitigen und ihrer Zusammengehörigkeit mit Gott bewußt und üben sie stets besser. Stolz, Neid und Zornmut, die gleich den übrigen Sünden in der Seele trotz Wegfall der äußeren Versuchung lebendig blieben, fallen von ihnen ab; es erwacht mit der Fähigkeit, für andere zu bitten und sie nach ihrem Eigenwert zu achten, der Sinn für die gottgewollte gegenseitige Abhängigkeit der Menschen voneinander. Der Einzeltrieb lernt sich unter einen Gemeinwillen zu beugen. Und wenn Staats- und Kirchenobrigkeit mit ihrem weltlichen und göttlichen Recht und Gesetz vorerst notwendigerweise erzieherischen Zwang üben: aus ihrem himmlisch-paradiesischen Liebesursprung heraus entfaltet sich doch auch die ausgleichende Gerechtigkeit mit dem subjektiv-sozialen Gewissen und reicht der gesetzlichen Gerechtigkeit mit dem objektiv-legalen Gewissen die Bruderhand. Es kann nicht fehlen, daß die Seele, die „den Turm der Gottesstadt“ zunächst nur durch den „Fürsten“, d. h. die Obrigkeit, zu erkennen vermag, dies so allgemach allein zu tun lernt, und daß sie, indem sie ihn nunmehr auch gern erreichen will, fortan des Staates und der Kirche, soweit sie Zwangs- oder Erziehungs-, Rechts- und Sittenobrigkeiten sind, ohne Schaden enträt.

Diesen Sinn hat es also, wenn Vergil zu Dante sagt: „Drum krön' ich nun mit Kron' und Mitra dich“. Aber Dante ist dadurch immer noch nicht völlig reif für das himmlische Paradies. Die Kirche als Heilsgnadenwunder, der er keineswegs entwachsen ist, hat er bisher ebensowenig in ihrer Herrlichkeit aus der Nähe kennen gelernt, wie das Wesen ihres Zusammenhanges mit dem Staate. Auch hat er erst von solcher Gnadennähe die gänzliche Lösung von der Sünde zu erwarten; willensfrei ist er, aber noch nicht rein. —

Das alles wird ihm in dem irdischen Paradies zuteil, zu dem ihn jetzt Vergil und Statius, der sich ihnen als christlicher Führer vom Kreise der Geizigen an gesellt hat, nur noch stumm geleiten. Am Lethesfluß bleibt er zunächst stehen, dessen Kraft, die Erinnerung an die Sünde fortzunehmen, ihm Matelda, ein anderes Sinnbild des tätigen Lebens, erläutert. Und nun erscheint am jenseitigen Ufer der wunder-

same Zug: Ein Wagen, vom Greifen Christus gezogen, von vierundzwanzig Greisen, den alttestamentlichen Büchern, und vier geflügelten Tieren, den Evangelisten, begleitet, von den Frauengestalten der vier weltlichen und drei geistlichen („theologischen“) Tugenden umgeben, von sieben Aposteln, zuletzt Johannes, gefolgt, alles von Licht und Glanz umstrahlt: die triumphierende Kirche, auf deren Hochsitz Beatrice als göttliche Weisheit und vollendete Heilsgnade thronet, Dante als vollwertiges Mitglied in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen! Aber vorher muß er, nachdem Vergil verschwunden, noch ein für allemal der ihm mit herben Worten strafenden Beatrice seine Schuld bekennen; er muß nochmals innig bereuen und von Matelda im Lethe gebadet werden, ehe ihm Beatrice ihr unaussprechlich schönes Antlitz entschleiert. Und erst jetzt wird ihm auch der Anblick, wie der Kirchenwagen mit seiner Deichsel, dem Kreuzesholz, den Baum der Erkenntnis, des Sündenfalles, aber zugleich des Gehorsams, sowie des römischen Reiches und „Erhalter alles Rechts“ berührt, so daß Kirche und Staat eng verbunden werden und der kahlgewordene Baum wieder ergrünt. Er sieht ferner, wie, nachdem unvermerkt der Greif und die Apostel gen Himmel gestiegen sind, Beatrice, die ideale Kraft der Kirche, mit den sieben Tugenden und mit den unverlöschar leuchtenden sieben Gaben des heiligen Geistes als alleinige Hüterin des Wagens zurückbleibt. Er schaut endlich, wie sie, selbst vom Wagen gestiegen, ein historisch rückblickendes und zugleich warnendes Sinnbild dessen vor ihm aufrichtet, was in der nachapostolischen Zeit geschehen mußte, da die wahre Kraft der Kirche nicht voll gegenwärtig war: Der Adler des heidnisch-römischen Kaisertums bringt den Kirchenwagen zum Wanken, während er zugleich den durch die Verbindung mit der Kirche kaum wieder aufgegrüneten Baum des Staates zerzaust und seine Rinde zerhackt; der Fuchs der Ketzerei schleicht sich in den Sitz des Wagens ein; der Adler des christlich-römischen Kaisertums läßt zwar in Gestalt der „konstantinischen Schenkung“ „den Sessel des Gefährtes voll vom eigenen Gefieder“, legt aber, so gut die Schenkung gemeint sein mag, damit zugleich den Keim zur schismatischen Ablösung des Ostens von der römischen Kirche und zu deren, insbesondere des Papsttums Gier, den Verlust durch weiteren weltlichen Gewinn wettzumachen; Stolz, Neid, alle sieben Hauptsünden nehmen gleich Untieren Besitz von Deichsel und Seiten des Wagens; als Buhlerin sitzt das Papsttum nun auf Beatrices Sitz, an ihrer Seite der Riese Frankreich, der sie bald liebkost, bald geißelt, schließlich aber den Wagen in den Wald, das Exil von Avignon, entführt.

Indes, so tröstet Beatrice jetzt, „der Wagen, den der Wurm bedroht, er war und ist nicht“. Was sich hier gezeigt hat, ist nicht das eigentliche Wesen der Kirche, und es muß weichen, sobald in nicht allzu ferner Zeit ein Retter als christlich-römischer Weltkaiser

wieder die gesamte Staatsmacht an sich nimmt, zugleich aber die römische Kirche als alleinige Heilsgnadenanstalt auf Erden in ihrer Verbindung mit dem Staate beläßt. Eunoë, „Gedenken des Guten“ mit seiner „Neuerweckung der erstorbenen Kraft“, wird dann ebenso ihr Los sein, wie endlich Dante schon jetzt aus dem Quell dieses zweiten Paradiesesflusses trinken und von ihm zurückkehren darf „neubelebt,

Wie eine junge Pflanz' aus neuen Kernen
Verjüngt mit jungem Laube sich erhebt,
Rein und bereit zum Fluge nach den Sternen“. —

„Mein Bruder, jede Seel' ist Bürgerin nur einer wahren Stadt“, so spricht Sapia auf dem Fegeberg zu Dante. Die „wahre Stadt“ ist die, deren Turm der freie Menscheng Geist nur erst von ferne zu erblicken vermag. Dante, dem Reingewordenen, ist es vergönnt, an Beatrices Hand zu ihr aufzuschweben und ihre Wunder an Ort und Stelle zu schauen, die Wunder der „Gottesstadt“, des himmlischen Paradieses.

Von Stern zu Stern, von Seligkeit zu Seligkeit geht nun der Flug: durch die Mondssphäre mit den Seelen derer, die einst im Leben ein heiliges Gelübde nicht restlos erfüllt haben, aber doch, sonst schuldlos, selig geworden sind; durch den Merkurhimmel, den Ort der Seligen, deren Heiligkeitsglanz einst durch allzu geschäftiges Streben nach Ruhm und Ehre verdunkelt ward, deren Strebensziel aber durchaus gut war und ist; durch den Venushimmel, wo die Seelen derer weilen, die trotz einst genossener sinnlicher Liebeslust von Gottes allmächtiger, allweiser und erbarmender Vorsehung doch zu Großem aus-ersehen waren; durch den Sonnenhimmel mit den Seelen der großen Kirchenlehrer, der ersten Sphäre, wo kein irdischer Makel mehr die lichteste Heiligkeit, die strahlendste Herrlichkeit stört; durch den Mars-himmel, den der Blutzegen und Kämpfer für den Glauben, die alle-samt ein gewaltiges, in die Ewigkeit der Himmelsräume hinaus-strahlendes Feuerkreuz bilden; durch den Jupiterhimmel, der von dem Gedanken der verteilenden Gerechtigkeit, der Standestugend der Herrscher und Fürsten wie David, Trajan, Konstantin, beseelt wird; durch den Saturnhimmel, wo die heiligen Mönche und Einsiedler, die großen Helden der Einsamkeit und stillen Verborgenheit, auf heiliger Jakobs-leiter in himmlischer Beschaulichkeit auf- und niederschweben; durch den Fixsternhimmel, in dem, gefolgt von Maria und der Schar der Apostel sowie aller Seligen, Christus der Herr in strahlendem Triumphzug, wie eine Sonne von Tausenden von Sternen umgeben einherzieht; durch den Kristallhimmel, wo die neun Kreise himmlischer Heerscharen sich in rasender Bewegung um den Licht- und Lebensquell des Uni-versums schwingen, um die Dreifaltigkeit, deren geheimnisvolles Licht hier schon aus weiter Ferne hell zu strahlen beginnt; in den obersten

Himmel, das Empyreum endlich, wo die Gottheit selbst im unendlichen Lichtmeer thront und die Gesamtheit der Seligen, die nur symbolisch nach dem Grade ihrer Seligkeit auf die einzelnen Himmel verteilt schien, als Gemeinschaft der Heiligen auf den Blättern einer vieltausendblättrigen Rose ihren eigentlichen Sitz hat.

Und strahlender wird von Stern zu Stern, von Himmel zu Himmel in diesem himmlischen Paradiese auch Beatrices Schönheit, bezaubernder stets ihr die Unterweisung ihres Schützlings symbolisierendes Lächeln, tiefer immer diese Unterweisung selbst. Über das Wesen des Gelübdes spricht sie so, über Christi Opfertod, über das Verhältnis der Engelkreise zu den Himmelsphären, während auf ihre Veranlassung auch andere Dante belehren: Justinian über die Geschichte des römischen Weltreiches; Karl Martell von Neapel über die Tugend und die natürlichen Anlagen; Thomas, Bonaventura, Salomo über Franziskus, Dominikus und Probleme der Theologie, wie den Glanz des Auferstehungsleibes; Dantes Ahnherr Cacciaguida über den wahren Adel; das Adlerbild der gerechten Herrscher über die Unerschlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit; Damianus über die Liebe; Benediktus über die Bedeutung der Himmelsleiter und die Vollendung der obersten Sphären; Adam über den Sündenfall. Petrus, dessen Lichterscheinung die rote Farbe des Zornes annimmt, schließt mit seiner Strafpredigt wider seine entarteten Nachfolger auf dem Apostolischen Stuhle die Reihe; er, Jakobus und Johannes prüfen Dante über den christlichen Glauben, die christliche Hoffnung und Liebe; und endlich — verschwindet jetzt auch Beatrice, die sich Dante noch einmal in höchster Verklärung gezeigt hat, um ihren Sitz im drittobersten Kreise der Seligen in der Himmelsrose wieder einzunehmen: an ihrer Stelle tritt das Führeramt Sankt Bernhard an.

Kein Wunder. Denn was nun noch folgt, „mit seinen Augen höher noch zu gehn und zu dem letzten Heil sie zu erheben“, das kann Dante freilich nur erreichen durch die Fürbitte des Meisters der Kontemplation bei Maria, der Mutter der Gnade, der hoch über allen Engeln und Heiligen thronenden Himmelskönigin, deren „Augen Gott liebt und verehrt“. Maria gewährt die Bitte, sie schwingt sich ihrerseits „zum ew'gen Licht, in das, so weit der Schöpfung Kreis sich spannt, so helle Augen nie wie jene dringen“, und so kann es geschehen:

„Ein Blitzstrahl fuhr, ich weiß nicht, wie,
Durch meinen Geist und ließ den Wunsch gelingen.
Hier schwand die Kraft der hohen Phantasie:
Wie sanft ein Rad umschwingt, so wandte gerne
Mein Will' und Wunsch sich, denn es lenkte sie
Die Liebe, die umschwinget Sonn' und Sterne.“

Die mystische Fahrt ist zu Ende. Dante hat selbst in den unteren Himmeln noch warnende Beispiele geringerer Seligkeit erblicken können:

die dem Gemeinsinn gefährlichen Wortbrüchigen und Ehrgeizigen. Es hat sich ihm gezeigt, daß die Ausgleichung zuchtloser Triebe durch Verdienste um das Gemeinwohl zwar erfolgen kann, aber doch in enge Grenzen eingeschlossen ist. Die Erkenntnis ist ihm geworden, daß der Aufbau einer wirklichen Gemeinschaft des tätigen Lebens, der Kulturgemeinschaft, nur dann möglich ist, wenn Klugheit als wahre Glaubenslehre, Tapferkeit als Geist echt adeligen, Familienzucht, Haus- und Stadtfrieden kräftig verteidigenden Bürgertums, verteilende Gerechtigkeit des unparteiisch richtenden Fürstentums, Mäßigkeit des jeder Art Materialismus absagenden und entsagenden Asketentums zusammen ihr einträchtiges Werk tun. Er hat gelernt, daß aber auch dieses im Triumphzug Christi vereinigte und verklärte „menschliche Bürgertum (*humana civilitas*)“, welches zugleich nochmals die triumphierende Kirche darstellt, doch bloß der Abglanz ist der im Empyreum in ewigem kontemplativen Leben vereinigten Gemeinschaft der Heiligen: derer, die Gott schauen in größerer oder geringerer Nähe, je nach dem Grade ihrer verdienten und vorausbestimmten Heiligkeit, alle aber in gleich ungetrübter Wonne. Es ist ihm das Verständnis dafür aufgegangen, daß die Formen des tätigen Lebens, Recht, Sitte und Sittlichkeit, zuletzt aufgehoben sind in der einen Form des religiös-kontemplativen Lebens, daß sie alle nur Übergangsformen sind zu dieser letzten, in mystisches Alleinsein mit Gott ausmündenden Form.

Insbesondere aber ist es ihm — dies klingt wie eine unendlich süße, bald kaum wahrnehmbar zarte, bald mächtig anschwellende himmlische Sphärenmusik durch sein ganzes göttliches Gedicht — erst jetzt recht unvergeßlich eingeprägt, daß ihm alles dies zu schauen vergönnt war lediglich vermöge jener „Liebe, die umschwinget Sonn' und Sterne“, und die auch ihn umfaßt in ihrem allumfassenden Schoße. Diese Liebe, sie ist es, die ihm durch die „drei hochgebenedeiten Frauen“ Vergil als ersten Führer sandte. Sie ist es, die ihm Beatrice beigab als Geleiterin bis an die innerste Pforte ihrer selbst, der Gottheit. Sie ist es endlich, die ihm auf Bernhards Gebet und Marias Fürbitte sogar diese auftrat. Sollte sie ihn, der nach solcher Schau noch einmal zurückpilgern muß aus der himmlischen Heimat in die Fremde dieser Erde, verlassen haben für den Rest seines irdischen Lebens?

Dante weiß es anders. Wie hätte er es sonst singen können, sein hohes Lied von der Gottesgemeinschaft, die da einschließt alle andere wahre Gemeinschaft — zwar als ein Lied von Sehnsucht nach jenem höheren Leben, das kein „Lauf zum Sterben“ mehr ist, doch zugleich als ein Lied voll froher Zuversicht in Hinsicht bereits auf das diesseitige Leben! Die Liebe, die daraus atmet, sie kann für ihn gar keine andere sein als die göttliche Liebe, die mit ihm herniedergestiegen ist aus dem Himmel; ihrer ist er sicher als jener

Kraft, die ihn, den einmal Reingewordenen, rein erhält und stärkt zur Erfüllung seines hohen Berufes schon hienieden und ihn heranreifen läßt für die ewige Seligkeit.

Eben darum aber ist er schließlich kaum minder sicher der werbenden Kraft seines „heiligen Gedichtes“. Sie ist auf nichts Geringeres gegründet als auf die werbende, allumfassende Kraft jener göttlichen Liebe. Und zieht sie vorerst nur wenige heran, bereits ihr irdisches Leben zu gestalten zum irdischen Paradiese und sich so würdig zu machen des himmlischen Paradieses mit seiner unaussprechlich seligen „Freude an Gott“, so wird es doch dabei nicht bleiben. „Die noch in diesem Leben Stehenden aus dem Zustande des Elends heraus und in den Zustand der Glückseligkeit zu führen“, — alle noch in diesem Leben Stehenden —, es muß einmal gelingen, und dazu den mystischen Weg für jeden einzelnen zu weisen, ist die nach Dantes Absicht immer wieder neue Aufgabe der „Göttlichen Komödie“. Ist sie doch gemäß der Auffassung seiner Zeit eben als „Komödie“ das Gedicht, das „mit Traurigem beginnt und in Freudigkeit endet“!

Personalistische Strömungen in der Gegenwartsphilosophie.

Von Dr. Gerhard Lehmann.

Wer die Geschichte der Philosophie des vorigen Jahrhunderts aufmerksam verfolgt, wird bemerken, daß die offizielle Geschichtsschreibung uns ein recht unbefriedigendes Bild von ihr gibt. Wohl ist es wahr, daß der Historiker, eben weil er Werturteile fällen muß, den einzelnen Philosophen nicht um seiner selbst, sondern um seiner kulturellen Wirksamkeit willen darstellt; allein eine Zeit, die um Zentimeterlänge von der „Gegenwart“ absteht, läßt sich noch nicht nach ihrer Bedeutung für die ‚Kultur der Menschheit‘ würdigen und verstehen. Selbst wenn man zugibt, daß die deutsche Philosophie seit Kant eine wahrhafte ‚Entwicklung‘ durchgemacht hat, selbst dann muß man es beanstanden, daß diese Entwicklung durch die Namen Fichte, Schelling und Schopenhauer eindeutig fixiert sei. Es ist ja nicht unbekannt, daß man bei dieser Auffassung oft nicht recht weiß, welche ‚Stellung‘ man vielen anderen, unprogrammmäßigen Denkern (wie Schleiermacher oder Herbart) geben soll. Es ist ferner nicht unbekannt, daß bei dieser Art Entwicklungsgeschichte die innere Entwicklung der großen Denker selbst unberücksichtigt bleibt, daß man von Fichte nur so viel heranzieht, wie man braucht, um auf Schelling überzuleiten, oder daß man Schellings Alterswerk für entbehrlich erachtet, weil Hegel inzwischen

die Schellingsche Philosophie ‚fortgesetzt‘ habe. Endlich ist es auch nicht unbekannt, daß die Philosophie Fichtes, Schellings, Hegels und Schopenhauers bei ihrer historischen Auflösung merkwürdige Erscheinungen zeugte: daß sie nämlich jeweils in einen mehr oder minder pointierten Individualismus übergang. So wird Fichte durch Schlegel, Schelling durch Troxler, Hegel durch Stirner und Schopenhauer durch Bahnsen ‚überboten‘: und daß man diese Philosophen für bloße Nachtreter oder ‚Epigonen‘ hielt, dies dürfte wohl am deutlichsten den Fehler im Ansatz hervortreten lassen.

Denn die personalistischen Strömungen in der gegenwärtigen Philosophie bleiben unverstanden, wenn man sich nicht zu einer Revision der landläufigen Geschichtsbetrachtung entschließt. Es ist nicht wahr, daß Schlegel das Fichtesche ‚Ich‘ verzerrt, daß Stirner den ‚absoluten Geist‘ Hegels parodiert, daß Bahnsen die Unbrauchbarkeit des Schopenhauerschen Willensprinzips dargetan habe: vielmehr haben diese Denker und mit ihnen eine Reihe anderer, wie Mainländer, Hellenbach, Schellwien, Nietzsche, mit Bewußtsein jenes personalistische Grundmotiv variiert, das noch heute, wie zur Zeit Leibniz, seine systembildende Kraft bewährt.

Wir müssen uns auf das Notwendigste beschränken. Und darum wollen wir an dieser Stelle nur die ‚personalistische Metaphysik‘ im Grundriß aufzeichnen, um sodann die skizzierte Verwandtschaft dieses Personalismus mit dem Individualismus des vorigen Jahrhunderts etwas deutlicher hervortreten zu lassen.

Der Begriff Personalismus knüpft sich heute vornehmlich an die Namen Scheler und Stern. Für beide liegt der Schwerpunkt auf wertphilosophischem Gebiet: zwar ist die Sternsche Metaphysik ursprünglich durch naturphilosophische Reflexionen ausgelöst worden, allein das System oder besser der Denker hat eine gewisse Wandlung durchgemacht, die immerhin so bedeutend ist, daß man ein vollständiges Aufgeben der ursprünglichen Konstellation feststellen kann: wobei wir unter ‚ursprünglicher Konstellation‘ jenes Schema verstehen, welches zur Benennung des Hauptwerkes verwandt wurde, das Schema *Person-Sache*. Als metaphysisch irrelevant ist dieses Schema deswegen zu bezeichnen, weil es so etwas wie eine ‚Sache‘ im Rahmen der personalistischen Metaphysik gar nicht geben kann (vgl. Bd. III, S. 94). Ist doch die ‚Sache‘ selbst nach ursprünglicher Fassung nur negativ zu charakterisieren als das ‚Gegenteil‘ der Person; und es ist klar, daß der Personalismus sich selbst — wohlgernekt als Metaphysik — aufheben würde, wollte er die Welt als aus ‚Personen‘ und ‚Sachen‘ bestehend denken. Die ursprüngliche Definition der Person oder des Individualismus: Person sei ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bilde, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen eine

einheitliche, zielstrebige Tätigkeit vollbringe; diese Definition hat gewissermaßen eine Akzentverschiebung erhalten: die Betonung liegt nunmehr nicht auf der ‚zielstrebigen Tätigkeit‘, sondern auf der ‚Eigen-‘, oder wie es jetzt heißt, ‚Selbstwertigkeit‘.

Damit aber tritt der Sternsche Personalismus in die nächste Nähe zu der Schelerschen Wertphilosophie. Scheler muß jedenfalls von dem Vorwurf einer verfrühten Hypostasierung des bewußten Ichs freigesprochen werden; denn er definiert die ‚Person‘ im Anschluß an Wundt als ‚unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens‘. Das Selbstbewußtsein werde zur Person, wenn in dem Bewußtsein ‚von‘ sich selbst alle möglichen Bewußtseinsarten (z. B. wissen-der, willentlicher, fühlender, liebender und hassender Art) sich selbst zu erfassen, vereinigt sind. Ein gewisser Unterschied zwischen den Auffassungen beider ‚Personalisten‘ vom Wesen der ‚Person‘ ist auch darin zu sehen, daß Stern, unter kritikloser Uebernahme des alten Individualisationsprinzips, die Person zu einer raumzeitlich begrenzten stempelt, während Scheler die Person in der Ewigkeit verankert und sie nur in die Zeit ‚hineinleben‘ läßt.

Um so größer ist jedoch die Übereinstimmung hinsichtlich der Eigenwertigkeit und der psychophysischen Indifferenz der ‚Person‘, sowie hinsichtlich des aus einer Vielheit eigenwertiger Personen notwendigerweise entstehenden Pluralismus. Was das Prinzip der psychophysischen Indifferenz betrifft, so versteht Scheler hierunter die Lehre, daß die Person etwas sei, „was gegenüber dem Gegensatz Ich — Du, Psychisch — Physisch, Ich — Außenwelt, völlig indifferent ist.“ Ich bin also eine Person, aber die Person als solche braucht deshalb noch lange kein ‚Ich‘ zu sein. Stern spricht von psychophysischer Neutralität und ist wohl selbständig, im Verfolg individualpsychologischer Untersuchungen hierauf gestoßen. Allein was sich auf dem Gebiete der ‚differentiellen Psychologie‘ bewährt, kann deshalb noch nicht ohne weiteres in die Erkenntnistheorie importiert und gar für eine Lösung des Subjekt-Objekt-Problems angesehen werden. Nach einigen Stellen hat es sogar den Anschein, als fasse Stern das psychophysisch Neutrale ganz einfach als objektiv auf, so wenn er z. B. sagt: „Die entwickelten Persönlichkeitszwecke sind nicht psychische, sondern neutrale, oder um es erkenntnistheoretisch auszudrücken, nicht subjektiv, sondern objektiv“ (die Psych. u. d. Personalismus 1917, S. 48). Wir wollen uns jedoch hierüber eines abschließenden Urteils enthalten. —

Daß sich aus der Verabsolutierung der Individuen zu metaphysischen Wesenheiten mannigfache Widersprüche ergeben, hat man seit alter Zeit gegen jeden metaphysischen Individualismus oder Pluralismus eingewandt: man weiß, wie sich Herbart nur durch ein Unbeachtellassen der religiösen Ansprüche hiergegen zu schützen wußte,

man weiß, in welche unangenehme Lage der Atheist Bahnsen geriet, in der er sich nur schwer durch einen verstiegenen ‚Antilogismus‘ halten konnte, und man weiß, wie sich die Leibnizsche Monadologie durch die Strahlen der Zentralmonade in eitel ‚Harmonie‘ auflöste; aber man weiß vielleicht noch nicht, welche Mühe es Stern kostet, seine ‚Hierarchie‘ der Personen vor der Vernichtung durch die ‚Allperson‘ zu bewahren. Selbst das ‚Paradoxe‘ scheut er hierbei nicht, wenn er z. B. im III. Bde. erklärt, die Personen seien als Selbstwerte selbst absolut und ließen sich trotzdem auf ein ‚Absolutissimum‘ beziehen, „ohne ihrer eigenen Absolutheit hierbei verlustig zu gehen“. Daß eine Beziehung der Personen auf ein Absolutum den Selbstwert der untergeordneten Person zugunsten der Allperson aufhebt oder ihn zu einem relativen macht, dies wird selbst dann nicht umgestoßen, wenn man sich statt des Wortes ‚relativ‘ des Wortes ‚absolut‘ bedient.

Es hilft auch nichts, wenn Stern seine Metaphysik als Glaubenslehre einführt und nichts weiter voraussetzt als einen „grundlosen Glauben“ und ein „urwüchsiges Streben“: für einen solchen Glauben brauchen zwar Widersprüche durchaus kein Hindernis zu sein; aber dann muß man der „Urposition“ auch stets getreu bleiben und darf nicht, wie Stern es tut, in jenem grundlosen Glauben das „jenseits aller Zeiten und Kulturen“ stehende formale Apriori aller Metaphysik erblicken oder ganz ungezwungen von einer „Glaubensnotwendigkeit“ reden.

Doch da es uns hier weder auf eine Darstellung noch auf eine Kritik des Sternschen Personalismus ankommt, so wollen wir uns auch nicht in einzelne seiner Behauptungen und Theoreme verbeißen, sondern nur das eine hervorheben: der augenblicklich im Vordergrund des Interesses stehende Personalismus ist ein Versuch, jener von Troeltsch (der selbst einer unserer großen Individualisten ist, ohne indessen seinen Standpunkt dogmatisch vertreten zu haben) ausgegebenen Parole: zurück zu Leibniz, Folge zu leisten. So unberechtigt es wäre, eine solche Forderung wörtlich aufzufassen und etwa zu glauben, man solle mit der ganzen Philosophie nach Leibniz brechen, so wichtig ist es doch, sich klar zu machen, daß dem modernen Denken damit die Aufgabe einer umfassenderen Synthese gestellt ist. Die gegen Ende des vorigen Jahrhunderts allgemein durchgedrungene Forderung, zurück zu Kant, die letztlich ja nicht mehr und nicht weniger als eine Zusammenfassung des gesamten Materials und aller von den Nachkantischen Philosophen aufgeworfenen Probleme unter dem höchsten Gesichtspunkt der Kritik bedeutete, hat sich zwar als enorm fruchtbar erwiesen, aber für das Ganze der Philosophie genügte sie nicht. Der Ruf: zurück zu Leibniz, kann daher nur besagen, auch die kritische Philosophie sowie die erkenntnistheoretische Betrachtungs-

weise überhaupt einem noch höheren Gesichtspunkte zu unterwerfen: und das kann natürlich nur der Gesichtspunkt einer besonnenen Metaphysik sein. Daß gerade Leibniz die Rolle des Geburtshelfers spielen soll, hat seine Gründe in der Behandlung und zentralen Stellung des Individualitätsproblems bei ihm. Es würde aber auch diese bloße Feststellung, daß Leibniz das Wesen des Individuums in seiner ganzen Tiefe erfaßt hat, noch nicht genügen, wenn sich nicht zeigen ließe, daß der Grundcharakter der Metaphysik des vorigen Jahrhunderts — soweit es sich hier nicht etwa, wie bei Hegel, um verkappte Erkenntnistheorie handelt — durch die Leibnizsche Problemstellung durchaus bedingt ist. Dies tritt nicht nur bei dem älteren Fichte, bei Schelling, bei Herbart und Bahnsen, bei Stirner und Nietzsche hervor, sondern es zeigt sich auch in der, uns Deutschen leider erst jetzt bekannt werdenden, hochbedeutsamen Philosophie Boströms, der um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts einen ‚Personalismus‘ begründete, mit dessen innerer Geschlossenheit und systematischen Durchführung der Personalismus Schelers und Sterns wohl kaum konkurrieren kann.

Der Christus des alten Tschechen Cheltschizki und der Jesus des modernen Russen Tolstoj.

Von Walter Kühne.

Durch deutsche und tschechische Bußprediger wurden bereits im 14. Jahrhundert die Gemüter der Prager Bürger in Bewegung gebracht. Die Uebernahme der Lehren Wyclifs aus England, die Tätigkeit von Huß und seinen Freunden schuf eine gespannte geistige Atmosphäre in religiösen und nationalen Angelegenheiten, die zum Auszug der deutschen Professoren und Studenten führte. Die Radikalisierung des Auftretens der Huß, Jakob von Mies, Nikolaus von Dresden brachte der römischen Kirche zum Bewußtsein, was auf dem Spiele stand — aber ihr Vorgehen und das des Kaisers Sigismund, die Verbrennung von Huß auf dem Konzil zu Konstanz erregte die religiösen Leidenschaften nur auf das Höchste: der eigentliche Hussitismus als Volksbewegung begann. In sich selber zwar zerrissen, trat er doch nach außen einheitlich auf und wehrte die Heere Sigismunds ab. Das gesegnete Land Böhmen wurde von der Kriegsfurie fürchterlich heimgesucht. Religiöse Gegensätze wurden nach außen und nach innen durch blutigen Kampf ausgetragen. Was ursprünglich ein neues Verhältnis zu Kirche und Abendmahl gewesen war, eine Bewegung, die auch den Kelch, das sakramentale Blut Christi den Laien zugänglich gemacht hatte, war zu einem Wüten in Menschenblut geworden. Schließlich erreichten

die Hussiten in den Jahren 1433—36 von der Kirche als Zugeständnis die freie Predigt, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt für die Laien, die Abschaffung des weltlichen Besitzes der Geistlichkeit. Nun begann aber unter der Führung Rokyzanas eine allmähliche Rückwendung zum Katholizismus, das religiöse Bewußtsein begann einzuschlafen, die Macht der katholischen Kirche wurde immer fühlbarer, die große Bewegung schien im Sande zu verlaufen.

Diese bewegte Zeit hat Peter Cheltschizki erlebt, aber mit ganz anderen Augen betrachtet als seine Zeitgenossen. Die Wendung des Religiösen ins Kriegerische schien ihm Entartung des Christentums, die Greuel der blutigen Kämpfe um den Laienkelch, um die Gewinnung des Blutes Christi im Sakrament für die Laien schienen ihm ein Werk des Antichristen zu sein. In seinem Werk „Das Netz des Glaubens“, das Dr. Carl Vogl aus dem Altschechischen ins Deutsche übertragen hat (Einhorn-Verlag in Dachau bei München), hat er seinen Standpunkt seinen Zeitgenossen in machtvoller Weise entgegengehalten.

Sucht man zu formulieren, was in diesem Buche lebt, so zeigt sich ein Grunderlebnis Cheltschizkis: Ist es nicht ungeheuerlich, so etwa fragt er sich, daß das, was in der Welt als Christentum auftritt, was sich als Nachfolge Christi ausgibt, in Wirklichkeit nur eine Maske ist, in die sich der Gegner Christi, der Antichrist kleidet! Das, was uns als römische Kirche entgegentritt, ist ein völliger Abfall von dem wahren Christentum, wie es in der Zeit der Apostel und in den ersten Jahrhunderten bestanden hat. Konstantin hat das Christentum verweltlicht, er hat das Gift des Heidentums in das Christentum eingeführt. Die römische Kirche ist zu einem Staate, einem heidnischen Reiche geworden — und damit zu einem Organ des Antichristen. Wollen wir Christen sein, so müssen wir von dieser Entartung des Christentums uns völlig losmachen und alle unsere Kräfte dazu verwenden, den großen Trug, die gewaltige Täuschung des Antichristen zu entlarven, und müssen die wahre Nachfolge Christi anstreben.

Uns modernen Menschen fehlt das Gewicht der Worte; Cheltschizki verband etwas mit dem Wort „Antichrist“: Wurde es angeschlagen, so sträubte sich sozusagen sein ganzes Wesen, alle Kräfte seines guten Willens wurden aufgerufen — den ganzen Menschen durchdrang das Bewußtsein: es geht um Sein und Nichtsein. — Er erlebte seine eigensten Angelegenheiten, wenn er sich fragte: „Wie kam es, daß die großen Walfische Kaiser und Papst das Netz des Menschenfischers Petrus zerrissen haben?“ und antwortete: „Weil sie Organe des Antichristen sind!“ —

Für ihn ist der Glaube keine Angelegenheit des Kopfes, sondern eine des ganzen Menschen — er ist sich der ganzen Tragfähigkeit eines solchen Glaubens bewußt, aber auch seiner Grenzen.

Ohne den Glauben, so schreibt er, „vermögen wir nichts böse

oder gut zu nennen, wir sähen denn zuvor durch den Glauben hindurch daraufhin und erkennen durch ihn, was gut oder böse ist. Gleich also können wir auch über geistige und göttliche Dinge keine richtigen Urteile abgeben, sondern eben nur glauben, wie der heilige Paulus spricht: „Der Glaube geht auf unsichtbare Dinge, zu denen wir Zuversicht haben.“ Wir glauben, daß Gott die heilige Dreieinigkeit ist: Vater, Sohn und heiliger Geist, Ein Gott, Schöpfer Himmels und der Erde und daß Christus, Gottes Sohn, wahrer Gott ist und wahrer Mensch ist, durch den heiligen Geist empfangen im Leibe der Jungfrau Maria und aus ihr geboren; und so auch von den anderen geistigen und himmlischen Dingen und von den zukünftigen, der Auferweckung der Guten und der Bösen. Alle diese fernen und unsichtbaren Dinge können wir gewahr werden durch den Glauben, welcher in Gottes Worten ruht, wir, die wir wie im Dunkeln stehen, fern von diesen Dingen, von denen wir nichts sehen und nichts behaupten können, außer nur wie verschwommen, durch den Glauben. Darum, zu allen Dingen ist der Glaube notwendig, denn ohne ihn kann keiner Gott gefallen. Wohin auch immer der Mensch sich wendet ohne ihn, sogleich umfängt ihn Wirrsal wie wenn er in einen finsternen Abgrund stürzte.“ (S. 9—10.)

Der Mittelpunkt für Cheltschizkis Glauben ist die Wesenheit Christi, die durch ihr Leben, ihre Taten, ihren Tod der Heiland und Mittler der Menschen geworden ist.

Die Nachfolge Christi kann nun nach Cheltschizki nicht darin beruhen, daß man das Übel der Welt mit Gewalt bekämpfe, daß man dem Übel widerstrebe, sondern darin, daß man leide und durch Verstärkung des Glaubens einen innigeren Anschluß an Christus gewinne. Der wahre Christ kann nach ihm mit der Welt nichts zu tun haben: weder mit Staat noch Kirche und allem ihren Heidentum, noch auch mit allem bürgerlichen Profitwesen.

Alle Gruppierungen der Menschen, die aus der Welt heraus entstehen, nennt er „Rotten“ — und er sieht sie alle durchdrungen vom Antichristen. „Gemeinden“, wirkliche Gemeinschaft gibt es für ihn nur da, wo Christus das wahre Haupt einer Menschenvereinigung ist. In den Rotten ahmt der Antichrist die Organisation, die von Christus aus in die Menschheit gekommen ist, nach — in listiger Täuschung der Menschen.

Die rottenhafte Organisation der Menschen ist für Cheltschizki etwas so Wichtiges, daß er ihr die zweite Hälfte seines Werkes unter dem Titel „Zweiter Teil von den Rotten, von jeder im besonderen“ widmet: er geht da sehr energisch gegen die „Adelsrotten“, die „Bürgerrotten“, die „Mönchsrotten“, die „Universitätsrotten“, die „Pfarrersrotten“ vor.

* * *

Cheltschizkis ganze Denkart ist noch nicht die abstrakte des naturwissenschaftlichen Zeitalters. Das sieht man besonders deutlich, wenn man Gesichtspunkte zu Ende führt, die Th. G. Masaryk, der Präsident der tschechoslowakischen Republik, in seinem Geleitwort und der Übersetzer Dr. Carl Vogl in seiner Einführung angefangen haben:

Masaryk schreibt:

„Die Bekanntschaft mit den Schriften und Ansichten Tolstojs dürfte auch in weiteren Kreisen das Verständnis Chelčickýs fördern.

„Es war im Jahre 1887 (vielleicht 1888), daß ich bei Tolstoj in Moskau war. Eines Tages fand ich ihn mit der Lektüre Chelčickýs beschäftigt. Die Petersburger Akademie hatte die vorliegende Schrift herausgegeben und mit einem russischen Auszug versehen. Tolstoj war sehr erstaunt, seine fundamentale Ansicht vom Nichtwidersetzen bei Chelčický ganz klar und bestimmt ausgesprochen zu finden. Er glaubte die auffällige Koinzidenz der Gedanken auf das slawische Wesen Chelčickýs und seiner selbst zurückführen zu können.“

„Ich will diese Erklärung dahingestellt sein lassen. Ich selbst sehe in Chelčický einen der kräftigsten Reformatoren des westlichen Europas. In seiner Lehre von Nichtwidersetzen finde ich die richtige Erkenntnis, daß im Mittelalter die Kirche und der Staat eine Einheit, oder mit anderen Worten eine Theokratie bildeten. Von dieser Erkenntnis aus verwirft Chelčický, wie er sich ausdrückt, beide Walfische, die Kirche und den Staat — die Idee der Trennung beider Gewalten ist erst später aufgekommen.

„In diesem Lichte muß, glaube ich, Chelčickýs und auch Tolstojs Lehre vom Nichtwidersetzen bewertet werden.“

Der Übersetzer Carl Vogl führt dann auf S. VII—IX an, was Tolstoj selber in seinem Werk „Das Reich Gottes ist in euch.“ über seine Entdeckung schreibt, in Cheltschizki einen Vorläufer seiner eigenen Lehre gefunden zu haben. Vogl kommt auch noch auf S. XI, wo er sich mit dem tieferrsten Erleben Cheltschizkis beschäftigt, auf Tolstoj zurück, wenn er schreibt:

„Einmal (im 45. Kapitel des ersten Teils der vorliegenden Arbeit) gelangt er zur Erkenntnis, daß ohne die Gottessohnschaft der Glaube an Gottes Sohn nichts ist. So sind ihm Glaube und Liebe letzten Endes eins. Cheltschizki erschaut die Tiefe christlichen Wesens. Er schaut in diese Tiefe in einem Ausmaß, wie nur ganz wenige und nur die Allergrößten vor ihm und nach ihm; in unseren Tagen erst wieder Leo Tolstoj.“

Sicherlich stimmen Cheltschizki und Tolstoj in der Lehre von Nichtwiderstreben überein, die sie beide aus dem Neuen Testament herleiten. Man kann auch sagen, daß Tolstoj wie Cheltschizki von Gottessohnschaft sprechen. Aber beim besten Willen kann man doch nicht sagen, daß für Tolstoj Gottes Sohn Jesus Chri-

stus ein Angelpunkt seines geistigen Seins gewesen wäre. Der Christus steht wohl bei Cheltschizki im Mittelpunkt seines Glaubens, aber nicht bei Tolstoj. Bei Tolstoj steht die Lehre des Menschen Jesus, stehen nicht die Taten des Gottmenschen Jesus Christus, der für Cheltschizki noch Heiland und Mittler ist, im Mittelpunkte.

Das ist ein ganz fundamentaler Unterschied. Religiös gesprochen ist es der Unterschied von Jesuslehre und Christuswesen. Und es ist ein Zeichen der Zeit, wie Masaryk und Vogl über diesen Unterschied von Jesuslehre und Christuswesen hinweggehen.

Tolstoj hat in seiner „Kritik der dogmatischen Theologie“ die gesamte Christologie, in der Cheltschizki noch lebt, verworfen. Seine Lehre hat er in den achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts gegründet auf eine Auffassung des Neuen Testaments, die nur noch von Jesus und seinen Lehren, nicht aber von den Taten des Christus als des Sohnes Gottes, von der Heilsbedeutung seines Todes spricht. Für Cheltschizki sind durch den Tod Christi die Sünden der Menschen abgewaschen — das ist eine für Tolstoj schon unmögliche Vorstellung geworden.

Diese Lehre von der Erlösung der Menschheit durch den Tod Christi lehnte Tolstoj in seiner Schrift „Mein Glaube“, die im Jahre 1884 von ihm abgeschlossen ist, schon deshalb ab, weil sie besage, die Verbesserung des Lebens des Menschen durch die Vernunftkräfte sei unausführbar, da sie ihn in einen äußerlichen Prozeß: Sündenfall — Erlösung einspanne. (S. 167 der Ausgabe von Raphael Löwenfeld bei Eugen Diederichs 1902.) Die wirkliche Lehre Christi, die an die Vernunft appelliere, werde durch die Dogmen der Christologie beseitigt und als unausführbar hingestellt.

Und Tolstoj fährt fort:

„Die ganze Vernunfttätigkeit des Menschen bestand immer und konnte nur bestehen in der Aufklärung des Strebens zum Guten durch die Vernunft

„Die Lehre Christi ist die Lehre von des Menschen Sohne, der mit allen Menschen identisch ist, d. h. von dem allen Menschen inwohnenden Streben nach Glückseligkeit und der allen Menschen eigenen Vernunft, die den Menschen in jenem Streben erleuchtet . . .

„Vor und nach Christus sagten die Menschen dasselbe: daß im Menschen ein göttliches Licht lebt, das vom Himmel kommt, und daß dieses Licht die Vernunft ist; daß man ihm allein dienen und in ihm allein das Heil suchen müsse . . .“ (S. 170—74.)

Cheltschizki versteht etwas ganz anderes unter „Sohn Gottes“ als Tolstoj: er schreibt im „Netz des Glaubens“ auf S. 109: weil die Ordnungen des zeitlichen und leiblichen Lebens „die Vollkommenheit nicht erreichen, in der das Menschengeschlecht erlöst werden könnte, darum hat Gott seinen Sohn, den Erlöser der Welt, gesandt,

mit einer solchen Ordnung, durch welche die Erlösung sich vollzieht, auf daß wir durch ihn leben sollten. Und wer den Sohn Gottes hat, der hat das ewige Leben. Er leitet sein Königreich durch die lebendige Wahrheit vollkommener als die irdischen Könige, indem er die Menge der Gläubigen zu einer solchen Einheit führt, daß sie eines Herzens und einer Seele seien, daß sie einander durch Liebe dienen und Gerechtigkeit gegen Gott und die Menschen üben ohne widerwilligen Zwang, sondern aus Liebe und gutem Willen.“

Cheltschizki schreibt in dem von Vogl herangezogenen 45. Kapitel des I. Teiles, daß außer dem Glauben an Gottes Sohn für die Menschen auch noch das Empfangen von Gottes Sohn in lebendigem und tätigem Glauben, „so daß Gott ihm die Kraft gäbe, selber Gottes Sohn zu werden“ möglich sei — und daß auf dem Empfangen der Gottessohnschaft die Erlösung ruhe („auf wem nicht die Gottessohnschaft ruht, der wird nicht erlöst werden, hätte er auch gleich an Gottes Sohn geglaubt . . .“).

Gerade, wenn man die Stelle heranzieht, auf die Vogl die innerste Verwandtschaft Cheltschizkis und Tolstojs begründet, zeigt sich der fundamentale Unterschied beider: nach Cheltschizki besteht die Erlangung der Gottessohnschaft des einzelnen Menschen darin, daß er den Sohn Gottes, den Christus in sich empfangen, der als Gottmensch über die Erde geschritten ist und durch den Tod eine generelle Tat für das Menschengeschlecht vollbracht hat. Die Erlangung der individuellen Gottessohnschaft heißt Aufnahme des generellen Heilands, der einst historischer individueller Mensch gewesen.

Im Sinne Tolstojs war Christus (Jesus) nur Mensch. Er hat allerdings ein besonders deutliches Bewußtsein von der Gottessohnschaft aller Menschen gehabt und an die Menschen ausgesprochen. Er ist dadurch ein großer Lehrer der Menschen geworden, aber nicht Mittler und Heiland. Im Sinne Cheltschizkis war Christus als Wesen Gott, der Mensch wurde und durch das Göttliche seines Wesens prototypisch auftreten und das Menschengeschlecht erlösen konnte, wenn auch jeder einzelne Mensch erst aus freiem Willen heraus Anschluß an die Taten des Gottmenschen und seine Heilsordnung gewinnen muß.

Dieser Unterschied kommt letzten Endes davon her, daß Tolstoj in der Erwerbung der Gottessohnschaft nur einen moralischen Fortschritt des Menschen sieht, der die Seele erfüllt und gegen die Triebe und Leidenschaften wappnet, ja sie zu beherrschen und umzuwandeln befähigt, Cheltschizki noch über den moralischen Fortschritt hinaus den naturhaften Fortschritt vertritt: die Aufnahme des Christus wirkt nicht bloß bis in die Seele, sondern bis in den Leib hinein verklärend und vergeistigend. Denn Cheltschizki spricht ausdrücklich immer wieder davon, daß Christus das Haupt

aller Auserwählten sei, die seinen geistigen Leib zusammen bilden. Das ist für Cheltschizki keine bloße Redewendung, sondern damit will er auf eine geistige Realität gewiesen haben. Die naturhafte Seite der Erlösung zeigen für Cheltschizki auch die „von Gott gegebenen Heiltümer, als die Taufe, die Buße, Leib und Blut Christi“ (S. 214). Gott habe, so führt er auf S. 218 aus, „allen, die an ihn glauben, Ein Gesetz aufgestellt . . . Will er doch, daß sein Gesinde Eines Verbandes sei, in Liebe geeint, Werke ühend, die Ihm ähnlich wären, geordnet durch Ein Gesetz, auf daß deren Vielheit Ein Leib Christi sei, von Einem Brote Christi Leib essend und aus Einem Kelche sein Blut trinkend.“

Tolstoj kann von seinem wesentlich moralischen Standpunkte aus keine Heiltümer, keine Sakramente gelten lassen, läßt er doch auch keinen Heiland gelten.

* * *

Cheltschizki, der aus der westlichen Kirche herausgewachsen ist, hat an der westlichen Kirchenentwicklung den gesamten römischen Einschlag, das, was durch Konstantin bewirkt worden ist, abgelehnt und dadurch eine Haltung eingenommen, die sozusagen „östlich“ wirkt, wie die der Kirche, aus der Tolstoj herausgewachsen ist. Denn die östliche Kirche hat die eigentliche westliche Kirchenentwicklung abgelehnt: beharrt sie doch im Grunde auf dem Standpunkt des Frühchristentums und lehnt sie doch ab, Weltkirche wie die römische zu werden. Cheltschizki allerdings hätte auch an ihr sehr vieles abgelehnt, weil er radikal ans Urchristentum anknüpfen wollte.

Die östliche Kirche nun, aus der Tolstoj herausgewachsen ist, ist eine Kirche, die in dem Gottmenschentum das Göttliche ebensowohl betont gegenüber dem Menschlichen wie die westliche Kirche das Menschliche betont gegenüber dem Göttlichen. Der Osten sagt: Gottmensch, der Westen sagt: Gottmensch.

Dieser östlichen Kirche gegenüber hat nun Tolstoj eine Haltung eingenommen, die wesentlich durch die geistige Entwicklung des Westens mitbestimmt ist.

Ich muß da etwas ausholen: Die östliche Kirche ist früh in Abhängigkeit vom Staate gekommen, sowohl in Byzanz-Konstantinopel, wo sie ein Departement der oströmischen Staatsverwaltung wurde, wie auch in Moskau und erst recht Petersburg, wo sie Peter der Große völlig in seinen Staatsbetrieb eingliederte.

Die westliche Kirche ist selbst ein Staat auf dem Felde des geistigen Lebens geworden. Die östliche Kirche wurde verstaatlicht.

Derselbe Peter der Große, der das Patriachat von Moskau beseitigte, welches noch eine gewisse Selbständigkeit gehabt hatte, führte in brutaler Weise — in Abstraktion von dem, was russisches Volksempfinden war — westliche Intelligenz, westliche Technik, westliches

Beamten- und Heerwesen, westliche Menschen nach Rußland, um es zu „europäisieren“.

Diese westliche weltliche Intelligenz konnte nur auf einem Boden ausgebildet werden, auf dem viele Jahrhunderte eine Kirche der Scholastik, der intellektuellen Spekulation auf christlicher Grundlage gearbeitet hatte, eben die katholische, nicht auf dem Boden der östlichen Kirche, die sich nur als Mysterienanstalt, als Bewahrerin der Heiltümer Christi betrachtet, aber vor der Scholastik sich gehütet hat. Denn die westliche weltliche Intelligenz ist entstanden durch Loslösung des Denkens von den Inhalten der christlichen Scholastik und durch seine Anwendung auf die Natur, auf die Welt der Sinne; sie hängt aufs engste mit der Entstehung der Naturwissenschaft zusammen. Wurde nun die von der christlichen Scholastik losgelöste, auf die Sinneswelt gehende Naturwissenschaft gleichsam rückwärts auf die Gegenstände der Scholastik angewendet, so fiel natürlich alles Übersinnliche und Göttliche der Scholastik fort: es blieb lediglich der Mensch Jesus übrig. — Damit aber war eine Denkweise erreicht, die zu der ganzen inneren Lebenshaltung der östlichen Christen im Widerspruch stand, zu denen sie nach Rußland importiert und von denen sie ausdrücklich als „antichristlich“ empfunden wurde, indem z. B. Peter der Große direkt als Antichrist bezeichnet wurde.

Die Folge war die große Spaltung des Russentums in das „Volk“, das die östlichen Instinkte und Gefühle behielt, und die „Intelligenz“, die westlich orientierte Oberschicht, die bald jeden Zusammenhang mit dem Volke verlor, zeitweise geradezu die russische Sprache vergaß, weil sie französisch sprach.

In dieser intelligenten, von westlicher Denkweise durchdrungenen Oberschicht ist Leo Tolstoj geboren. Durch seine Zugehörigkeit zu der europäisierten Lebensschicht war er „abstrahiert“, losgelöst vom Volke. Das zergliedernde Denken trat früh in ihm auf. Schon als Jüngling hatte er, wie seine autobiographischen Schilderungen „Lebensstufen“ zeigen, eine ausgesprochene Neigung, alles zu zersetzen, offenbarte Eigenschaften, die in der östlichen Kirche niemals gepflegt worden sind.

Tolstoj studierte auf Universitäten, die westlich eingerichtet waren. Und wenn ihm auch ausdauerndes Studium nicht lag und wenn auch wohl die Universitäten wenig dazu beigetragen haben, seinen Intellekt auszubilden, so wurde ihm doch sehr deutlich zum Bewußtsein gebracht, daß er der intellektuellen, europäischen Oberschicht angehöre, als er als junger Mensch von nicht zwanzig Jahren sein Studium unterbrach und aufs Land ging. In seiner Novelle „Der Morgen des Gutsherrn“ hat er diese Tragik eindringlich dargestellt.

Cheltschizki war von Geburt an ein Mann des Volkes. Man ist geneigt, ihn für einen Bauern, vielleicht einen Großbauern anzusehen.

Seine Sprache ist völlig kernhaft und in nichts von Intellektualität angekränkt. Er hat nicht studiert, ist nicht „gelehrt“, wie wir in seinen Biographien, in den Studien über ihn belehrt werden. Er ist also von Hause aus ein ganz anderer Mensch als Tolstoj.

Als Tolstoj zweiundzwanzig Jahre war, im Jahre 1851, ging er nach dem Kaukasus. Dort erlebte er erneut schmerzlich seinen Abstand vom naiven Leben der Kosaken und der einfachen russischen Soldaten. Im Kaukasus wurde er zum Dichter. Durch sein Künstlertum erhob er sich über das Negative seiner von der Natur und dem Volke losgelösten Existenz. Aber was er da schildert, das sind doch die Konflikte des Menschen des Intellekts und die ungebrochene Kraft und Einheitlichkeit der Angehörigen des Volkes.

Was Tolstoj fühlte, war Lebensferne. In dem Leben der Menschen der Natur und des Volkes begann er einen erstrebenswerten Zustand, ein Ideal zu sehen: er hätte so manches Mal alle Formen der Zivilisation hingegeben, dafür ein Naturmensch, ein Angehöriger des Volkes sein zu können.

Unzweifelhaft gelang es ihm in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts, so gegen sein dreißigstes Lebensjahr hin, mit der Natur, wenn er auf dem Lande lebte, zu „verschmelzen“, den Rhythmus des Naturlebens in sich aufzunehmen, wie seine Briefe an seine Freundin und Verwandte, die Gräfin Alexandra Andrejewna Tolstoj (Ausgabe von Ludwig Berndt, 1913, München, bei Georg Müller) zeigen.

In den sechziger und siebziger Jahren, zur Zeit seiner originellen pädagogischen Versuche, der Arbeit an „Krieg und Frieden“ und „Anna Karenina“, in den ersten anderthalb Jahrzehnten seiner Ehe — da trat dieses nagende Bewußtsein durch eine Kluft vom Volke getrennt zu sein zurück. Aber nach und nach traten die Nöte seiner „abstrakten“ Existenz doch wieder in sein Bewußtsein, steigerten seine Bewußtseinsqualen und führten ihn an eine Lebenskrise, aus der ihn religiöse Erlebnisse gerettet haben.

Tolstoj unternahm es nun mit vollem Bewußtsein, in das Sein des Volkes unterzutauchen; lange bemühte er sich, die Formen der orthodoxen Religion seiner Umgebung mitzumachen, bewußt „Christ“ im östlichen Sinne zu werden. Aber er brachte es nicht auf die Dauer zu stande. Sein Intellektualismus brach doch durch und entlud sich in seinen kritischen Auseinandersetzungen mit der östlichen Kirche. Er begann radikal, am östlichen Christentum das Mysterienwesen (Sakramente, Bilder . . .) und die Christologie zu leugnen und theologische Werke unter Heranziehung alles möglichen gelehrten Materials zu schreiben, die der Methode nach sich gar nicht von denen liberaler protestantischer Theologen Mitteleuropas unterscheiden.

Tolstoj kam also aus seiner ganzen Lebensentwicklung heraus zu einer Auffassung des Christentums, die weit abliegt von der Cheltschizkis.

Und doch ist nun das Bemerkenswerte, daß in der Tiefe der Denkweise, nicht in den Ideen, eine Verwandtschaft Tolstojs mit Cheltschizki besteht, die Masaryk wie Vogl übersehen haben und die mir wichtiger zu sein scheint, als ihre gleiche Haltung gegenüber Kirche und Staat.

Man kann das ersehen aus Tolstojs philosophisch-religiöser, oder wenn man will, mystischer Hauptschrift „Das Leben“ von 1887, die Raphael Löwenfeld übersetzt hat. In ihr legt Tolstoj den Weg des strebenden Menschen dar von dem, was er die tierische Persönlichkeit des Menschen nennt, zu dem Erwachen des eigentlichen menschlichen Lebens im vernünftigen Bewußtsein. In seinem vernünftigen Bewußtsein sieht der Mensch in ein Lebensreich, aus dem alle Menschen herkommen und in das sie alle nach dem Tode zurückkehren. Dieses Lebensreich, „das Leben“ ist für alle Menschen eines. Die Vernunft eröffnet dem Menschen den Blick für diese Einheit oder auch ist das Organ, durch das „das Leben“ in das Bewußtsein des Menschen hineinragt. Als vernünftiges Wesen kennt der Mensch keine solche Abstammung wie im leiblichen Leben, er erkennt vielmehr „seine außerhalb der Zeit und des Raumes liegende Verschmelzung mit anderen vernünftigen Wesen an, so daß diese in ihn übergehen und er in sie.“ (S. 74.)

Tolstoj spricht also von einem in alle vernünftigen Bewußtseine hineinragenden übersinnlichen Leben, einem Reiche, in dem die eigentliche Heimat der Menschen ist und in das der strebende Mensch bewußt den Schwerpunkt seines Lebens verlegen muß, um wahrhaft Mensch zu werden. Dieses Leben nennt Tolstoj auch schlechthin das vernünftige Leben.

Kennt auch Cheltschizki dieses vernünftige Leben, in dem alle Menschen zusammengehören, das alle durchdringt, das sie in ihr Bewußtsein aufnehmen müssen, um wahrhaft Mensch zu werden? Ja, er kennt es und benennt es: Christus. Er geht soweit in seinem Glauben: diesen Christus, diesen Logos als fleischgeworden anzusprechen, also davon zu sprechen, daß „das Leben“ schlechthin Mensch geworden sei und den Tod überwunden habe. —

Durch Tolstojs Werk „Das Leben“ und überhaupt durch alle seine Schriften nach seiner Krise geht als ein Haupt Gesichtspunkt der von „Leben“ und „Form“. Er sieht alles in der Welt daraufhin an, ob es von Leben durchdrungen ist oder bloße Form ist. Er ist geneigt, in den Kirchen Formen zu sehen, aus denen das Leben entschwunden ist. Er findet, daß die moderne Wissenschaft sich nur mit den Formen des Lebens, nicht mit dem Leben selbst befaßt, daß die moderne Kunst ein Formenspiel sei, nicht aber die Menschen in den Gefühlen vereine. Im sozialen Leben beherrschen für seine Anschauungsweise die ökonomischen Formen das Leben der Menschen. Im Einzel-

menschen beherrscht die Form, das tierische Leben, das wahre Leben im vernünftigen Bewußtsein. Massenzusammenhänge haben die Gemeinschaften ersetzt, Menschenzusammenhänge, für die das Leben der einzelnen nicht in Frage kommt, die Lebensgemeinschaften verschiedenartiger Menschen. Das Formenwesen der Städte erschlägt das Leben auf dem Lande, die Technik zerstört die Kunst. Der Staat oder die Macht der Formen und der Formeln tötet die Gesellschaft, das staatliche Recht das natürliche Rechtsempfinden, die staatliche Erziehung als Formenzwang das natürliche unendlich mannigfaltige Leben der Kinder, die Theologie die Religion usw.

Kurz, Tolstoj stellt sich unbedingt auf den Standpunkt des reinen Lebens — und lehnt die Formen ab.

„Leben“ und „Form“ sind bei ihm nicht etwa bloß Gesichtspunkte, sondern geradezu Weltprinzipien — und wenn man genau zusieht, so wird man finden, daß er zu ihnen genau so steht wie Cheltschizki zu „Christus“ und „Antichrist“.

Tolstoj vertritt wie Cheltschizki das „Nichtwiderstreben dem Übel“, aber Tolstoj lehnt das Widerstreben ab, weil er nicht in den Bereich der bloßen Form, der Gewalt, der Behandlung der Menschen als Formen und Objekte eintreten will, Cheltschizki lehnt das Widerstreben, das „Nichtleidenwollen“ ab, weil er nicht in die Wirkungsweise der Antichristen eintreten will.

In diesem krassen Dualismus: Christus — Antichrist bei Cheltschizki, Leben — Form bei Tolstoj scheinen mir ihre absolut verwerfenden Urteile über Kirche und Staat begründet zu sein.

Cheltschizki wollte keinen Anteil an der „Welt“ haben, Tolstoj wollte nur am „reinen Leben“ teilhaben. Der alte Tscheche übersah, daß — um in seiner Sprache zu reden — der Christus in die Welt eingetreten ist durch sein historisches Leben. Der moderne Russe, daß das vernünftige Leben in den Menschen zum Bewußtsein kommen muß — wieder in seiner Sprache gesprochen, in den Menschen, die doch durch ihren Leib der Welt angehören.

Sicherlich ist noch sehr wenig „Welt“ durchchristet, sicherlich sehr wenig Vernunft in der Welt verwirklicht, darin haben die beiden radikalen Reformatoren recht, aber ebenso sicher steht jeder einzelne von uns als Mensch in der Welt — und kann ihr nicht entfliehen wollen, ohne sie — im Sinne der Reformatoren gesprochen — dem Antichristen oder der Form zu überlassen.

Denn wir haben doch in ihrem Sinne die Aufgabe, die Taten des Christus über die Welt auszubreiten oder dem vernünftigen Leben einen Schauplatz zu verschaffen, also den Bereich des Christus oder des Lebens zu vergrößern. Und das auch in uns selbst, denn wir gehören auch zur Welt und zur Form. Wir müssen also der Welt

gegenüber Aktivität entfalten — jede Weltflucht ist dabei vom Übel, wäre „antichristlich“.

Weder Cheltschizki noch Tolstoj wollten bloße Zuschauer der Vorgänge ihrer Zeit sein. Und wenn sie auch sich dem Treiben ihrer Zeit nicht verschrieben, weil sie es für allzu antichristlich oder allzu lebensleer ansahen, so wollten sie doch in sie eingreifen in der Richtung nach mehr Christuswirksamkeit oder auch lebendigem Tun unter den Menschen.

Und nur darauf kann es ankommen, denn wir können weder die Welt abschaffen noch die Form als Prinzip aus der Welt schaffen.

* * *

Masaryk weist in seinem Geleitwort des „Netzes des Glaubens“ darauf hin, daß in Cheltschizkis Lehre von Nichtwidersetzen die richtige Erkenntnis liege, „daß im Mittelalter die Kirche und der Staat eine Einheit, oder mit anderen Worten eine Theokratie bildeten“, daß Cheltschizki von dieser Erkenntnis aus Kirche und Staat verworfen habe, da die Trennung beider Gewalten erst später aufgekommen sei.

Mir scheint diese Auffassung Masaryks gegenüber der lebendigen Kraft, mit der Cheltschizki für das Leben außerhalb von Kirche und Staat eintritt, nicht haltbar.

Cheltschizki sieht im Staat und in der römischen Kirche Organisationsprinzipien, die er als antichristlich ablehnt: sie beruhen nach ihm auf der Gewalt, auf der zwangsmäßigen Zusammenfassung der Menschen und mißachten die Willensfreiheit der Menschen: das hat Vogl auch auf S. XII deutlich gemacht.

Cheltschizki will völlig freien Spielraum für das gesamte geistige Leben des Menschen: geistiges Leben „staatlich“ zu organisieren ist ihm ebenso antichristlich wie es „kirchlich“ zu organisieren. Was wäre für ihn gewonnen mit der „Trennung“ von Kirche und Staat, wenn die „Kirche“ in sich das staatliche Prinzip der Organisation beibehalten würde. Denn das wirft er ja eben der „Kirche“ als Organisation vor, daß sie in sich selbst vom Staatsprinzip durchsetzt sei. Er stellt ja der „Kirche“ die Gemeinden, die christlichen Gemeinschaften des apostolischen Zeitalters gegenüber.

Man mag Kirche und Staat trennen so viel man will, die römische Kirche kann ihren inneren, zu ihrem Wesen gehörenden Staatscharakter doch nicht aufgeben.

Cheltschizki hat der Kirche und dem Staat gegenüber eine freie, eine brüderliche Organisation des geistigen Lebens, um nicht bloß zu sagen des religiösen Lebens, im Auge: und das kann man noch heute, bald ein halbes Jahrtausend nach der Abfassung der Schrift, aus ihr herauslesen.

Auch bei Leo Tolstoj kann man in aller Deutlichkeit sehen, daß es für ihn auf Trennung von Kirche und Staat allein nicht ange-

kommen wäre. Denn schon in seiner vorreformatorischen Zeit, anfangs der sechziger Jahre, hat er originelle pädagogische Versuche in Jasnaja Poljana und in seinem Kreise unternommen, die sich völlig auf freien, staatsfreien Boden stellten. Und in seinen pädagogischen Schriften, die in zwei Bänden in der Übersetzung von Otto Buek in der von Raphael Löwenfeld veranstalteten Ausgabe der Werke Tolstoj's erschienen sind (Eugen Diederichs, Jena 1907), hat er sich gründlich und radikal für die „freie Schule“ ausgesprochen. Und bei dieser Anschauung, daß Bildung nur auf dem Boden der Freiheit gedeihe, ist Tolstoj auch lebenslang geblieben.

Und daß auch Cheltschizki Freiheit des geistigen Lebens von jedem Zwange, von jedem staatlichen Eingriff aus dem Gesetz Christi heraus fordert oder sagen wir, daß diese Forderung der natürliche Ausdruck seiner ganzen Lebenshaltung ist, das zeigt die Entwicklung, die die Keime seines Lebenswerkes in seinen geistigen Nachkommen, den böhmischen Brüdern und in Comenius (Komensky) durch die Jahrhunderte genommen haben.

Kleist, der Deutsche.

Von Eva Wernick.



Weniger aus einer neuerstandenen edlen Leidenschaft für historische und psychologische Gerechtigkeit als aus ur-eigenen geistigen Nöten der Gegenwart, aus dem nicht weniger edlen Drange nach kulturellem Selbstverständnis, nach Selbsterläuterung und Selbstläuterung, nach Festigung, Erfüllung und Überhöhung der eigenen Seele stehen wir jetzt mitten in einer Nietzsche- und Kleist-Renaissance. Und das heißt zugleich: in einer Revolution des Schauens, Durchschauens und Wertens in geistigen und allgemein-menschlichen Angelegenheiten.

Die — so wohlgelungene — Drehung und Ausweitung des geistig-seelischen Horizontes, die Verfeinerung des psychologischen Spürsinnens, die bis dahin unerreicht umfassende und tiefe seelendurchdringende Begabung des Nachfühlers und Verstehens, die großartige gestaltschaffende Bild- und Bildungskraft, die stoffbezwingende und gehaltmächtige Energie, wie sie sich (im Gefolge von Nietzsche selbst, dann von Dilthey, Simmel, und in der Nachbarschaft von Ernst Troeltsch, Eduard Spranger u. a.) in den meisterhaften Leistungen von Ernst Cassirer, Gundolf, Bertram, Stefan Zweig kundtun, ehrt nicht nur diese Meister der Seelenkunde und des Seelenkundens, sondern auch uns.

Uns und unsere Zeit: sofern wir sie erkennen und anerkennen. Sofern wir uns willig auf ihre Höhe führen lassen, mit ihrem Blicke sehen lernen, auf ihrem Wege weiter voran gehen. Sofern wir bereit

sind, durch sie und mit ihnen die Last des Unrechts und des Frevels abzutun und abzutragen, mit der sich Mit- und Nachwelt den beiden Kämpfern um die Seelenformung des Deutschen gegenüber allzu schwer beladen hat.

Was den Lebenden zu ihrer Qual verweigert wurde, kann den Toten nicht mehr gegeben werden. Das Leid ihres Schicksals, das Verhängnis ihres Daseins ist unheilbar; ihr Untergang unwiderruflich; die Schmach der Mitschuldigen untilgbar.

Einzige Sühne, letzter Liebesdienst, erste Gewissenspflicht bleibt: das entweihte und überdeckte Bild ihrer Seele zu reinigen und der eingeborenen Leuchtkraft des Genius wieder Freiheit zu schaffen. So nur helfen wir ihnen noch — mehr aber noch uns selbst, die wir auf der Suche nach den ewigen Gütern sind, und denen, die da kommen werden, um Rechenschaft und Führer zu fordern. —

Was Bertram¹⁾, der Gestalter des „Mythos Nietzsche“, vorerst über Kleist gibt, ist ein Umriß und Ausschnitt, bedingt und begrenzt durch den Anlaß. — Die Grundzüge dieser Seele und ihres Geschicks werden angedeutet. Der von jeher gegebenen, tragisch notwendigen, schlechthin unversöhnlichen Spannung, dem Unverhältnis und Mißverständnis zwischen dem genialen Individuum und der Zeitgenossenschaft ist auch Kleist unterworfen. Auch er versinnlicht das ewige Verhängnis des Ausgezeichnet-Gezeichneten, die Tragödie des luciferischen Dämons: rettungslose Einsamkeit, prädestinierte Verbannung in sich selbst, absolute „Unmittelbarkeit“ der genialen Seele, die allein ihrer „inneren Vorschrift“ folgt und unentziehbar folgen muß. Zwischen ihm und dem Außen ist Fremdheit und Ferne, unfaßlich-beziehungsloses Anderssein, vollkommene Verschlossenheit und Vertrauenslosigkeit. Versuche der Annäherung sind immer Mißgriffe und Mißerfolge, unter Umständen selbst Frevel, und werden je nach dem Grade mit Ablehnung, Widerstand, gefährdender Feindschaft bestraft.

Kleist war kein Mensch, der die Not seiner Besonderheit und Vereinzelung mit dem Erfassen ihrer Notwendigkeit, ihrer fatalistischen Logik hätte befrieden und verklären können. Es war ihm nicht gegeben, (wie Nietzsche) zu vorsätzlich errungener, liebend-gütiger Bejahung des unvermeidlich Auferlegten, zur leidüberlegenen amor fati zu gelangen. Er konnte nicht (wie Hölderlin) in die zarte Reinheit und unverletzliche Schönheit einer idealen Traumwelt entfliehen. Er konnte sich weder (wie Schopenhauer) im rachsüchtig monologisierenden Groll aus gesichertem Abseits Genugtuung verschaffen, noch war er dazu angelegt, (wie Augustinus) die Unruhe seines heimatlosen Herzens mit dem gläubigen Sichverströmen in die Liebe Gottes zu erlösen.

¹⁾ Bertram, Ernst. „Heinrich von Kleist“ (Eine Rede). Verlag Friedrich Cohn; Bonn 1925; 31 S.; geh. 1,50 Mark.

Kleist war ein Mensch von unerhörter Überspannung der Leidenschaften, von gewaltigen und gewalttätigen Energien. Ein heldischer, ein kriegerischer Geist. Ein Mensch napoleonischen Gepräges. Er suchte — darum war seine Einsamkeit nicht nur ein persönliches Leid, sondern ein Verhängnis, das ihn in seinem eigentlichen Wesen entwurzelte und verneinte — Aufgabe und Gegner in der ihm verschlossenen Welt. Er wollte die Tat; verzehrte sich vor Werkdrang, Ehrgeiz, Ruhmsucht; brauchte die Gesellschaft; forderte sie heraus. Zerriß sich im Leerlauf seiner Kräfte; kehrte die ungenutzten Energien gegen sich selbst fast bis zur Zerstörung. Wird erst wieder Herr über sich, als sie sich endlich nach außen sammeln dürfen, als sie Richtung finden auf den ebenbürtigen, nun maßlos und elementar gehaßten Feind: auf Napoleon und die Fremdherrschaft im Vaterlande.

Kleist hat nun Ziel und Sinn seiner Existenz gefaßt. Aber gewinnen kann er sie nicht.

Sein Volk, das geniefremde Außen, versagt sich, verwirft ihn, geht über ihn weg. Der Kampf ist verloren; der oftmals und nun endgültig Besiegte zerbricht sich selbst. —

Kleist symbolisiert auch die Tragödie einer Seite deutschen Wesens: des Wanderers und Suchers, des Versuchenden und Versuchers in Welt und Überwelt, des heimatlos Heimweggetriebenen, immer wieder Fragenden und Fragwürdigen, an Zweifel und Verzweiflung ohne Ausweg Überlieferten. Der, in sich zerrissen, in viele unvereinbare Parteiungen der Seelenkräfte zerspalten, unaufhörlich bewegt, niemals mit sich zu Ende kommt. Der in rastlosem Wechselspiel der inneren Triebmächte von der Fülle in die Ohnmacht, vom Sieg in den Untergang und wieder zurückschwingt: von hoher Spannung der Kräfte in verzagteste Ermattung; von glanzvollem Rausch und Aufschwung unüberbietbarer Beglücktheit in elendeste Armut des Gemüts; von gläubig-seligem Gestilltheit in peinvoll gehetzten Unfrieden; von herrisch-herrlichem Stolz und bezwingender Gewalt über sich selbst in die zucht- und hemmungsloseste Anarchie der Seele; von der Höhe gebieterisch-selbstbewußten Trotzes auf die eigene Gewaltenfülle in den Abgrund würdelosen Kleinmutes, krankhaft besessener Selbstzerstörung.

Und nicht zuletzt versinnlicht er die deutsche Tragik der vergeblichen Anstrengung, des verschwendeten Opfers, „des großen heldischen Umsonst aller nordischen Tat“, „den ewigen Gotenuntergang germanischen Wesens“, wie B. es nennt. — Am Schluß von Kampf und Leistung dieses im Ringen um sein Ziel gescheiterten Lebens steht: Es ist nicht vollbracht!

Aber in das unerfüllte Vorläufige und unbegnadete Vorläufertum des abgeschlossenen Schicksals kommt ein Sinn und eine Erlösung, eine Rechtfertigung und Heiligung doch noch hinein: aus ihm schlägt die Flamme, an der sich die Zukunft entzündete.

Ihm, der die Schlachten seiner Zeit schon vorweg sinnlos in sich durchlitten hatte, wird nachträglich durch die Befreiungssiege bestätigt, daß sein höchster Wille der von Gott gewollte und endlich auch gesegnete war. —

Wir nehmen Bertrams Schrift als ein schönes Versprechen zukünftiger umfassender Leistung, ein Versprechen, dessen Einlösung ein Glück für uns bedeuten könnte.

Persönlichkeit und Genuß.

Von Toni Harten-Hoенcke.



or mir liegt ein Aufruf an die deutschen Männer und Frauen. Der Aufruf kommt vom Bund deutscher Tabakgegner, Ortsgruppe Leipzig, durch den man zugleich vom 4. Internationalen Tabakgegnerkongreß (19.—21. Juli 1924) in Graz erfährt.

Ich hatte wohl von den Fortschritten gehört, die die Antitabakbewegung in Nordamerika gemacht hat, war aber erstaunt über den Umfang deutscher und österreichischer Bestrebungen, der sich durch die übersandten Drucksachen enthüllt. In den Vereinigten Staaten spricht man allen Ernstes von einem nationalen Tabakverbot, das langsam aber sicher dem nationalen Alkoholverbot folgen werde. Es ist allerdings unmöglich festzustellen, ob und wieviel nationaler Wille hinter dieser Rede steckt. In Amerika weiß man nie, wohin die Volksstimmung schlägt. Sie kann ganz plötzlich durch eine mächtige Interessengruppe derart entfacht werden, daß sie zur ungeahnt schnellen Tat wird, wie es z. B. das nationale Alkoholverbot beweist, das schließlich dem Land selbst als eine, für weite Kreise unliebsame Überraschung kam.

Wie in Amerika laufen die Dinge bei uns nicht. Das sieht man auch an der Entwicklung der Abstinenz-Bewegung. Unser Volk hat gute und weniger gute Hemmungen gegen den Radikalismus jeglicher Art. Es hat zu viele Eigenbrödler und ist in sich zu uneinig, um sich schnell und heftig nach einer bestimmten Seite hin zu neigen. Es denkt auch zu gründlich nach und hält am Alten so lange zähe fest, bis sich das Neue erprobt hat.

Ein Volksleben ohne Alkohol und ohne Tabak — oder ähnlich wirkende Genußmittel —: das wäre allerdings etwas noch nie in der Menschengeschichte Dagewesenes. Irgendwelche starken Getränke, irgend etwas zum Kauen, Schnupfen, Einatmen, was dem Zweck des Tabaks nahe kommt, findet die Forschung wohl bei den tiefsten wie bei den höchstentwickeltesten Rassen.

Und nun soll dieses Alte, Uralte radikal ausgerottet werden?

Den Alkohol- und Tabakgegnern gesellen sich die Vegetarier zu, die den Fleischgenuß als ebenso unrein und gesundheitsschädlich verdammen wie die andern den Tabak und den Alkohol. Als weitere Gegenstände der Abstinenz kommen Kaffee und Tee hinzu. Und wer weiß, was im Laufe der Zeit sonst noch als lebensgefährlich entdeckt wird!

Muß sich der nachdenkliche deutsche Mensch nicht doch bei dieser Ansammlung von „Antis“ fragen: ist das alles wirklich berechtigt? Und wenn der eine dem anderen die Berechtigung seiner Antibewegung abstreitet —: was bleibt für den abwägenden Vierten oder Fünften nach?

Große Philosophen und Lebenspraktiker haben immer wieder auf einen Satz hingewiesen und den auf jegliche Weise zu beweisen gesucht: „Jedes Ding ist das, wozu der Mensch es macht.“ Das haben alle etwas verschieden ausgedrückt. Aber da ist diese Erkenntnis und bricht sich immer mehr in der Allgemeinheit durch. Man wird aufmerksam auf Fälle wie kürzlich z.B. auf folgenden, daß ein Mensch in einem Kühlraum erfroren ist, obgleich dieser Kühlraum durch einen Defekt in der Einrichtung eine normale Temperatur hatte. Der Mensch wußte nichts von dem Defekt und starb an der Einbildung von Kälte. Und wir ziehen unsere Schlüsse daraus. Alles ist relativ und hängt von unsrer Einzel- oder einer Allgemeinvorstellung und -einbildung ab, selbst die Wirkungen von Tabak, Alkohol, Fleischnahrung, Kaffee, Tee, Hitze, Kälte usw. auf unsern Organismus! Unsre Einbildungskraft schuf die Genüsse und die entsetzlichen Folgen, die dann scheinbar das Ding selber hervorruft. Massenhypnose stempelt Alkohol und Tabak zu dem, was sie jetzt sind. Schaffen wir die Mittel fort, so haben wir doch damit das, was sie zu dem machten, was sie sind, nicht aus der Welt geschafft. Unsre Einbildungskraft wird sich andere Dinge nehmen und sie mit Eigenschaften begaben, die die gewünschte Wirkung erzeugen. Ist es nicht Alkohol, so ist es Opium, wenn nicht Opium, so etwas anderes „Neuentdecktes“ vielleicht. Sobald unser Wunsch und Wille davon abläßt, Rausch- und Betäubungsmittel hervorzurufen, sobald unsre Vorstellungen und unsre Einbildungskraft sich auf etwas anderes richten, um im Leben Freude und Genuß, Linderung und Hilfe zu gewinnen, werden wir alles, was schädlich ist, von selbst verlieren. Wenn wir erst ganz deutlich erkennen, daß es in unserer geistigen Macht liegt, uns Freude ohne böse seelische und körperliche Folgen zu schaffen, wird es auch möglich sein, Wunsch und Wille danach umzustellen. Was bedeutet denn Alkohol anders als das Mittel, sich einen Genuß zu verschaffen, den Genuß eines gutschmeckenden Getränks, einer gehobenen Stimmung, und der Tabak den Genuß eines bestimmten angenehmen Geschmacks und Gefühls und einer behag-

lichen Gemütsverfassung. Wozu aber uns mit Unmengen solcher Mittel anfüllen und verräuchern, wenn diese Mittel an sich gar nicht zum Zweck nötig sind? Selbst der einfachste Mensch wird lieber den Genuß ohne böse Wirkungen als mit solchen Folgen nehmen. Und warum sogar Alkohol und Tabak meiden, wenn ihre bösen Folgen ebensogut als Einbildung erkannt werden wie ihre Reize? Selbst wenn man sie weiter genösse, würden sie ja so wenig schaden können wie reines Brunnenwasser und Rosenduft! Tatsächlich arbeitet ja die Einbildungskraft bei Alkohol und Tabak (um nur diese beiden festzuhalten) schon nach solcher entgegengesetzten Richtung hin, wenn z. B. der Arzt den Alkohol als Heilmittel verwendet oder wenn Tabaksrauch und Tabakslauge gegen allerlei Schädlinge gebraucht und dadurch zum Wohltäter für uns werden. Da könnte nun die Quantitätsfrage aufkommen. Aber auch Quantitäten gehören zu dem Relativsten, was es gibt. Der Maßstab muß allemal geistig geschaffen werden. Und auf das Maß aller Dinge kommt es dann allerdings letzten Endes immer an. Deshalb kann man auch, wenn man den vorliegenden Fragen wirklich auf den Grund geht, nicht Abstinenzler, sondern nur Temperenzler sein. Wer geistig das Maß findet, kann nirgends Schaden erleiden. Ihm müssen tatsächlich alle Dinge zum Besten dienen. Ihm wird das Glas Wein oder die Zigarette genau so zur ungetrübten Lebensfreude gereichen, wie ein Trunk Wasser am Quell oder ein Strauß Maiglöckchen auf dem Tisch. Er wird auch alle vier entbehren können und noch reich genug an den anderen Genüssen einer unendlich reichen Welt sein.

Was wäre also die einzig notwendige und den wirklichen Grund jedes Übels treffende Bewegung? Diejenige, die unsre Vorstellungswelt, unsre Einbildungskraft von Gefahren für unser Leben und Wohlbefinden befreien würde. Eine geistige Sanierung, die sicherer wirken würde, als alle Aufklärung und alles Gesetz gegen einzelne materielle Dinge. Daß wir eine Volksaufklärung in diesem Sinne treiben werden, ist sicher, und in gar nicht ferner Zeit.

Die Frage ist heute nur die, ob es nicht praktisch ist, vorläufig noch dem augenblicklichsten, dringendsten Schaden abzuwehren. Und von diesem Gesichtspunkte aus darf gewiß keiner an dem tapferen, von hohen sittlichen und ästhetischen Gesichtspunkten ausgehenden Streben der verschiedenen Anti-Bewegungen vorübergehen. Selbst überzeugte Nur-Temperenzler sollten sich mit den Abstinenzlern — solange sie nicht unduldsam werden und nach dem Gesetz rufen — schon aus dem Grunde vertragen, weil sie wie ein kräftiger Sauerteig in einer trägen Masse wirken, die auch die Mäßigkeits-Anhänger mit heiligstem Ernst und Eifer zu bewegen und zu wandeln trachten. Jeder natürlich empfindende Mensch wird schon aus Schönheitsgefühl den ätzenden Geruch der Kleider, des Haares und Bartes, der bei den Männern schließlich zum widerwärtigen Greisengeruch wird, ablehnen, ebenso

wie verräucherte Zimmer und alles, was sonst Häßliches, besonders mit Pfeifenrauchen zusammenhängt. Desgleichen eingequalmte Lokale. Vom Gesundheitsstandpunkt braucht man kein Wort zu verlieren. Die Ärzte haben da alle eine große ernste Pflicht zu erfüllen, auf jeden Fall die äußerste Beschränkung der Rauchgewohnheiten zu propagieren. Jeder, auch wenn er nicht gerade in den Bund der Tabakgegner eintritt und für absolute Enthaltensamkeit zu haben ist, sollte es sich doch als gebildeter Mensch, als Volkserzieher, als Mann und Frau mit gesundem Menschenverstand — und zuletzt, aber nicht am wenigsten als Deutscher wegen unserer wirtschaftlichen Not angelegen sein lassen, auf ein Rauchverbot in allen öffentlichen Lokalen, Büros, Bahnen usw. zu dringen und sich für ein möglichst geringes Maß von Tabaksverbrauch einzusetzen, wo immer es sei. Daß die Frauen dabei als Führerinnen im sittlichen Leben vorangehen, werden ihnen hoffentlich die Männer als Hüter völkischer Wohlfahrt auf wirtschaftlichem und gesundheitlichem Gebiet streitig machen.

K. W. F. Solger und die romantische Idee.

Von Dr. Rudolf Odebrecht.



Die romantische Sehnsucht nach dem Wunderland des Schönen, das träumerische Ausschauen nach dem Ewigen und Göttlichen, welches sich gestaltend in die empfängliche Seele senkt und die Geister von der dünnen Weide des Rationalismus fort in die heilige Dämmerung mystischer Phantasie lockt, ringt in den ästhetischen Betrachtungen des halb vergessenen Philosophen Solger¹⁾ nach begrifflicher Formung. Er gehört zu der Reihe seltener Persönlichkeiten, deren vornehme Natur jeder Vulgarität abhold war und in stiller philosophischer Besinnung ihr Genügen fand. Seine große Bescheidenheit hinderte ihn, auf die Ori-

¹⁾ Karl Wilhelm Ferdinand Solger wurde am 27. November 1780 zu Schwedt geboren, studierte in Halle Jura und hörte daneben die Vorlesungen des großen Philosophen F. A. Wolf. 1803 ließ er sich in Berlin bei der Kriegs- und Domänenkammer anstellen, während er daneben seine philologischen und philosophischen Studien fortsetzte. 1809 finden wir ihn lehrend an der Universität Frankfurt, 1810 wird er an die eben gegründete Universität Berlin berufen. Am 25. Oktober 1819 verschied er an einer Halsentzündung. Hagen, der große Germanist, Raumer, der berühmte Historiker und Tieck waren ihm eng befreundet. Die beiden letzteren besorgten seinen Nachlaß und gaben Solgers Tagebücher und Briefwechsel heraus, wodurch wir einen tiefen Einblick in des Philosophen Charakter und Lebensverhältnisse gewinnen.

ginalität seiner Gedanken aufmerksam zu machen, und der kleine Kreis seiner Anhänger stand zu sehr unter dem Schatten der Titanen, als daß der nachdrückliche Hinweis auf diese Originalität gelingen konnte.

So spielt Solger in literatur- und geistesgeschichtlicher Forschung nur die Rolle eines Epigonen. Seine Lebensarbeit, die aus dem Boden der romantischen Bewegung emporwuchs und fast ausschließlich der Gestaltung und metaphysischen Vertiefung der romantischen Idee gewidmet war, wird noch immer gering geachtet gegenüber den lauten Bekenntnissen literarischer Tagesgrößen jener Zeit. Wer indessen die Romantik nicht bloß als Etikette für eine zeitlich bedingte literarische Coterie faßt, sondern die in ihr liegende Idee metaphysisch zu begreifen sucht, wird sich nicht begnügen können, ihr Wesen aus den zum Teil stark divergierenden und problematischen Leistungen ihrer Wortführer oder aus den rhapsodischen Bemerkungen ihrer Schrittmacher zu erfassen; er muß an der Stelle schürfen, wo unter Tag die Goldader der Idee entgeleuchtet.

Solger vereinte das Pathos romantischer Ergriffenheit mit philosophisch geschulter Bedachtsamkeit in einer so glücklichen Weise, daß wir ihn recht eigentlich als den Systematiker der romantischen Idee anzusehen haben. Wenn uns auch der Flug seiner Gedanken durch den Strahlenkranz der Lehre Fichtes führt, wenn sich auch vielerlei Anregungen platonischer und spinozistischer Färbung finden, und wir auch Schellings Gedanken hier und da in neuer Verknüpfung erblicken, so werden doch alle diese Bestandteile von einem schöpferischen Geist zu organischer Einheit verschmolzen, und vermögen das Gefüge des Ganzen, dessen Ansätze sich bereits in den Tagebuchblättern des Zwanzigjährigen finden, in keiner Weise zu stören. Eine Reihe günstiger Umstände traf zusammen, um den Grad der Empfindsamkeit für das Zeitproblem in ihm zu einer Höhe zu steigern, die eine fast unfehlbare Sicherheit in der kritischen Beurteilung künstlerischer Leistungen zur Folge hatte. Sein tiefes religiöses Erleben steht an entrückender Kraft dem inbrünstigen Gottsuchertum eines Novalis in nichts nach; seine schwärmerische Verehrung der antiken Kunst und Philosophie stellt ihn in Hölderlins Nähe.

Ebenso elementar ist aber auch seine unüberwindliche Abneigung gegen jede Art von Kosmopolitismus, der noch Aug. Wilh. Schlegel und mit ihm der frühe Teil der Romantik zugetan war. Ihr gegenüber betont er in seiner gesunden, jeder unklaren Deutschtümelei abholden Art den nationalen „durch das notwendige Bewußtsein eines ganzen Volkes“ bedingten Charakter des Kunstschaffens. Mit der gesamten Tendenz der Romantik vereint ihn die entschiedene Abweisung des „intellektuellen Schematismus“, worin er die Philosophie seit Descartes für befangen hält, und die Betonung der Mystik subjektiven Gott-erlebens. Aber auch hier weiß seine wissenschaftliche Bedachtsam-

keit Grenzen zu stecken und poetische Überschwänglichkeiten ebenso wie theosophische Verschwommenheiten abzulehnen.

Die allgemeine Anlage und Neigung würde allein schon Rechtfertigung genug sein, in Solgers System die folgerechte Ausbildung der philosophischen Idee des Romantischen zu suchen. Immerhin könnte seine literarhistorische Ignorierung doch noch damit begründet werden, daß sein Einfluß auf die Ausgestaltung der romantischen Stilperiode, verglichen mit den Bemühungen Schlegels, nur gering gewesen sei. Doch auch das trifft nur insofern zu, als es Solgers Grundwesen, „dem Adel seiner Seele, der festen Rechtlichkeit seines Charakters“ — nach den Worten Raumers, — durchaus zuwider war, die Lärmtrommel eines Tagespropheten zu rühren und im Schlegelschen Sataneskenstil Proselytenmacherei zu treiben. Jedenfalls ist ihm eine maßgebende Einwirkung auf den Bildungsprozeß des poetischen Schaffens von Ludwig Tieck nicht abzusprechen, wie sich denn auch umgekehrt von dieser Seite aus für Solger neue Möglichkeiten synthetischer Formung boten. Der zwischen beiden Männern geführte Briefwechsel legt ein beredtes Zeugnis davon ab, wie groß die gegenseitige Hochachtung war, und welchen Gewinn besonders der Dichter aus dem besonnenen Urteil seines von ihm bis zur Schwärmerei verehrten Freundes zu ziehen glaubte. „Ich traue Ihrem Urteil über Kunst, vorzüglich über Poesie, fast unbedingt,“ schreibt Tieck, „jedes Wort von Ihnen ist mir wichtig (da ich so manchen Stimmführer gar nicht einmal anhören möchte), weil Sie eben immer das Lebendige, das Erlebte aussprechen wollen.“

Indessen wollen wir über Solgers literarhistorische Bedeutung nicht rechten. Schwerlich vermochte Tieck den abstrakten Gedankengängen seines philosophischen Freundes zu folgen, schwerlich auch dürften dem Philosophen Zerbino, Genoveva und Fortunat als vollwertige Verkörperungen seiner ästhetischen Ideen gegolten haben, wäre nicht die Objektivität seines Urteils durch zunehmende Vereinsamung, Krankheit und Verbitterung über die laue Aufnahme seiner Schriften getrübt worden. An Schlegels glitzernden Fragmenten gemessen, war Solgers langatmige Dialogform, in der alle Gedanken zu Ende gedacht wurden, zu schwerfällig, um der nach Unerhörtem ausspähenden Jugend die Pfeile zu spitzen, mit denen sie dem Gespenst des nicolaitischen Aufklärichts den Garaus machen konnte.

Es mag also zugegeben werden, daß das Verständnis für das literarische Gefüge jener Epoche auch ohne die Persönlichkeit Solgers zu erlangen sei. Gehen wir aber in der Würdigung der neuen Geisteshaltung nur soweit, daß wir ihre Vitalität auf eine gemeinsame metaphysische Evolution der Seelen zurückführen, so verlassen die auf den Tag gestimmten Intermezzis der Gebrüder Schlegel vor dem hohen Ernst, mit dem sich Solger zur Durchdringung des Problems anschickte. Er sah das Romantische als Idee, wie sie in historischer Gestalt in

die Wirklichkeit tritt und würdigte die Künstler als die Momente, „in denen sich der künstlerische Geist einer Zeit offenbart.“¹⁾

In dieser Eigenschaft als Sachwalter des metaphysischen Gehaltes der Idee finden wir Solger sogar mitunter im Gegensatz zu Anschauungen, welche das Problem zu verzerren drohten. Man spricht von einem Monismus der Romantik²⁾ und weist damit auf das schwärmerische Naturgefühl jener Zeit, auf das vielfach zutagetretende Bestreben hin, Natur und Kunst in eins zu setzen. Schelling nannte die Natur ein Gedicht, „das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt,“ verabsolutierte den Akt ästhetischen Produzierens in seiner Identitätslehre, machte Gott zum Weltgenie und sah im Universum das absolute „in ewiger Schönheit gebildete“ Kunstwerk. Damit wurde also der Unterschied zwischen Kunst und Wirklichkeit aufgehoben, das Schöne objektiviert, und das schöpferische Individuum ausgeschaltet. Solche Ansichten, die die Freiheit des empirischen Subjekts notwendig einschränkten, traten als Nebenerscheinungen des großen geistigen Gärungsprozesses auf, sie vertrugen sich aber nicht eigentlich mit den Grundtendenzen der Bewegung, die in der Abwendung vom Irdischen und in der Betonung der bis zur schrankenlosen Willkür gesteigerten schöpferischen Freiheit des Ich ihre treibende Motive besaß. In Übereinstimmung mit Schiller, für den „in der Wirklichkeit keine rein ästhetische Wirkung anzutreffen ist,“ erklärt Solger, daß die „gemeine Natur“ nicht Gegenstand der Kunst sein, und „die Idee des Schönen nur vom Standpunkte des Bewußtseins, nicht aber in der Natur erkannt werden“ könne.³⁾

Künstlerisches Bewußtsein und Kunstwerk sind ihm die beiden notwendigen Bestandteile, sind das „Absolute“ der Kunst; einseitige Betonung von ästhetischer Gegenständlichkeit hält er für ebenso verkehrt, wie einseitigen Subjektivismus. Das schöpferische Produkt ist zwar Objekt, es darf aber nicht als bloßes Objekt betrachtet werden, es muß stets Element unseres Bewußtseins bleiben, muß an eine innere Bedeutung geknüpft sein, hinter der wir etwas Verborgenes und geheimnisvoll Verschwiegenes ahnen. So also wird aus dem transzendenten Enthaltensein des Unendlichen im Endlichen, wie es sich bei Schelling findet, ein Immanenzproblem, in dem die Schönheit aus ihrer ontischen Starrheit gelöst wird und sich zu einer psychischen Angelegenheit formt. Schöpferische Phantasie und Schönheit werden einander gleichgesetzt und als Vermögen eines höheren Wahrnehmens gedeutet, als eine Fähigkeit, durch Zerlegung und Wiedervereinigung des künstlerischen Gedankens „die Idee in Wirklichkeit zu verwandeln“.

¹⁾ Solger's Vorlesungen über Ästhetik. W. Heyse. Lpz. 1829. S. 120.

²⁾ cf. O. Walzel. Deutsche Romantik. Lpzg. 1923. Bd. I. S. 54 ff.

³⁾ Solger, a. a. O. S. 76.

Die Keime zu diesen Gedanken sind sicherlich in Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ zu suchen. Auch hier wird dem Dichtungsvermögen des genialen Künstlers jenes „wunderbare Vermögen“ der produktiven Einbildungskraft zugeschrieben, die Vereinbarung zweier Gegensätze, der bewußtlosen und bewußten Tätigkeit im Ich zu leisten. Die Problemstellung bei Schelling war indessen nicht ausschließlich ästhetisch, sondern metaphysisch orientiert. Ihm lag an der Frage, wie durch das Genie das Rätsel „der Odyssee des Geistes“ enthüllt, wie durch das Kunstwerk „die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt.“¹⁾ Schellings produzierende Einbildungskraft stimmt, wenn wir ihr metaphysisches Gewand abstreifen, mit dem von Kant als „Geist“ bezeichneten „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“, mit jenem Zusammenspiel der Einbildungskraft mit der allgemeinen Gesetzlichkeit des Verstandes überein und gelangt nicht zu einer scharfen Differenzierung der Teilprobleme; wie denn auch Solger bei Schelling einen „Mangel dialektischer Ausbildung“ feststellt und die Indifferenz des Bewußten und Unbewußten in der intellektuellen Anschauung als rein formalistisch ablehnt.

Solgers Gedanke, das Kunstwerk als Akt zu fassen, die Bedeutung des Ästhetischen auf die vom Objekt nicht abzulösende Aktivität des schöpferischen Erlebnisses zu legen, mag an Ideen Fichtes anklingen, hat aber im übrigen mit jenem System, in dem das Ästhetische so gut wie keinen Platz hatte, wenig zu tun. Hier liegt der erste bedeutsame Versuch einer Strukturanalyse des ästhetischen Erlebnisses vor. Die Frage, wie sich aus der empirischen Daseinsform die künstlerische Wirkungsform, man könnte im phänomenologischen Sinne sagen, die ästhetische Intentionalität, gestaltet, wird dahin beantwortet, daß es des Hinzutretens der schöpferischen Individualität bedarf, die das Gegebene als Besonderung erlebt, die aber im Gegensatz zum unkünstlerischen Menschen nicht in diesem Zustand der Rezeptivität verharret, sondern in dem Urgrund eigener Schaffenskraft nach dem festen Punkt sucht, von dem aus die stimmungsdurchtränkte Aktivität den neuen Gegenstand, den Gegenstand der inneren Form als Symbol oder Allegorie herausstellt. Die Erkenntnis, daß das Objekt nur als stimmungsentonierender Faktor in Betracht kommt, daß es in seiner empirischen Gegebenheit in das Nichts des Bewußtseins versinken muß, um unter dem Einfluß genialer Intuition als Gegenstand des Kunstwerkes, worin der Urquell der metaphysischen Vibration des Ich offenbar wird, erhöhte Realität zu bekommen, und daß endlich diese ästhetische Realität erst durch Absage an die empirische Realität erlangt wird, diese Erkenntnis ist dem künstlerischen Geiste eines Solger mit aller Evidenz offenbar geworden.

¹⁾ Schellings Werke. Lpzg. 1907. Bd. II. S. 302.

Die Überzeugung der im Kunstwerk sich manifestierenden psychischen Tätigkeit hat sich bei Solger frühzeitig zu einer Denknötwendigkeit entwickelt, und wird von ihm auf sein eigenes philosophisches Bilden und Schaffen übertragen. Es entspringt keiner zufälligen Absonderlichkeit, daß sich bei ihm die Vorliebe für den Dialog findet, daß besonders in seinem Hauptwerke „Erwin“ die Gesprächsform mit der größten Sorgfalt herausgearbeitet ist. Das Motiv hierfür in dem Ehrgeiz zu erblicken, der „Plato der Deutschen“ zu werden, wie Raumer meint, ließe sich aus der Gemütsart des Philosophen schwerlich rechtfertigen. Auch philosophische Systeme sind ihm künstlerische Gestaltungen, Manifestationen der Idee durch das subjektive Medium des Individuums, in deren notwendiger Einseitigkeit die Welt paradox und verschoben erscheinen muß, wenn wir ihre entelechetische Entfaltung als *forma formans* nicht in ihrer dialektischen Darstellung und Entwicklung aus der Individuation des subjektiven Geistes erleben.

Wir sehen hieraus mit Deutlichkeit, worin Solgers überragende Bedeutung in der Entwicklung des ästhetischen Problems im allgemeinen und in der Formulierung der metaphysischen Idee des Romantischen im besonderen liegt: es ist die Erkenntnis des Kunstwerkes als eines Bewußtseinsanliegens. Schillers statische „Freiheit in der Erscheinung“ wird ihm zu einer fluktuierenden „Befreiung von der Erscheinung“, zu einer Überwindung und Vernichtung des Wirklichen, sofern es nichts weiter als Objekt sein will. Die Schlegel blieben bei der Herausarbeitung des Gegensatzes: klassisch-romantisch trotz alles geistreichen Wetterleuchtens doch immer nur an der Oberfläche und glaubten, die Polarität mit dem Gegensatz: objektiv-subjektiv hinlänglich umschrieben zu haben. Setzte nun zwar Solger in nicht gerade glücklicher Wortprägung die Verbindung: symbolisch-allegorisch dagegen, so verband sich doch hiermit ein tiefer Sinn. Im schöpferischen Produkt des klassischen Künstlers hat sich die Tätigkeit der Idee gleichsam zur abgeschlossenen Gegenständlichkeit objektiviert; es steht in vollendeter Ruhe und gesetzmäßiger Harmonie vor uns und hat alle Spuren verwischt, die auf seine Geburt aus dem inneren Leben des gottbegnadeten Individuums hinweisen könnten. Gleich Indras Tochter hatte sich das Göttliche in uns gesenkt, um ihre Individuation zu erleben. Nun schwebt sie ins Kosmische empor, uns nur die Ahnung vom Ewigen zurücklassend. Wir aber schauen ihr resignierend nach und träumen von kaltefeierlicher Gottschönheit mit dem Dichter des Hyperion:

Ihr wandelt droben im Licht
 Auf weichem Boden, selige Genien!
 Glänzende Götterlüfte
 Rühren euch leicht,
 Wie die Finger der Künstlerin
 Heilige Saiten.

Das romantische Kunstwerk bleibt ewig Akt, ist immerwährendes Werden und Erzeugen, mystische Vermählung des Ewigen mit dem Individuellen und umgekehrt, Steigerung des Individuellen ins Ewige. In der apollinischen Zone des hellenischen Geistes wurde das Individuelle seines schöpferischen Dienstes entlassen und zurückgedrängt in die schicksalsmäßige Verwobenheit überpersönlichen Weltgeschehens. Aber mit diesem Bewußtsein von Ordnung und Geschehensharmonie verknüpft sich außer der Erstarrung zur absoluten Objektivität natürlich ein stark intellektuelles Element. Die Irrationalität des Individuellen ist ausgeschaltet, und an seine Stelle tritt die Typik des Formalen und Allgemeinen, die rational bis zu einem gewissen Grade beschreibbar ist und sich zur Not auch für den nacherleben läßt, der gewohnt ist, das Kunsterlebnis in idealisierender Verstandeshandlung, in generalisierender und abstrahierender Tätigkeit zu erblicken.

In der romantischen und im weiteren Sinne in der germanischen Kunst bleibt das Wirken der Idee durch das Individuelle immerfort sichtbar. Nichts ist Vollendung und Abschluß, alles ist Affekt und Streben, Setzung und Überwindung, Spiel zwischen Ruhe und Unruhe, kurz, Leben, aus der Einmaligkeit und Unbegreiflichkeit des Individuellen entsprossener göttlicher Funke. Diese Tiefe und Besonderung der Stimmungsfärbung, die aus dem gotischen Kunstwerk hervorbricht, die nicht zum Ausruhen „von der Qual der Relationen“ auffordert, wie es etwa Worringer nach dem Muster Schopenhauers als Aufgabe der Kunst denkt, sondern bei dem Betrachtenden gefühlsschöpferische Aktivität im höchsten Maße voraussetzt, das ist für Solger Sinn und Wesen des romantischen Kunstwerkes. Hier hilft kein Verstand der Verständigen, hier hilft nur mystische Gotttrunkenheit im heiligen Anschauen. Aus göttlicher Offenbarung stammt der ästhetische Genuß, in dessen Erleben sich das Ewige in uns vergegenwärtigt und sich durch unser Bewußtsein zu einem erscheinenden Leben gestaltet. Hier, wo sich göttliche Wirksamkeit mystisch äußert, ist das Kunstwerk nicht bloß Abbild des göttlichen Schaffens; es ist tatsächlich das, was es bedeutet; nicht Objekt, sondern Dynamis. „Gib dich der Mystik hin,“ läßt er Anselm dem Erwin zurufen, „welche unter den Hieroglyphen dieser Welt den göttlichen unbedingten und einfachen Sinn zu verstehen dich lehren wird.“

Welch tiefer Gegensatz zwischen diesen Worten und jener platten Bemerkung: „Meine Herren, ich fasse das Resultat unserer Betrachtungen kurz zusammen: Widmen Sie sich der Magie!“, womit Fr. Schlegel eine Reihe gequälter Vorlesungen mürrisch-eilig schloß, um gleich darauf — recht symbolisch — mit dem Kopf gegen einen Auditoriumspfeiler zu rennen!

Wahre Kunst ist für Solger Gottesdienst, und wahrer christlicher Gottesdienst „im Gesange heiliger Hymnen vor den Gemälden gött-

licher Handlungen, und umgeben von dem kühnen und die Seele zum Höchsten emporhebenden Bau des Gotteshauses“ ist absolute Kunst. Es würde zu weit führen, solchen Gedankengängen einer theologisierenden, doch nicht, wie Christian Weiße sie genannt hat, theosophischen Ästhetik nachzugehen. Es wäre auch ungerecht, dort nach logischen Unzulänglichkeiten zu suchen, wo sich Wackenroders heilige Flamme der Begeisterung mit tiefer deutscher Symbolik verbindet. Solgers Standpunkt erscheint jedenfalls hier in scharfem Gegensatz zu Schelling. Hatte jener das Universum als Kunstwerk in Gott gesetzt, so offenbart sich für Solger das Göttliche in der individuellen Seele als künstlerische Schaffenskraft.

Eine eingehendere Würdigung des von Solger scharf herausgearbeiteten Gegensatzes zwischen klassischer und romantischer Kunst würde natürlich Schillers Polarität: naiv-sentimental nicht umgehen können. Wir würden bei einer Vergleichung beider Reihen manches Verwandte, doch auch wieder entscheidende Abweichungen feststellen können. Anregungen sind auch von dieser Seite her unzweifelhaft in reichem Maße in Solgers System hinübergeflossen. Wenn bei Schiller der sentimentalische Dichter bei dem Versuch, „die Vorstellung der Einbildungskraft mit einer Vernunftidee zu vereinigen“, in ein Schwanken zwischen zwei Zuständen, in eine „Spannung des Gemüts“ gerät, wenn er, dem das naive Darinstehen im Gefühl nicht gegeben ist, doch dafür das Vermögen besitzt, seine Aktivität „zu jeder Größe“ anzu-spannen und zu erheben, so haben diese Gedanken mit Solgers energetischer Kunstauffassung vieles gemeinsam. Während aber Schiller das Sinnliche zum Ideal emporhebt und „allem, was er behandelt, den Körper auszieht“, will Solger umgekehrt die Idee in das Wirkliche mit seinem ganzen Mangel irdischen Soseins hineinziehen, um in dem Moment der Vernichtung der mystischen Offenbarung teilhaftig zu werden. Schillers Stoffverteilung steht hinter dem Werk, „das Gemüt des Zuschauers und Zuhörers muß völlig frei und unverletzt bleiben“; die tragische Vernichtung hat sich in der Brust des Künstlers vollzogen, das Werk selbst ist Verklärung und idealische Ruhe. Solger dagegen sieht in dem Werk die Hostie des künstlerischen Martyriums, das sich in jedem Nacherlebenden als Tod und Auferstehung wiederholen will. Auf Grund dieses Gegensatzes rügt Solger häufig die Idealisierung historischer Personen in Schillers Dramen und verlangt dagegen vom Dichter, daß er den historischen Gegenstand in seiner treuesten Wirklichkeit erfasse und mit der Idee durchdringe. Kleists „Prinz von Homburg“, wo „ein Mensch in jeder Bedeutung“ ins wirkliche, nichtidealisierte Leben gestellt wird, erschien ihm als das Ideal romantischen Kunstschaffens.

Hat uns nun der Philosoph den Blick in die Abgründigkeit des Problems geweitet, so drängt sich uns Irdischen in das Himmelauf-

jauchzen der störende Mißklang des Zweifels. Sollte es der Kunst wirklich gelingen, den Widerstreit zwischen Idealischem und Wirklichem zu lösen? Sollte das Wunder geschehen, das Ewige mit dem Endlichen zu verschwistern, sollte die überirdische Triebkraft des Schöpferischen aus der Seele des Künstlers als zarte Wunderblume hervorbrechen und in die Wirklichkeit hineinblühen? Wir kommen mit solchen Fragen zum Brennpunkt von Solgers Kunstphilosophie und zugleich zum meistumstrittenen Problem der romantischen Bewegung: der Lehre von der künstlerischen Ironie, die ohne Solgers Ausführungen niemals in ihrem Kerne begriffen werden kann.

Wird das in der Kunst sich offenbarende vollkommene Handeln der Idee in einem bestimmten Moment an die Stelle der Wirklichkeit gesetzt, so erkennen wir, „daß unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht.“¹⁾ Dadurch, daß der künstlerische Verstand die Idee in die Besonderheit hinüberträgt, und diese Besonderheit vor unserem Bewußtsein zu einem „undenkbaren Unding“ wird, ergreift uns unermeßliche Trauer, da wir „das Herrlichste durch sein notwendiges irdisches Dasein in das Nichts zerstreuen sehen.“ Diese resignierende Verfassung des Gemütes nennt Solger „Ironie“. Denn das Tragische ist es nicht allein, was unsere Seele im ästhetischen Moment durchleuchtet; es mischt sich hierhinein das Gefühl des Komischen, wenn wir den Sinn des Widerspruches auf uns wirken lassen, daß die unendliche Idee des Schönen überhaupt der Individuation unterworfen, daß das Unbedeutende des irdischen Seins, ja, die ganze Welt des Regelwidrigen, des Abnormen, zum Gefäß des Göttlichen gemacht werden soll. Eine katastrophale Peripetie spielt sich in dem künstlerischen Gemüt ab. Erfüllt und überwältigt von der Korona des in uns aufsteigenden Gestirns schien sich uns die Wirklichkeit zu verwandeln; ein Moment des Aufblitzens von Göttlichkeit gab Hoffnung, daß das Wunder geschehe. Doch vor dem irdischen Auge bleibt die Welt im grauen Alltagskleid bestehen, und die Begeisterung gebiert aus dem Gefühl der ins Nichts zerflatternden Erwartung das Lachen, daß es uns je einfallen konnte, den Abglanz des Ewigen, den wir eben erlebten, mit jener Nichtigkeit gleichsetzen zu wollen.

Solgers Ironie kommt dem in Tränen lachenden Humor Jean Pauls gleich, der das Einzelne nicht um seiner selbst willen trifft, der nicht verletzt oder tötet, der im Verlachten das Ganze und Allgemeine meint, wodurch sich die Idee nicht endgültig zerstört, sondern gleich einem Phönix „als eine geläuterte und reine Sehnsucht“ emporsteigt. Eine spottende Ironie würde mit ihrem ätzenden Gift nicht allein das Objekt

¹⁾ Solger. Vorlesungen. S. 242.

treffen, das uns immerhin gedient hatte, einen Schimmer vom Glanze der Ewigkeit aufzufangen; sie würde unser selbst spotten, würde die Begeisterung zunichte machen, die den Künstler zum Schaffen trieb. Es ist eine Ironie aus Begeisterung geboren, die Solger predigt, eine Ironie, die neuen Sehnsüchten Raum gibt. Und wenn wir uns auch bewußt werden, daß das Kunstwerk, das sich als das Wesentliche ausgab, eigentlich zur Nebensache herabsinkt, so ahnen wir doch hinter ihm die „Erscheinung eines Wesens“. Trotz des Bewußtseins der Nichtigkeit vollendet der wahre Künstler sein Werk mit der größten Liebe; er reflektiert nicht etwa schon vorher über den tragischen Ausgang des Unternehmens, wodurch der schöpferische Eros eine Trübung und Lähmung erföhre, sondern schafft unbekümmert um den Ausgang aus der Innerlichkeit seines Gefühlserlebnisses.

Ironie und Begeisterung! Man wird nicht einsehen, was diese beiden Stadien seelischer Zuständlichkeit miteinander zu tun haben, man wird nicht verstehen, wie sich hieraus das fundamentale Prinzip für eine Kunsttheorie entwickeln konnte, wenn man darin immer nur den fragwürdigen Versuch erblickt, Fichtes resignierenden Nihilismus ins Ästhetische zu übertragen. „Diese Selbstverleugnung“, so urteilt Kuno Fischer,¹⁾ „welche die Ironie des edlen Solger atmet, kann ein ästhetischer Augenblick sein, — aber man kann sie nicht zu einem ästhetischen Prinzip machen, ohne die ursprüngliche Bedingung des Schönen, nämlich den Einklang des Idealen und Sinnlichen zu zerstören. Solger versuchte die Selbstverleugnung, das Ich der Fichteschen Philosophie ästhetisch zu begreifen, und gewiß konnte er nur so das Rätsel des Schönen im Geiste seines Zeitalters lösen. — Solger wollte das Ideal in seiner Reinheit ästhetisch begründen, deshalb vermochte er das Schöne nur ironisch zu rechtfertigen. Was die Ironie damals die Tragödie des Schönen nannte, müssen wir heute eine erhabene Ohnmacht nennen.“

Dachte Solger, der das Urteil aussprach, Fichte hätte die Kunst konsequenterweise ganz aus seinem System hinauswerfen müssen²⁾, im Ernste an einen solchen Versuch?

Neben Fichtes Resignation des Nicht-Könnens steht die Forderung des Sollens. Denn die Tathandlung des Ich ist intellektuelle Anschauung des Tuns, ist die im Akt dieses schauenden Wissens immer von neuem bewußtwerdende Pflicht des Weiterschaffens, wodurch die Erfüllung als unendliche Aufgabe gesetzt ist. Das Prinzip also, welches im Mittelpunkt der Wissenschaftslehre steht, ist die unendliche „Wiederholbarkeit“. Sie gibt dem sittlichen Handeln des empirischen Ich Tröstung und Weihe, indem sie das Unfertige durch den Abglanz des Ideals adelt. Das Prinzip der Iteration, das mit aller Schärfe Kierkegaard zur

¹⁾ R. Fischer. *Diotima* (Die Idee des Schönen). Stuttg. 1852. S. 209.

²⁾ Solger. a. a. O. S. 40.

Abgrenzung der sittlichen gegenüber der ästhetischen Sphäre verwendet, ist absolut anästhetisch. Es wirkt tötend, wenn wir es zur Lösung des ästhetischen Problems verwenden wollen; denn das Grundwesen des Kunstwerkes ist seine Einmaligkeit und Einzigkeit. Solger hätte ein reiner Tor oder ein zweiter Herostrat sein müssen, wäre ihm die Ironie der absoluten Verneinung Endzweck seines Systems gewesen. Das Kunstwerk war ihm Tätigkeit, aber es war Tätigkeit in der schöpferischen Totalität eines Stimmungserlebnisses, die durch das Genie im Werke als Totalität der Form mitgesetzt war, während im pflichtbewußten Handeln die Totalität als transzendentes Urfaktum darüberschwebt und die Tat in ihrer Singularität zum Unwert stempelt. Das Kunstwerk ist stets absoluter Wert in sich, und es wäre grundfalsch, das Prinzip der Ironie, das sich Solger als Illusionszerstörung denkt, in der Bedeutung von Wertzerstörung und Wertwiederholung zu verstehen. Erst in der Erscheinung künstlerischen Epigontums, kanonartigen Nachbildens in Künstlerschulen stellt sich das Moment der Iteration ein und führt zur Kunstvernichtung. Fr. Schlegel suchte allerdings in seiner Weise einen Anschluß an Fichte, wenn er die romantische Poesie eine „progressive Universalpoesie“ nannte, deren Wesen ein fortgesetztes Werden, ein niemals vollendetes Streben und Schweben sei. Das war ein intellektualistisches Zugeständnis an die übernommene Lehre, die das Unfertige für etwas Werdendes nahm und übersah, daß allein durch die Geschlossenheit der Form die Totalität des Erlebnisses mitteilbar wird. Wenn Schlegel bei seinem Vergleich an die Entwicklung und Zuspitzung der Handlung, an all ihre krausen Wildlinge und Abzweigungen im Roman dachte, so verwechselte er Form und Stoff und vergaß, daß bei aller Unabgeschlossenheit der Handlung doch die Geschlossenheit der Form gefordert werden muß.

Die Ironie ist für Solger nichts Endgültiges, sie ist nur Mittel zum Zweck des künstlerischen Erlebnisses, des Innewerdens der Idee. Denn was sonst meint er mit dem Aufleuchten der Idee im Moment der Wirklichkeitszerstörung? Die Phantasie, in der die Idee wirksam ist, soll zunächst ganz Trieb sein. Der Trieb, die Rührung ist die „in die sinnliche Seite der Seele eintretende Idee“, damit „ein jedes Gefühl allumfassend werden und den ganzen Sinn des Menschen müsse ausfüllen können.“¹⁾ Solange es dem Künstler nur um das Werk als Objekt zu tun ist, bleibt er in der Sphäre des Interessanten, treibt Naturnachahmung und vereitelt die Offenbarung der Idee. Indem also die Idee als schöpferische Tätigkeit sich in die wirkliche Gestalt hineinsenkt, wird unser Gefühlserlebnis zur Totalität gesteigert. Aber die apperzipierte Daseinsform gilt für die aufkommende Stimmung nur als Entstehungsmotiv. Ihre Zufälligkeit führt zur seelischen Abwendung

¹⁾ Solger. Erwin. Tl. II. S. 225.

von ihr, zur Illusionszerstörung, und es bleibt allein die Wirkungsform als Repräsentant der inneren Versenkung übrig.

Hier weht uns nicht Fichtes, hier weht uns Schillers Geist erfrischend entgegen, der den Schein vom Wesen zurücknimmt. „Darin also besteht das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt; und je imposanter, anmaßender, verführerischer der Stoff an sich selbst ist, je eigenmächtiger derselbe mit seiner Wirkung sich vordrängt, oder je mehr der Betrachter geneigt ist, sich unmittelbar mit dem Stoff einzulassen, desto triumphierender ist die Kunst, welche jenen zurückzwingt und über diesen die Herrschaft behauptet.“

Das sind Solgers Gedanken, in Schillers klassisches Klima übertragen. Triumphierende Kunst ist Kunst der Überwindung, und es ist lediglich die Wirkung romantisch-gefühlsmäßiger Akzentverschiebung, wenn das Ironische oder Tragische, das Humoristische oder Sehnsüchtige zur ästhetischen Dominante wird. Eine entschiedene Verkenning der tiefen Grundgedanken Solgers scheint es mir also zu bedeuten, wenn man, wie es Hegel und mit ihm Fr. Th. Vischer tut, in seiner Theorie nur Negativität erblickt, aus der man nicht zur Erkenntnis kommen könne, wie die Idee ihren Untergang „überlebt“. Solgers bedeutsames Wort: „Indem das Schöne untergeht, ist es eben dadurch und in diesem Momente reine Idee, die sich offenbart, sowie das Zeitliche geopfert wird,“¹⁾ ist beiden Kritikern unverstanden geblieben.

Solgers Name ist mit dem Begriff der Ironie aufs engste verknüpft. Aber da die meisten das Ironische im üblichen Sprachgebrauch nehmen, wie es bei Tieck und Grabbe, bei Brentano oder gar Heine greifbar sein Wesen treibt, und dieses Wesen durch die Schlegel seine geistreiche Formung gefunden hat, so gilt Solger auch hier nur als belangloser Epigone, dessen von derjenigen Schlegels abweichende Fassung für kaum erwähnenswert gehalten wird. Wehmut erfaßt uns, wenn wir sehen, wie der reiche Geist einer erhabenen Seele nichts gilt gegenüber dem geistreichen Wortgepränge einiger Oberflächenmenschen.

Das Spiel plumper Rollenvertauschung zwischen Freiheit und Willkür, von dem der Treppenwitz der Weltgeschichte zu erzählen weiß, wiederholte sich in verwegenen Saltomortales um das System Fichtes. Während Solger in stiller Beschaulichkeit die Idee des Romantischen systematisierte, stieg das Romantische selbst in die Wirklichkeit und ironisierte sich im Schlegelschen Sinne. Es wurzelte in einer falsch verstandenen Auffassung von Fichtes intellektueller Anschauung, ver-

¹⁾ Solger. Vorlesungen. S. 95.

lich dem Irrtum Gestalt in den Larven einer kranken Phantasie, „vergeilte in sich — und machte sich ein markloses Schattenspiel vor.“¹⁾

Friedrich Schlegel, der als erster den Begriff der romantischen Ironie aus der Transzendentalphilosophie entwickelte, las aus ihren Ideengängen das heraus, was seinen poetischen Neigungen und Zielen besonders am Herzen lag. Seine Vorstellung von der Ironie als dem „klaren“ Bewußtsein „der ewigen Agilität des unendlichen vollen Chaos“ war reichlich unklar. Er sah in der intellektuellen Anschauung des eigenen Handelns, ohne nach ihrem tieferen Sinn für das Sittliche zu fragen, lediglich einen Standpunkt subjektiver Willkür, der als schöne Selbstspiegelung zu einer Poesie der Poesie, einer „Transzendentalpoesie“ führt. Nach ihr vermag sich der Dichter in eigenmächtiger Subjektivität reflektierend über sein Werk zu erheben. Denn das Werk ist nichts, schon weil es Anspruch auf Objektivität erhebt, weil es den Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem nicht auszugleichen vermag. Man schneidet also dem Problem kurzerhand den Kopf ab, oder vielmehr, man gelangt vor lauter Weltschmerzstimmung überhaupt nicht zu seiner ästhetischen Formulierung. Für Solger ist das Kunstwerk Übergang, Untergang und Verwandlung in schöpferisches Bewußtsein; es wird nicht zerstört, es löst sich auf, um etwas anderes zu werden. Das romantische Genie Schlegels zerschlägt das Kunstwerk mit eigener Hand; es setzt sich überhaupt nicht das Ziel, das Fertige zu schaffen, es macht sich und das Publikum über das eigene Gespenst lustig, es steht über der Sache, zerreißt mutwillig den Faden der Handlung und springt selbst in den tollen Wirrwar seiner Puppen hinein, damit niemand auf den Gedanken komme, daß es ihm um etwas anderes als um die eigne schrankenlose Produktivität zutun sei. Dem Nichtigen wird also ein scheinbares Dasein verliehen, um es desto leichter wieder vernichten zu können. Hier allerdings wirkt tollste ausgelassene Ironie, die gleichsam in geistiger Parthenogenesis entstanden war und ihre leibliche Geburt aus der intellektuellen Anschauung ad absurdum führt.

Aber war es hier vielleicht eine bewußte Verschiebung des Fichteschen Grundgedankens, so wurde man dort, wo es einem in der Betonung und Verteidigung des Subjektivismus mit der Anlehnung an Fichtes System sicherlich bluternst war, selber gefoppt. Denn ließ sich die Geburt der Ironie aus dem Geist der intellektuellen Anschauung in Form geistreicher Analogie rechtfertigen, so lag dem Versuch, den romantischen Individualismus aus dem Fichteschen Ich abzuleiten, ein verhängnisvoller Irrtum zugrunde.

In der Gleichsetzung ihres zum Teil krankhaft gesteigerten Selbstgefühles mit dem Fichteschen Subjektivismus trafen die Romantiker

¹⁾ Fr. Th. Vischer. Ästhetik. II. S. 618.

ironischer Observanz mit der Gruppe der echten Enthusiasten zusammen. Auch Novalis sagt in einem Distichon:

Einem gelang es, — er hob den Schleier der Göttin von Sais —
 Aber was sah er? — er sah — Wunder des Wunders, sich selbst,
 und meinte mit dem Einen Fichte. Wie himmelweit aber war Fichtes Auffassung von diesem schwärmerischen Gefühlsleben, von dem traumhaften „Sternbaldisieren“ und der inbrünstigen Gottvereinigung entfernt. Fichtes Ichheit war eine aus dem intellektualistischen System Kants herausgewachsene Konstruktion des Sittlichen; seine Betrachtungen galten nicht dem Individuum in seiner empirischen Gebrochenheit, sondern dem Ich als reiner Intelligenz. „Es ist der größte Irrtum und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben,“ sagt er in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“¹⁾, „wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber da sein und wirken könne.“ Man übersah, daß nach des Meisters eignen Worten die „unbedingte Verwerfung aller Individualität“ das Fundament seines Systems war.

Solger suchte das ästhetische Handeln vom ethischen wesentlich zu unterscheiden. Während der sittlichen Tat „die Idee nur als die entscheidende Beziehungsregel zugrunde gelegt“ wird, ist im Schönen die Idee selbst Wirklichkeit und hat die Aufgabe im schöpferischen Geist als Tätigkeit zu erscheinen. Hier gelangen wir an den Punkt, wo sich Solgers methodische Besinnung aufs allerentschiedenste von der romantischen Kunsttheorie seiner Zeitgenossen unterscheidet. Solger läßt sich nicht zu der Sinnlosigkeit verleiten, die Produktivität des Künstlers über das Produkt hinaus zu heben und damit nicht bloß das ästhetische Produkt, sondern auch den Prozeß selber zur Posse zu machen; er wahrt bei aller Entgegensetzung die innere Einheit des Ganzen. Äußerlich genommen scheint er allerdings mit Schlegel übereinzustimmen, wenn er erklärt, daß das ästhetisch-produktive Handeln selbst schön, also auch das Handeln Erscheinung sein müsse. Aber er meint natürlich jenen Zustand, in dem sich das Ich im Totalitätserlebnis der Stimmung zu ästhetischer Produktivität sublimiert hat und ist weit entfernt, diesem Gedanken die aufdringlich-dilettantische Bedeutung zu geben, die in der „Ironie des aus dem Stück Fallens“ liegt, nach welcher Anweisung das in Filzpantoffeln über dem Werk brütende, federkäuende Subjekt des Poeten als sich selbst anschauend notwendig dazu gehöre:

Mit allem Nachdruck muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß Solgers tragische Ironie schon durch ihre Stellung im System wesentlich von der „romantischen“ Ironie Schlegels unterschieden ist. Findet Schlegel in der Ironie das Grundprinzip der ästhetischen Reflexion, setzt er es aus der eben erwähnten Verwechslung

¹⁾ cf. E. Cassirer. Das Erkenntnisproblem. Berl. 1923. Bd. III. S. 191.

von Freiheit mit Willkür als Axiom, und predigt er einen bewußten werkzerstörenden Nihilismus, so steht am Anfang von Solgers System der hohe Ernst Fichtescher Besonnenheit, und seine Ironie ergibt sich erst als Resultat der Einsichtnahme in die tragische Begrenztheit unseres Wesens, die indessen gerade durch diese Einsicht ihren Umschwung und ihre begeisterte Überwindung erfährt und zur rhythmischen Gestaltung des Erlebnisses hinleitet. Bei dem einen erwächst der Standpunkt der Ironie aus einer grenzenlosen Überheblichkeit des Individuums, bei dem anderen aus einer grenzenlosen Zerknirschung. In seinen Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur hatte Aug. W. Schlegel dem Shakespeare die ironische Ansicht der romantischen Schule unterschoben, wonach der Dichter sich mit dem Zuschauer in ein verstohlenes Einverständnis setze, ihm hier und da die Kehrseite seines Werkes zeige, „damit sie sehen, daß er nicht selbst in dem dargestellten Gegenstande befangen sei.“ „So etwas,“ sagt Solger in der Beurteilung dieser Vorlesungen, „sollte man wenigstens nicht durch den Namen der Ironie adeln wollen.“¹⁾ Es wäre nach Solgers Standpunkt geradezu widersinnig, durch äußere Anzeichen im Objekt auf die Illusionswirkung aufmerksam zu machen; ja es wäre ein Verstoß gegen die Göttlichkeit des Vorganges, den Zustand der Begeisterung mit roher Hand vorzeitig zu unterbrechen, dessen Ablauf bis zum Versinken in Ironie sich vielmehr organisch aus der immanenten Tätigkeit der Idee herausbilden mußte.

Für das ethische Handeln ist das Produkt als Erscheinung Nebensache, nicht so für das ästhetische. Schaffendes und Erschaffenes ist im Schönen zugleich da; nur ein solches Produzieren, in welchem Schöpfer und Produkt eins sind, will er im „Erwin“ als „Schaffen“ im Unterschied zum bloßen „Machen“ bezeichnet wissen, und in der „Ästhetik“ beschreibt er das Kunstwerk als den Moment, „worin sich die Idee vermittels gegebener Stoffe in ihrer Einheit wieder verknüpft.“

Solger reißt also das Subjektive und Objektive im künstlerischen Prozeß nicht hoffnungslos auseinander. Das Ich ist ihm kein agierender Puppenspieler, der mit der Hand durch die Kulissen fährt, um dem Publikum den Akt illusionistischer Peripetie zu erleichtern, der hier und dort in die Szene ruft: Fahr ab, Begeisterung! So etwas ist Blasiertheit und ästhetisches Schulmeistertum; womit nicht gesagt sein soll, daß derartige Mittel dem großen Künstler versagt sein sollen, wenn sie dem Stil und der inneren Form des Werkes entsprechen. Bei Jean Paul und E. T. A. Hoffmann finden sich solche Situationssprünge in reichem Maße. Hier aber empfinden wir sie keineswegs als Illusionszerstörung, sondern erleben sie als organische Bestandteile der inneren Kunstform.

¹⁾ Solgers nachgel. Schriften und Briefwechsel. W. Tieck und Fr. von Raumer. Bd. II. S. 566.

Und wenn in Tiecks satirischen Stücken Wirklichkeit und Täuschung aufs lustigste durcheinanderpurzeln, so ist zu bedenken, daß solche Dinge durchaus in den Charakter von Hanswurstiaden hineinpassen; daß man das Unpassende, wie es der Theorie nach gewollt war, nur dann wirklich als unpassend und also unästhetisch empfindet, wenn es unvermittelt einträte, wenn es nicht schon lange vorher durch Form und Inhalt des Werkes hindurch wetterleuchtete. Es ist doch noch etwas anderes, ob ich in einer Jahrmarktsbude eine Hindernistreppe mit der ausgesprochenen Absicht besteige, mir einen gruseligen Dreiviertelsschreck zu besorgen, oder ob ich mit einer Stufe meiner Haustreppe durchbreche. Mag also das Dichterlein noch so ungebärdig an seinem Gespenst herumzerren und es in Stücke schlagen: die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los; es werden zwei daraus. Es vermag den Spuk nicht zu bannen, und wird, wo es glaubt, als Fleisch und Blut zu erscheinen, selbst zum Spuk; sein illusionszerstörendes Eingreifen wird selbst zur Form verzaubert. Hierin also ein Mittel zur Illusionszerstörung zu erblicken, wo von vornherein dank des Stiles der Handlung überhaupt keine Illusion vorhanden war, das vermochte nur eine ästhetische Theorie zu behaupten, die sich selber ironisierte. Schlegel ist wirklich Ironiker im gebräuchlichen gemeinen Sinne, nicht aber in der metaphysischen Bedeutung der romantischen Idee. Er irrte in der Absichtlichkeit der Illusionszerstörung.

Solger ist der einzige, dem die metaphysische und ästhetische Grundlegung der romantischen Idee gelungen ist. Hierdurch hat er ihr über ihre vorübergehende literarische Erscheinung hinaus jene Form von Überzeitlichkeit verliehen, in der sie als Grundzug germanischen Wesens erkennbar wird. Es sind alle Anzeichen dafür vorhanden, daß der deutsche Sinn von neuem darauf gerichtet ist, in der Rückkehr zur romantischen Idee sich selber zu finden. Aber es wäre bedenklich, wenn diese Rückkehr nicht einer besonnenen Einkehr gleichkäme, sondern nur als historische Rückschau alle zeitgebundenen quietistischen, katholisierenden und unklar-schwärmerischen Neigungen für das Wesentlichste hielte. „Das Romantische ist das Kranke, das Klassische ist das Gesunde“, hatte Goethe gewarnt. Dieses Wort des Mißmutes, das in dem Romantischen, wie es sich wirklich gebärdete, nur das Überspannte und Pathologische treffen wollte, entspricht durchaus Solgers Ansicht über die Unklarheit und „Seelenfaulheit“ seines „gefälschten Zeitalters“. Aber Solgers unverwüstlicher Optimismus wollte bei aller Hochschätzung des Hellenentums die Hoffnung auf eine klassische Formung des romantischen Gedankens aus dem deutschen Geiste heraus nicht aufgeben. „Kann es nicht auch“, ruft Ernst Ludwig Schellenberg in seinem trefflichen „Buch der deutschen Romantik“¹⁾ aus, „eine wahrhaft germanische „Klassik“ geben, gespeist aus eigenen

¹⁾ Bln.-Lichterfelde 1924. S. 80.

Quellen, genährt aus eigenem Grunde?“ Die in Erscheinung getretene Romantik des 19. Jahrhunderts war nur ein erster, in der Hauptsache irregeleiteter Versuch; sie erstarrte unter der Kälte eines vorüberziehenden Eisberges: des Intellektualismus. Solger allein hat Wesen und Werk des deutschen Genius intuitiv erfaßt. Das Ungeschaffene, noch zu Schaffende, offenbarte sich seinem Seherauge.

In der Geschichte des deutschen Geistes wie im Herzen des deutschen Erziehers gebührt ihm deshalb ein Ehrenplatz.

Die kulturelle Bedeutung sozialbiologischer Auffassung.

Von Dr. Alexander Elster (Berlin).

1. Kultur und Sozialbiologie.

Die Heilkunde und die Rechtswissenschaft haben beide das Gemeinsame, daß sie ihre Lehrmeinungen immer wieder am individuellen Fall nachprüfen; sie haben Typen und Regelungen, aber jeweils am Einzelmenschen prüfen sie es nach. Das gedanklich Gefundene, das lehrhaft Erschlossene führen sie jeweils an den materiellen Gegenstand — den kranken Menschen oder die kranke Rechtslage — heran, um zu sehen, ob Lehre und Fall übereinstimmen. Das ist etwas Vorbildliches. Die Sozialwissenschaft als jüngere Wissenschaft ist offenbar noch nicht so weit; — sie ist zu schnell darauf aus, ins Typische zu gelangen, Regelungen nach allgemeinen Grundsätzen zu treffen, Massen als Ganzes und als Gegenstand zu nehmen. So kommt es zu den Lehren von der Klassenbildung, so kommt es zu Tarifverträgen, so zu Bevölkerungstheorien, zur Lehre von Wert und Preis und dergleichen mehr. Man kann ihr natürlich nicht nachsagen, sie berücksichtige zu wenig die materielle Wirtschaft; das wirklich nicht; an Wirtschafterscheinungen prüft die Nationalökonomie und die Sozialpolitik ihre Ergebnisse immer wieder nach, aber sie täuscht sich, wenn sie glaubt, damit das Individuum hinreichend beachtet zu haben. Denn sobald sie nur des Individuums Arbeitserfolg, Klasseneinreihung und Geldbeutel beachtet, ist sie nicht zu der eigentlichen Quelle dieses Arbeitserfolges, dieser Klasseneinreihung und dieses Geldbeutels vorgedrungen. Diese Quelle ist einzig das lebendige menschliche Individuum in seiner Körperlichkeit, Geistigkeit und eigenartigen Seelenbeschaffenheit.

Es ist also bereits ein Arbeiten mit Begriffen zweiter Kategorie, wenn man von Existenzminimum, Überstunden, Sachwert, Geldtheorie, Einkommensbildung spricht. Man vergißt zu leicht die erste Kategorie: den Einzelmenschen mit seinen Wünschen, Trieben, Erkenntnissen, Kräften, Stimmungen, Eigenarten — also gerade die Dinge, aus denen sich in Wirklichkeit die spezielle Gestaltung des sozialen Zusammenlebens

erst ergibt. Und es genügt keineswegs, die Ungleichartigkeit der Sozialklassen, von Stadt und Land, von Verheirateten und Unverheirateten zu erkennen — im Gegenteil, in solcher Aufstellung von verschiedenen Typen liegt die große Gefahr, daß man die einzelnen Zugehörigen dieser Typen für verhältnismäßig gleichartig ansieht, während in Wirklichkeit die These von der völligen Ungleichartigkeit der Individuen aufgestellt werden müßte, die erst durch Sozialerziehung zu gewissen typischen Gleichartigkeiten gezwungen werden.

Denn die Norm ist für den Kulturmenschen ein Hilfsmittel der Ordnung geworden; — vielleicht kann sie noch als Durchschnitt der erwünschten, aber nicht der tatsächlich vorhandenen Eigenschaften und Anschauungen angesehen werden.

Bei aller Anerkennung dieser Gleichartigkeit als Arbeitshypothese für die Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, die natürlich in praxi mit Massen und Typen arbeiten müssen, ist es für die fortschrittliche Erkenntnis und die kulturelle Mission der Sozialwissenschaft eine dringende Forderung, die Ungleichartigkeit der Individuen in die Rechnung einzusetzen.

Das wird erfüllt durch die sozialbiologische Anschauung.

Diese trägt die Beachtung des körperlich-individuellen Moments in die Betrachtung der sozialkulturellen Erscheinungen. Es wird Gewicht auf die erhöhte Erkenntnis der Abhängigkeit der Sozialordnung vom physischen Menschen mit seinen Neigungen, Trieben und vegetativen Forderungen gelegt, aus denen alle höheren Ziele erst erwachsen und jedenfalls fortdauernd bedingt werden.

So ist es — um zunächst ein Beispiel zu nennen — jedenfalls biologisch bedingt, wenn ein Genie, ein Held, ein ‚Großer im Geiste‘ die Führung zu einem Sozialwesen übernimmt und der Ordnung der Dinge seinen Stempel aufdrückt — ebenso wie es biologisch bedingt ist, wenn ein Staatswesen unter der Leitung eines nur auf Erbrecht pochenden unbegabten Herrschers ins Unglück gerät. Es ist eben nicht lediglich das Milieu, nicht lediglich die Sozialklasse, nicht lediglich die Erziehung — aber alles dies natürlich in Wechselwirkung mit bestimmend —, sondern die ererbten Anlagen in ihrer individuellen Ausgestaltung sind es, die da Geschichte, Kultur und Gesellschaftsordnung machen!

Man klagt heute vielfach darüber, daß unsere Kultur zu materialistisch geworden ist, und man versucht den Kampf dagegen, wenn man ihn überhaupt versucht, durch Stärkung der Ideale zu führen. Mit geringem Erfolg. Denn der Weg ist falsch, die Berührung zwischen Materie und Geist, zwischen Opportunität und Ideal gelingt nicht, weil beide aneinander vorbeireden. Das Bindeglied fehlt: die Beachtung des lebendigen körperlich-geistigen Menschen, die Diskontierung des Triebes.

Was mit diesem Wort gemeint ist, wird sogleich deutlich werden. Wir haben eine Sozialordnung geschaffen, in welcher die Triebe — der Lebenstrieb, der Nahrungstrieb, der Sexualtrieb, der Betätigungstrieb — gebändigt, in Fesseln gelegt, aber nicht immer genügend gewürdigt und genützt werden. Die Fesseln sind wirtschaftlicher oder ethischer Art, aber nicht hinreichend sozialetischer, sozialwirtschaftlicher Art. Es fehlt an der Möglichkeit, den Trieb, ehe er zu lange läuft, im rechten Augenblick sozialwirtschaftlich zu nutzen, zu „diskontieren“. Man läßt den Armen schuldig werden, dann überläßt man ihn der Pein: so, wenn der Abenteuerlustige an den Schreibtisch gebannt, der Flatterhafte in eine Frühehe getrieben, der Pedantische in eine verantwortungsvolle Führerstelle gerät, der Entgleiste nach der Zuchthausstrafe ins Leben gestoßen, die um Geld Geheiratete in lieblosen Fesseln gehalten, die in Liebe Gefallene aus der Gesellschaft ausgestoßen, das Kind eher vom Vater mißhandelt als dem Vater fortgenommen werden darf

Die Kultur ist zu einseitig in zwei Bahnen vorwärts geschritten: der wirtschaftlich-technischen und der transzendental-ethischen — und hat dem Leiblichen einfach befohlen, sich zu fügen, sich anzupassen — oder unterzugehen. So sind Menschenleben — im Kriege und im Frieden, in Familie und Sippe, in Beruf und Vergnügen — zu Tausenden geopfert worden!

Das war gewiß erklärlich, weil gerade in diesen beiden Richtungen — der wirtschaftlich-technischen und der transzendental-ethischen — der Mensch sich am deutlichsten vom Tier unterscheidet und den weitesten Vorsprung vor ihm hat.

Aber es war Kurzschluß! Man glaubte sich reif genug für beides und trieb mit dem Körperlichen, mit dem Biologischen durchaus Raubbau. Daher kamen die großen Tragödien der Menschheit: im Bevölkerungsproblem, in den Klassenkämpfen, in den religiösen Zerfleischungen und Selbstzerfleischungen. Selbstmorde, Hexenverbrennungen, Kindermorde und vieles andere sind hierauf zurückzuführen: daß durch eine Anbetung der materiellen Machtvollkommenheit (die Herren der Erde) und durch eine Anbetung der transzendenten Ethik (das Priestertum) Normen aufgestellt wurden, die den menschlichen Phänotypus des Einzelnen nicht berücksichtigen, ihn, der eigentlich das Subjekt der Kultur sein sollte, zum Objekt erniedrigte. (Vgl. auch die heilige Johanna, Giordano Bruno und viele andere.)

Erst scheu fängt die Wandlung an: durch die soziale Gesetzgebung als Versorgungsrecht der Schwachen und Armen, durch die Einrichtung einer Berufsprüfung, durch die beginnende Erkenntnis der individuellen Besonderlichkeiten, die man heute höchstens in Gewahrsam statt auf den Scheiterhaufen schickt, durch eine Entlassenenfürsorge und dergleichen mehr.

Aber das entbehrt noch der einheitlich-synthetischen Erfassung und Begründung — und dies soll die sozialbiologische Auffassung leisten.

2. Einfluß sozialbiologischer Tatsachen auf die Kultur.

Den Weg, auf dem die eben gezeichnete Aufgabe zu erfüllen ist, habe ich versucht in meinem Buche „Sozialbiologie“ (Berlin und Leipzig 1923) zu zeigen, welches der Anlaß zu der Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift war, mich hierüber an dieser Stelle zu äußern und in welchem das hier Dargelegte näher ausgeführt ist.

Selbst wenn, wie im vorigen Abschnitt gezeigt, die Kultur einige Phasen der Realität übersprungen hat, so kann sie doch ihre Herkunft aus den biologischen Tatsachen, aus dem Triebleben und dem vererbten Charakter der Individuen nicht verleugnen. Sippe und Familie, Volk und Klassenschichtung beruhen auf den Tatsachen der Vererbung, Staat und Sozialordnung richten sich nach den Nahrungs- und anderen leiblichen Bedürfnissen, und erst wenn die generelle Ordnung hier den Kampf Aller gegen Alle statuiert hat, treten Recht und Sitte mit ihrer Ethik auf, um den Kampf wenigstens in äußerlich friedliche Form zu kleiden, Schranken zu setzen, Schutz den Schwachen zu gewähren — und auch dieses Ethische wiederum stammt aus der großen biologischen Tatsache der Liebe: der Liebe zur eigenen Sippe wie der Liebe zum anderen Geschlecht, also einem biologischen Bedürfnis, das stark genug war, die anderen, nämlich die Kampftriebe, zu paralisieren.

In allen diesen Trieben spielt ein Sozialprinzip mit einem Individualprinzip: Liebe will das Individuum erfreuen und bedarf zu ihrer Verwirklichung doch der sozialen Angliederung, Hunger ist individuell notwendig und kann doch nicht ohne soziale Hilfe der Mitmenschen befriedigt werden; Macht will sich selbst erhöhen und braucht doch dringend dazu die Treue der Gefolgsleute und Helfer. Aber es bestand und besteht jeweils die Gefahr, daß der Stärkere dem Individualprinzip frönt und daß das Sozialprinzip für die Schwachen bleibt! Dies zu bannen ist Aufgabe einer Kultur, die trotz der Ungleichheit der Menschen ein relativ gleiches Recht für sie schaffen will (ein absolut gleiches gibt es nicht und wäre auch der Ruin der Kultur). Sozialbiologische Würdigung, die es durchaus mit Werturteilen zu tun hat und diese Werturteile nicht auf ererbte Wirtschaft und traditionelle Ethik, sondern auf die individuelle Bewertung des Menschen abstellt, muß und kann hier kulturfördernd sein.

Die richtige Einstellung des Individuums zur Gesellschaft, die möglichst glückliche Einführung jedes produzierenden und konsumierenden Menschen in das Sozialleben — das muß das Ziel sein; eine rechtzeitige Diskontierung der Wertsumme, auf die der einzelne Mensch lautet. In solchem Sinne sind Erhaltung der Gesundheit und Erhaltung des Fort-

pflanzungswillens nicht lediglich individualistische, sondern eben stark sozial betonte Forderungen; Gebärstreik oder Gleichgültigkeit gegen Krankheit wäre antisoziales Verhalten. Der ethische Wille des modernen Menschen muß nach Möglichkeit den Körper in der Gewalt haben, daß er den sozialen Aufgaben an der Allgemeinheit so weit dienlich sein kann, wie es die ererbten Anlagen und die Umwelt es nur irgend gestatten. Das ist seine Pflicht. Es ist der Dank dafür, daß er, der schutzlos zur Welt gekommen, von seinen Eltern und dem Staate, von der Sozialordnung und den öffentlichen Einrichtungen bis zur Erreichung der Eigenkraft gehegt worden ist. Und daraus wieder erwächst die Pflicht eigenen Mitwirkens an einer qualitativen Bevölkerungspolitik. Wenn als Ziel gegeben ist, das Körperliche sozial zu meistern, so ist darin die Gesundheit der gegenwärtigen wie der künftigen Menschen einzuschließen, weil beides für das Kulturleben von grundlegender Wichtigkeit ist. In der eigenen Gesunderhaltung und Krankheitbeseitigung liegt der Schlüssel zur Meidung einer Degeneration, die kulturvernichtend ist, und zur Ermöglichung einer Regeneration, die gegen verderbliche Milieu- und Kultureinflüsse zu kämpfen hat. Da jede soziale Gruppe, zu der wir gehören (Staat, Nation, Rasse), auf Dauer eingestellt ist und ihre Individuen als Träger der Zukunft ansehen muß, so ist unser Leben in einem geordneten Sozialstaat notgedrungen dem Sozialprinzip unterworfen, dem wir unsere individuellen Triebe — bei mancherlei Freiheit im einzelnen — dienstlich zu erhalten haben. Das kraß-individualistische Lustigsein und „Nach uns die Sintflut“ muß der Anerkennung des Familiensinnes, der die Generationen im Auge hat, weichen; denn alle großen Kulturwerke werden weder in einer Generation vollendet, noch sollen sie nur einer Generation dienen. Was wertvoll bleibt, ist stets die Folge der Entwicklung in langen Reihen gewesen. Plötzliche Aufstiege und Großleistungen sind selten, und scheinen dann wohl auch nur plötzlich zu sein, weil man ihre stille und unsichtbare Vorbereitung in den noch unaufgedeckten Wegen der Menschheitsentwicklung nicht kennt.

Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß man mit dieser Anschauung zu einer Opfertheorie kommt. Das Opfer ist und bleibt aber auch die große Bestimmung des Menschen für die Kultur der Menschheit. Der rastlos Arbeitende opfert sich, Vater und Mutter, die viele Kinder aufziehen und sie etwas Ordentliches werden lassen, opfern sich, und um so mehr, je mehr sie sich eigene euphorische Vergnügungen wie Alkohol u. dgl. versagen, um die Kinder zu „nützlichen Gliedern der menschlichen Gesellschaft zu machen“. Liebe ist Opfer von Anfang bis zu Ende, selbst die uneheliche. Der Menschenleib ist als Ganzes eine Opfergabe für den Fortschritt der Menschheit, denn ‚in serviendo consumidor‘. Alles Soziale fordert zunächst ein Opfer des selbstisch Individuellen; erst dann kommt es in gewissem Grade,

eben durch die Kultur, wieder dem individuellen Triebleben schützend und regelnd zu Hilfe.

Und hier eben gilt es mehr als bisher zu erkennen, daß es nicht bloße Typen sind, um die es sich handelt, sondern daß die eigenartigen Kräfte des einzelnen Individuums, sobald man sie erkannt hat und gebührend berücksichtigt, noch ganz anders für das soziale Beste eingesetzt und ausgenutzt werden können. Es lebt eine solche Fülle von eigenartigen Gaben und Neigungen in dem Einzelnen, es ist ein solches Kaleidoskop von verschiedenartigen Anlagen und Schaffensmöglichkeiten, in der Kraft des Einzelnen, daß für die Fülle der Kulturaufgaben ganz andere Produktionskräfte vorhanden sein würden, wenn man sie zu finden wüßte und an den rechten Platz stellte.

Also gilt es, den biologischen Charakter eben wieder mehr als Gefäß des Wertes zu ermitteln, ein sozialbiologisches Studium solcher Art zu treiben, daß es nicht mehr so wie jetzt zumeist vom Zufall abhängt, ob jemand im Leben an den Platz kommt, an dem er am meisten zu leisten vermag. Statistik, die vielgerühmte und auch oft geschmähte, ist hier kein Ermittlungsverfahren; mit Berufsprüfung, mit Gesundheitszeugnissen vor der Eheschließung, mit Sozialhygiene überhaupt und mit Erziehungsreform, mit gewisser geistiger Freiheit, mit der Abstellung alter Standesvorurteile ist in dieser Hinsicht ein Anfang gemacht — aber eben nur ein Anfang. Noch ist alle Wahl verhältnismäßig blind und mit viel Leerlauf wird ein großer Aufwand noch vertan, weil man das Körperliche zu sehr mißachtet hat und Gruppentypen in den Vordergrund rückte, und weil man namentlich auch die Familienforschung über der generellen Selektionstheorie vergaß. Die bewußte „Diskontierung der Triebe“ im Sinne von biologisch bedingten aber sozial nutzbaren Größen zur rechten Zeit muß eine wissenschaftlich gefestigte und praktisch gehandhabte Erkenntnis werden.

3. Einfluß der Kultur auf sozialbiologische Tatsachen.

Die Kultur, die sich nicht ganz von den elementaren Tatsachen des Lebens entfernen kann und, mag es sie auch nicht immer gut heißen, sie doch berücksichtigen muß, hat es sich von ihrem ethischen und wirtschaftlichen Standpunkt aus angelegen sein lassen, die Triebe unter die regelnde Ordnung zu beugen.

So nahm sie den Hunger in ihre Obhut, auf daß er nicht zu Raub, Diebstahl, Mord und Sachbeschädigung führe; so nahm sie den Sexualtrieb in die Obhut der Ehe — oder zu Zeiten auch einer anderen Sexualordnung —, auf daß nicht die Lust alle Pflicht verderbe und daß nicht statt eines Opfers für andere nur eine nutzlose Aufopferung des eigenen Leibes geschehe. So nahm sie sich der Kranken an, in Barmherzigkeit, in Heilkunst, in Fürsorge.

Hier leistet heute die moderne soziale Entwicklung schon viel im Sinne der „Diskontierung des Triebes“, was aber von hier aus gesehen, zunächst mehr einer Unterbrechung schädlicher Lauffristen als einer Vorwegnahme der Verwertbarkeit von Aktiven gleicht. Unterbrechung von Passiven z. B. rechtzeitige Unterbringung in Krüppelfürsorge, sofortige Gelegenheit zur Beseitigung von Ansteckungsgefahr (Beratungsstellen usw.), vorgeburtliche Vorsorge für die Regeneration gefährdeter Nachkommenschaft, Entfernung kontagiöser Angehöriger aus engen Wohnungen — das sind nur einige Beispiele für die Tatsache, daß die Kultur in der Lage ist, auf sozialem Wege biologische Werte zu bessern oder zu erhalten.

Dies ist freilich eine um so notwendigere Pflicht der Kultur, als sie bekanntermaßen auch sehr ungünstige Einflüsse auf den Lebens- und Gesundheitsstand der Bevölkerung ausübt, und zwar infolge der sozialen Umstände, der „Umwelt“, also in ausgesprochen sozialbiologischem, nicht etwa nur individuell- und medizinisch-biologischem Sinne. Der Einzelne ist hier das Objekt des Einflusses, aktiv wirkend aber ist die gruppenhafte soziale Umwelt, gegen die der Einzelne sich zu wehren hat.

Die ganze Bevölkerungslehre ist ein Beweis für die tragische Entwicklung dieser Verhältnisse, in denen individueller Trieb gegen Wirtschaftsmächte, Opfer der Freude für Leid und Pflicht eine große Rolle spielen. „Es ist schief,“ sagte ich in meiner Sozialbiologie (S. 66), „zunächst rein biologisch zu sprechen von dem Naturgesetz, daß die Bevölkerungsvermehrung dauernd gegen den Nahrungsspielraum presse und die Bevölkerungskapazität der Wirtschaft, wenn man eben gedankenlos dahinlebe, die Bevölkerungszunahme nicht werde fassen können — und dann gewissermaßen unabhängig davon die sozialen, wirtschaftlichen, seelischen, sittlichen — also menschlichen! — Gegenmotive als etwas Neues aufzuführen. Verfährt man so, dann hat Malthus eben recht! Aber erkennen wir den tragischen Kampf, der dem Menschen selbst mit auf den Weg gegeben ist, als unleugbaren Ausgangspunkt an, dann stellt sich die Entwicklung dieses Kampfes doch nicht so dar, wie vielfach aus den Malthusschen Lehren geschlossen worden ist. Kultur und Wirtschaft gehören eben vom ersten Auftakt an in diese Betrachtung... Als Gelehrter und Geistlicher hätte Malthus in seine Rechnung einsetzen müssen, daß der Menschengest durch technische und rechtliche Maßnahmen eine rein physiologische Tendenz umzulenken vermag und dazu verpflichtet ist, sobald sie ins Soziale übergeht; ja, daß es eine Aufgabe der Kultur- und Wirtschaftsführung des Menschen ist, das ethisch als wesentlich Erkannte durch sozial-wirtschaftliche Mittel durchzusetzen;... daß die Menschheit hier in eine Sackgasse der Kultur und Wirtschaft sich verirrt

hatte, wurde von Malthus nicht so in das System eingesetzt, daß es unanfechtbar geworden wäre.“

Alles: Auswanderungsmöglichkeiten, Technik, wirtschaftliche Hilfsmittel, Verkehrspolitik, geistige Arbeit und Fortschritt — muß mit in die Theorie eingesetzt werden, so daß das gegenseitige Beeinflussen von Kultur und Triebleben, von Fortpflanzung und Milieu deutlich würde als ein einheitliches Ergebnis eines zwar hin und her wogenden, aber immer mit dem Siege der Menschheit über die Subsistenzmittel endenden Kampfes — so weit nicht im einzelnen die Wirtschafts- und Sozialordnung Fehler aufweist.

Diese Fehler der heutigen Sozialordnung — wie aller bisherigen Sozialordnungen, zeigen sich viel deutlicher, sobald man vom lebenden körperlichen Menschen und seinem Bedarf ausgeht und die Synthese zwischen ihm und der Sozialordnung bewußtermaßen sucht — als wenn man rein materiell-wirtschaftlich oder rein religiös-ethisch mit vorgefaßten, d. h. hier: aus anderen Quellen geschöpften, Meinungen an diese Probleme herantritt: mit Lehren, die nur zu oft den Zusammenhang mit dem *βλος*, dem Leben des Individuums, vermissen lassen.

Gerade eine gesteigerte Kultur, die die allerverschiedensten und subtilsten Anlagen der Individuen braucht, muß lernen, sich jeweils zum eigenen Besten ihrer zu bedienen. Die Lehre von der Erhaltung der Kraft sagt im sozialbiologischen Sinne, daß auch schwache oder einseitige biologische Kraft doch immer noch Kraft ist und für das Sozialleben nutzbar gemacht werden kann und muß; und selbst da, wo die Sozialhygiene aufhört, wirksam zu sein, beispielsweise bei einem Unheilbaren, fragt die Sozialbiologie noch danach, wie man den Rest seiner Kraft kulturell wertvoll machen und erhalten könne, nicht nur zum allgemeinen Besten, sondern auch zu seiner eigenen Befriedigung.

Mit der Bevölkerungspolitik fängt solche Erkenntnis von der Erhaltung der biologischen Kraft zu Kulturzwecken an, mit der Gesundheitsfürsorge, der geistig-körperlichen Einwirkung des Willens setzt sie sich fort. Die Lehre von der Vererbung erworbener Eigenschaften — bzw. die Leugnung solcher Vererbung — erscheint hier in neuem Lichte; kulturell betrachtet, sozialbiologisch betrachtet, begrenzt sich der Begriff der „Eigenschaft“ auf etwas tief im Individuum Wurzelndes, das einer Einwirkung fähig bleibt, das nicht lediglich ein Körperelement, vielmehr ein körperlich-geistiges Kulturgut ist. Daß abgeschnittene Tiereschwänze, herausgenommene Appendices keine vererbare „Eigenschaft“ sind, ist klar — aber wäre die Einwirkung dessen, was ein Mensch während seiner Erdenzeit im sozialen und kulturellen Kampfe an sich selber arbeitet, an sich selbst erzieht oder verlottern läßt, nicht vererbbar, so gäbe es keinen Aufstieg, keine Wandlung, keine „Entartung“ (denn durch „Auslese“ allein ist das nicht zu erklären), und alle Päda-

gogik hätte kaum einen, oder jedenfalls nur einen ganz individuellen Zweck ohne generative Bedeutung. Diese großen Probleme, die es zu beachten und weiter zu erkennen gilt, schöpfen ihre Erkennungsmöglichkeit aus der sozialbiologischen Synthese — einer Synthese von Geistes- und Naturwissenschaft.

Philosophische Sonette

Von Otto Boehn.

Die Frage Leben.

Die Erde, die aus Rätselkräften ward
 Zu unbekanntem Zweck und dunklem Sinn,
 Sie wirbelt durch des Weltalls Räume hin,
 Urewig wechseln Sein und Form und Art.
 Aus einstgem Nichts ist Leben aufgeblüht,
 Das stirbt und wieder muß zu Nichts vergehn.
 Und es verhallt im ew'gen Weltgeschehn
 Des Menschen Frage, die sich quälend müht,
 Zu zwingen, was kein Denken je bezwingt,
 Zu deuten, was der Deutung sich entzieht,
 Zu zählen, was zu zählen nie gelingt,
 Zu sehen, was das Auge nimmer sieht.
 Aufschreit die Angst. Was soll uns eitles Streben,
 Ist Spiel dem Schöpfungswillen nur das Leben.

Gegenwart.

Der Augenblick, den ich erlebe,
 Wird, kaum gelebt, Vergangenheit.
 So ruhlos strömt und flieht die Zeit,
 Und Zukunft bleibt, was ich erstrebe.
 Kaum, daß die nächste der Sekunden
 Verheißungsvoll mir nahe weilt,
 Schon ist sie wieder mir enteilt,
 In Schatten hinter mir verschwunden,
 Die rätselvoll ins Nichts verblassen,
 Trotz Menschenlieben, Menschenhassen.
 Und alle Zukunft wird vergehn.
 Vor ewger Urkraft stürmend Wehn
 Kann nur Unendliches bestehn.
 Wie kann die Gegenwart ich fassen?

Ich.

Wie ich mich nenne, kannst du nie mich nennen.
 Unübersteigbar ist des Schrankens Art,

Die unsichtbar dem Blick errichtet ward,
 Und nimmer werden völlig wir uns kennen.
 Mein Name will und muß mich restlos trennen
 Von allem und von jedem, was sich schart
 Um mich in Haß wie Liebe. Doch er wahrht
 So mir auch dir das Recht, dich gleich zu nennen.
 Denn meinen Lippen nur ist es gewährt,
 Mich zu bekennen wie ich bin: als Ich.
 Du rufst, selbst Ich, mich ‚Du‘ nur, suchst du mich,
 Und auch von dir wird nur mein Du gehört.
 Einsames Ich, Atom du ewgen Lebens,
 Ich suche deinen heiligen Sinn vergebens.

Geist und Gesetz.

Geheimnisvolles Walten der Natur
 Beherrschte unser Sein, bis Menschengeist
 Aufstrebend folgte der verborgnen Spur,
 Die ahnend ihm den Weltenwillen weist,
 Der, Atem Gottes, bis ins letzte Tun
 Gesetz und Sinn gehaucht. Der sie begreift
 In wunderbarer Kräfte Spiel und Ruhn,
 Der ist, des Segens überreich, gereift
 Zum Schöpfer selbst, wie auch zum Herrn erhöht,
 Der im Gesetzedeuten lenkt und schafft.
 So wird des Geistes Forschen zum Gebet,
 Die Arbeit so zur Lust im Reich der Kraft.

Grauen vor dem Leben.

Sich selbst begreifen ist verwehrt dem Leben,
 Und allen Forschens mühend reger Fleiß
 Erkennt, daß es im Grunde doch nichts weiß,
 Daß undurchdringlich dichte Schleier weben
 Vor jenen Rätseln, die dem Menschenstreben
 Die Lösung wehren wie auf ein Geheiß
 Höchster Gewalt, und daß in engem Kreis
 Die Grenzen des Verstehens uns umgeben.
 Und wenn auch reiches Können es vermag,
 Lebendgen Leib so wie im Grab zu schauen,
 Daß durch das blühnde Fleisch der Tod Dich schreckt,
 Bleiches Gebein Dir zeigend, das der Tag
 In seines Treibens Fülle tief versteckt,
 So wisse, größer ist des Lebens Grauen.

Atom.

Du Welt des Kleinsten, Spiegelbild der Weiten,
 Die ohne Grenzen sind in Zeit und Raum,
 Atom, lebendiges Wunder, faßbar kaum
 So wie des Weltenalls Unendlichkeiten,
 Welt du für dich mit Sonne und Planeten,
 Als wärest du scherzend schöpferischem Spiel
 Ein Werk der Laune nur, der es gefiel,
 Das Universum winzig nachzukneten.
 Und wenn nun auch das endliche System,
 In dem die Erde kreist, mit ihrer Schwere
 Gehorchend ewigem Gesetze, dem
 Kein Stäubchen sich entzieht, Atom nur wäre?
 Unfaßbar Rätsel, letzten Denkens Qual,
 Ohnmächtiges Unverstehn vor Maß und Zahl!

Streiflichter

Der Wert des Geldes. Das Geld ist weder in seiner äußeren Erscheinung als Metallstück oder Papierlappen noch seiner inneren Bedeutung nach ein wirklicher, sondern ein symbolischer Wert. Auch die Gold- und Silberstücke sind angenommene, keine natürlichen Werte. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß Geld noch einmal aus ganz anderen Stoffen als den bisher üblichen und versuchten hergestellt wird. Geld ist Symbol. Es steht für Tauschware, ist der Ausdruck des Gedankens von einer Erleichterung des Tauschverkehrs. Die Menschen kommen erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe oder (vgl. Goethe: Werde, was du bist!) Enthüllungsstufe zu dem Gedanken, ihren Warenverkehr zu vereinfachen. Im Geld ist diese Idee verwirklicht. Geld repräsentiert damit den vollen Wert der eigentlichen Tauschware.

Was ist nun aber der volle Wert dieser Tauschware?

Hinter jeder Erscheinung oder Materie steht ihre Idee, ihr eigentliches, wirkliches und wahres Sein, ob wir es nun schon erkennen oder nicht. Das äußere oder Erscheinungsleben spielt sich wie das geistige Zusammenleben der Menschen als Tauschverkehr mit Tauschware ab. Die eigentliche, geistige Ware, deren Ausdruck die materielle ist, ist Liebe, Freundlichkeit, Freundschaft, Güte, Wahrheit, Gerechtigkeit, Achtung, Anerkennung, Reinheit, Schönheit usw. Das alles ist unsrer Seele Speise und Trank, Kleidung und Erwärmung. Wir hungern und dursten danach, wir frösteln ohne dem, wir bedürfen alles dessen und haben es gegenseitig auszutauschen, was uns aus Gott, der göttlichen Natur kommt. Es ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben des aus Gott Vorhandenen, das wir „erwerben“ müssen, „um es zu besitzen“, genau wie wir im materiellen Leben das in der Natur Vorhandene verarbeiten, gewinnen, erwerben müssen im Tauschverkehr untereinander.

Die Welt wäre in Ordnung und würde die ewige Harmonie des wahren Seins, der reinen Ideen — Gott widerspiegeln, wenn der Austausch unter den Menschen richtig und restlos vor sich ginge. Gibt man mir Liebe, Güte, Wahrheit, gebe ich sie wieder — oder bleibe sie schuldig. — Mit diesem Schuldigbleiben fängt die Kette der Unordnung und des Ungemachs an, das ganze Stückwerk, in dem wir stecken, aus dem wir aber beständig herausstreben, um zu werden, was wir sind.

Erst wenn wir uns in solcher Weise die tiefste Bedeutung, den eigentlichen Wert des Geldes klarmachen, können wir die richtige Einstellung ihm gegenüber gewinnen. Wir verlieren dann seine Über- und seine Unterschätzung. Beides sind die Fehler, die am meisten Schaden anrichten in der Menschheit.

Es handelt sich allemal nicht um den angenommenen materiellen Wert des Geldes, sondern um den geistigen Wert eines für geistige Tauschware stehenden Symbols. Seine Überschätzung führt zum einseitigen Nehmen. Damit bleiben wir ebensoviel an Geben schuldig, wie wir zu viel nehmen. Je größer die Gier und die Anhäufung auf der einen Seite, desto ärmer und schuldvoller werden wir auf der andern. Wir sehen es im praktischen Leben jetzt an einem großen Beispiel, an Nordamerika, das im Gold erstickt, dem das Zuviel durchaus keine wirklichen Vorteile bringt. Die Überschätzung des Geldes verarmt genau so viel wie sie bereichert, während wir bei einer Unterschätzung wieder ebensoviel an Nehmen schuldig bleiben, wie wir zu viel geben. In beiden Fällen ist eine Schuldenlast da, die eine Sünde an der zur Harmonie strebenden Menschheit bedeutet. Und hierin liegt die Gefahr des „Goldes“: an der falschen Anschauung, nicht am Gold selber.

Erst mit richtiger Ehrfurcht vor dem Wert, d. h. zugleich dem Sinn des Geldes können wir zu einem würdigen, ausgeglicheneren, aufrechteren Leben kommen. Gerade wir Deutschen mit unserm gepriesenen Idealismus — der oft nichts anderes als Illusionismus oder falsch verstandener Ismus irgendwelcher Art ist — wir sollten den wirklichen Idealismus im Punkte Geld pflegen, dann würden wir besser dem Schmarotzer- und Schiebertum unter uns zuleibe rücken können, ebenso wie unsern fremden Blutsaugern.

Es ist Idealismus, nach der idealen Ordnung, dem richtigen Austausch von Geben und Nehmen, von Geldverdienen und Geldausgeben zu streben. Es ist kein Idealismus, etwas für nichts zu tun, für nichts zu geben, wie es z. B. immer wieder vom Geistesarbeiter verlangt und von „Idealisten“ für das einzig Wahre, Vornehme und Große angesehen wird. Es ist Anmaßung dem andern gegenüber, geistiger Hochmut, zu glauben, andern etwas umsonst geben zu müssen. Kein normaler Mensch will etwas geschenkt haben. Der richtige geistige Instinkt ist da. Der Mensch hat das Wissen vom Rechten, Richtigen. Es äußert sich im „gesunden Menschenverstand“, wenn nicht in wahrer, tiefer Erkenntnis. Der zu wenig Nehmende wird Schuldner, weil er hilft, den zu wenig Gebenden zum Schuldigen zu machen. Er fördert das Schmarotzertum. Das sagt durchaus nichts gegen Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft. Die bleiben bestehen für Ausnahmefälle. Aber prinzipiell ist Opfern unmoralisch, weil es das Gleichgewicht vom Geben und Nehmen stört. Kein Mensch soll sich anmaßen, opfern zu müssen; es macht seinen Nächsten zum hilflosen

Krüppel, seelisch oder materiell. Kein Mensch soll sich zu gut halten, Geld zu verdienen, Geld anzunehmen. Er verkennt sonst den hohen Wert, die tiefe sittliche Bedeutung des Geldes. Er tut dem geben Wollenden und Solgenden Unrecht. Jeder Mensch muß demütig, ehrfürchtig, fleißig Geld verdienen und annehmen, ebenso wie bezahlen oder austeilen. Jeder soll nach Geld streben, weil es zur Ordnung seines Lebens gehört, weil es einen notwendigen, unersetzlichen hohen Wert hat, denn mit Geld kann jeder wieder verdienen lassen, geben, lohnen. Wer nicht nach Verdienst strebt und das Geld richtig wertet, hemmt den Fluß allen Lebens, das Ab- und Zufließen, den beständigen Austausch höchster Werte. Geld ist nötig zum Ausdruck eines ordentlichen, sauberen, allem Schönen und Großen zugewandten Lebens. Man nützt weder Gott noch Menschheit durch ein Dasein in Not und Elend, oder auch nur in Sorgen, Heruntergekommenheit, Kleinlichkeit.

Geld ist der Ausdruck geistiger Werte. So sollen und müssen wir es begreifen. Das müssen wir festhalten. Wir dürfen nicht davon ablassen. Wir wollen kein verpowertes, verknechtetes, entsagendes Volk werden. Wir wollen nicht zurück, sondern wieder hinauf und vorwärts. Und so wollen und werden wir uns auch wieder den Ausdruck geistiger Fülle schaffen: Geld.

Toni Harten-Hoенcke.

Gedanken.

Der Mensch träumt vom Glück, solange er ihm nachstrebt; glaubt er es gefunden zu haben, dann erwacht er zum Unglücklichsein.

*

Die Urteile über alles Geschehen hängen davon ab, ob der Kritiker im bequemen Armsessel sitzt oder auf harter Bank.

*

Die körperliche Eignung für den Beruf wird bei der Wahl stets berücksichtigt, die wirtschaftliche gewöhnlich, die geistige selten.

*

Verhandlungen vor der Öffentlichkeit mögen noch so gut inszeniert sein; sie sind doch wie schlechte Theaterstücke, bei denen die Handlung in den Zwischenakten vor sich geht.

*

Das kennzeichnende Merkmal der menschlichen Gesellschaft ist die Ordnung. Noch aber sind die Menschen nicht reif, Ordnung zu halten, ohne diese durch rücksichtslose Macht schützen zu lassen.

*

Wahre Werte bedürfen keiner prunksüchtigen und verschleiernenden Schwatzhaftigkeit. Hinter Schleiern versteckt sich gewöhnlich Mittelmäßigkeit.

*

Harmonie des Seins wird nur dem zuteil, der nicht mehr und nicht weniger wird als er ist.

*

Eine Zeit, die sich über die Ehrfurcht lustig macht, verliert die Furcht, ehrlos zu sein.

Nimmer Böses zu tun ist größer, gewichtiger und bedeutsamer als manchmal oder selbst oft Gutes zu tun.

*

Ein Leben, das nicht die kleinste Möglichkeit bietet, eine Neigung zu pflegen, und sei es selbst die Lust Flaschenetiketten zu sammeln, ist wie ein Tanz ohne Musik.

*

Es war einmal: da rieten die Weisen, und die Einfältigen stimmten zu. Heute: es reden die Schlaunen, und die Dummen beschließen.

Otto Boehn, Wien.

Aus alten und neuen Büchern.

Zur Genesis der europäischen Nationen. Aus: Hans Delbrück, Weltgeschichte. II. Teil. Das Mittelalter. Otto Stollberg & Co., Verlag für Politik und Wirtschaft, Berlin 1925.

Deutschland: Ich habe schon mehrfach die Frage berührt, welcher historische Akt als der Ursprung eines Deutschen Reiches anzusehen sei. Vom Verträge von Verdun an bieten sich mehrere Daten, die von diesem oder jenem Gelehrten empfohlen worden sind. Ich habe gegen sie alle Einwendungen erhoben, da von einem Deutschen Reich erst die Rede sein kann, wenn sich eine überragende, alle vereinigende Gemeinschaftsempfindung feststellen läßt. Eine solche Empfindung gab es sicherlich noch nicht in dem Teilreich Ludwigs des Deutschen; sie existierte auch noch nicht unter Heinrich I. Sie ist wohl vorhanden bei der Krönung Ottos in Aachen, als die vier Herzöge den fünften, den sie zum König gekürt hatten, umstanden. Aber dieses Einheitsgefühl war doch so schwach, daß es sich sofort wieder verflüchtigte und der Lothringer den Versuch machen konnte, sich wieder zu lösen und zum Westfrankenreiche überzutreten. Eine einheitliche große Nation gibt es erst, wenn sie eine gemeinsame große Tat vollbracht hat, und die eigentliche Geburtsstunde des Deutschen Reiches ist deshalb der 10. August 955, die Schlacht auf dem Lechfelde. Zum ersten Mal waren hier Sachsen, Franken, Bayern, Schwaben zu einer großen Handlung vereinigt, einer so großen Handlung, daß auch der nicht auf der Stelle beteiligte Teil des Frankenstammes, der lothringische, sich doch als mitwirkend ansehen konnte. Gerade nachdem man noch im Jahr vorher den ganzen Jammer der Zersplitterung in Bürgerkrieg und wehrloser Duldung des großen feindlichen Raubzuges über sich hatte ergehen lassen müssen, empfand man jetzt um so stärker den Wert der Einheit. Die Stämme fühlten sich als Nation, und von diesem Tage an ist dieses Bewußtsein, ohne daß die Stammesempfindung ausgestorben wäre, nur immer gewachsen.

. . . Ich habe bei der Reichsgründung durch Heinrich I. hingewiesen auf gewisse Analogien zu der Reichsgründung im Jahre 1871. Aber die Verschiedenheit ist wichtiger als die Gleichheit. Das Hauptmoment in der Reichsgründung von 1871 war die Sehnsucht und der Wille des deutschen Volkes, zur Bildung eines nationalen Staatswesens zu gelangen. Gerade

dieses Moment gab es im Jahre 919 nicht. Diese Reichsgründung war nichts als ein Abkommen der fünf Herzöge unter Zustimmung ihrer Vasallen zum Zweck der Befestigung der politischen Ordnung. Daß in einem dieser Herzogtümer, in Lothringen, auch ein erheblicher Bruchteil Romanen lebte (Metz, Toul, Verdun, Cambrai), oder daß ein germanisch sprechendes Gebiet, Flandern, außerhalb des Zusammenschlusses blieb, wurde nicht als störend empfunden. Während wir geneigt sind, die Schöpfung oder die Existenz eines nationalen Staates als naturgegebenes Produkt eines Volkstums zu betrachten, lehrt uns die Geschichte, daß es sich mit unserm eigenen Volk umgekehrt verhalten hat: die Nationalität und das Nationalbewußtsein ist erwachsen aus dem Staate — inwiefern es bei den andern europäischen ähnlich oder anders war, wird sich zeigen. Das deutsche Volk ist weder im Namen, noch in der Sache etwas Naturgegebenes gewesen, sondern ein Produkt der Geschichte, und mit dieser Erkenntnis gewinnen wir auch erst die richtige Einstellung für den Aufbau der deutschen Geschichte: sie hat eben das Werden des deutschen Volkstums zu ihrer Aufgabe. Für Widukind, den von Patriotismus erfüllten Geschichtsschreiber Heinrichs I. und Ottos des Großen, gab es doch noch kein deutsches Volk, sondern in seinen Augen sind Sachsen und Franken durch die Bekehrung zum Christentum gleichsam ein Volk geworden, in dem die Sachsen herrschen über die anderen Stämme.

. . . . Es gibt keine wichtigere Tatsache, als daß sich aus der östlichen und westlichen Hälfte des Reiches Karls des Großen zwei grundverschiedene Völker bildeten, die Deutschen und die Franzosen. Bei den Franzosen ist ein Zusatz von germanischem Blut; bei den Deutschen ist in den Stämmen der Franken, Schwaben und Bayern ein Zusatz von romanischem Blut aus der sitzengebliebenen romanisierten keltisch-rätischen Bevölkerung, der sich aber politisch nicht geltend gemacht hat. Das allein ethnisch maßgebende Moment ist das Germanische, doch aber ist das deutsche Volk nicht etwa ein ethnisches Naturprodukt. Das Ethnische ist der Grundstoff, die Geschichte aber, die historische Entwicklung, hat ihm die Form gegeben.

Daß in der politisch geschaffenen Staatseinheit eine Volkseinheit mit einer gemeinsamen Gesinnung erwachsen konnte, war möglich, weil die verschiedenen Bruchteile, die Stämme in ihren Anlagen und ihrer Sprache eine innere Verwandtschaft hatten, die ursprünglich wenig bewußt oder unbewußt, allmählich zum Bewußtsein gebracht werden konnte.

England: Die Normannen, die England eroberten, stellen den vollendetsten Typus jener Verschmelzung germanischen und romanischen Wesens dar, die das Mittelalter bestimmt. Sie vereinigen in sich das germanische Kriegerturn mit der romanisch-christlichen Kulturidee. Diese Vereinigung erblicken wir allenthalben, wo etwas Großes geleistet wird. Sie macht nicht nur das Wesen des heiligen Bonifatius, sondern auch das Wesen Karls des Großen, wie Ottos des Großen. In den Normannen aber erscheint dieselbe Verbindung in einer so zu sagen höheren Potenz, insofern der römisch-kirchliche Geist einen neuen Anlauf genommen hat, sich auf eine höhere Stufe erhebt, das germanisch-kriegerische Element sich zu unterwerfen bestrebt ist, und nun die Normannen trotzdem das Banner Roms aufnehmen

und es über der zu einer gewissen Selbständigkeit gelangten angelsächsischen Nationalkirche aufpflanzen.

Das Ergebnis dieser Überlagerung des romanisierten Normannentums über das Angelsachsentum ist die Bildung der englischen Nation.

Es gibt in England zwei verschiedene Auffassungen über das Wesen des englischen Volkes. Die eine Schule, besonders vertreten durch Free-mann, sieht in den Engländern nichts als die Nachkommen der Angelsachsen; es sei falsch, eine angelsächsische und eine englische Geschichtsperiode zu unterscheiden; Dänen und Normannen wären wohl hinzutreten, hätten aber das Wesen des Angelsachsentums nicht verändert; alle Institutionen des späteren England, insbesondere Königtum und Parlament, entstammten der angelsächsischen Wurzel. Die andere Auffassung, die ich meinerseits für allein richtig halte, ist, daß die englische Nationalität eine Neubildung ist, hervorgegangen aus der Überlagerung des Normannisch-Französischen über das Angelsächsische. So wenig zahlreich die normannisch-französische Ritterschaft und Geistlichkeit war, die auf den angelsächsischen Stamm aufgepfropft wurde, so lag hier doch die Herrschaft, und die Herrschaft ist das Übermächtige. Nicht die Masse bringt die Erscheinungen der Geschichte hervor, sondern der Geist. Unvoreingenommene Betrachtung lehrt, daß in der Geschichte des Inselreichs vor und nach der Eroberung ein Abgrund klafft. Alles wird anders. In der allmählichen Verschmelzung des Angelsächsischen und Normannischen entsteht ein neues Volk.

Frankreich: Vergleichen wir ... das Werden des deutschen und französischen Staates, des deutschen und französischen Volkstums. Der deutsche Staat und mit ihm das deutsche Volk entstand bereits im zehnten Jahrhundert, umfaßte sofort das ganze große Gebiet der fünf Herzogtümer, blieb aber ein einigermaßen lockeres Gebilde, in dem zentripetale und zentrifugale Kräfte unausgesetzt miteinander rangen. Der französische Staat entstand erst im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, indem vom Herzogtum Francien aus eine Landschaft nach der andern erobert, auch ererbt oder gekauft und an das Urterritorium angeschlossen wurde. Die partikulare Selbständigkeit wird aber dabei keineswegs aufgehoben, und auch im dreizehnten Jahrhundert ist bei weitem noch nicht das ganze Westfrancien vereinigt, ganz abgesehen von den großen romanischen Gebieten in Lothringen und Burgund, die zur deutschen Krone gehören. Dies so viel kleinere französische Königreich ist aber, trotz mannigfacher Zugeständnisse, die auch hier dem Partikularismus gemacht wurden, fester gefügt als das deutsche, in dem die partikularistischen Tendenzen die Oberhand gewannen. Das deutsche Reich umfaßte alle deutsch sprechenden Gebiete (mit Ausnahme von Flandern); das Gefühl für das Volkstum und das Gefühl für das Reich fallen zusammen. In Frankreich liegt die Sache nicht so einfach; selbst wenn wir Zeugnisse von einer nationalen Empfindung finden, so fragt es sich, ob sie sich auf Francien im engsten Sinne (Isle de France) oder auf das Königreich oder auf die romanisch sprechende Kultureinheit bezieht, oder ob gar das große Frankenreich Kaiser Karls vorschwebt. Sprechen wir von einer romanischen Kultureinheit, so würde diese zunächst außer Westfrancien auch das romanische Lothringen, Burgund, Italien, Catalonien und Kastilien umfassen. Inner-

halb dieses größeren Kreises sehen wir nun eine spezifisch französische Kultureinheit erwachsen, aber als etwas Nationales wurde diese Kultureinheit nicht erfunden. Ihre Hauptmomente sind ja international, der ritterliche Standesbegriff und die Kirche. Der ausgezeichnete Literaturhistoriker Friedrich Vogt hat in einer Rektoratsrede den französischen und deutschen Nationalgeist im Rolandslied und im Nibelungenlied miteinander verglichen. Das Rolandslied ist an dichterischer Kraft mit dem Nibelungenliede nicht entfernt zu vergleichen, hat aber in der ganzen romanischen Welt und auch in Deutschland eine unermeßliche Nachwirkung gehabt. Es ist der Geist der Kreuzzüge, die Vereinigung von Kirchlichkeit und ritterlichem Heldentum, die sich in ihm auswirkt. Wenn wir nun darin von dem „süßen Frankreich“, der „dolce France“, lesen: welches Frankreich ist da gemeint? Sollen wir daran einen Ausdruck französischen Nationalgefühls erkennen? Oder ist es ein bloßes Heimatgefühl, das sich darin ausspricht? Im Nibelungenliede finden wir von allen solchen Empfindungen nichts; es war auch keine Gelegenheit dazu. Aus dem „süßen Francien“ des Rolandsliedes ist aber auch nicht gar so viel zu schließen, da „Francien“ ein zu unbestimmter Begriff ist; zu den Helden des Epos gehört auch Naimos aus Bayern.

Wenn also das Rolandslied als ein maßgebendes Zeugnis für das Bestehen einer französischen Nationalempfindung Ende des elften Jahrhunderts nicht gelten darf, so ist umgekehrt das Epos ein wichtiges Element für die Bildung des französischen Nationalgefühls geworden

Italien: Seit der Wiedererrichtung des römischen Kaisertums durch Otto den Großen waren die Geschehnisse Italiens aufs engste verknüpft mit den Ereignissen in Deutschland. Italien war ein Nebenland des deutschen Reiches, und so oft sich auch die Bewohner der Halbinsel gegen deutsche Herrscher aufgelehnt haben, so haben wir doch die Vorstellung, daß diese Auflehnung italienischem Nationalgefühl entsprungen sei, abgelehnt. Wir haben beobachtet, wie zuerst bei der Vereinigung der deutschen Stämme ein deutsches, dann zwei bis drei Jahrhunderte später in den romanisierten, ehemals gallischen Stämmen ein französisches Nationalgefühl sich zu regen beginnt. Gleichzeitig entsteht eine englische Nation mit nationalem Selbstbewußtsein. In Italien sind die Vorbedingungen viel ungünstiger. Zwar geographisch ist die Halbinsel durch Berge und Meere besser abgegrenzt als Deutschland und auch als Frankreich, aber seine Bewohnerschaft ist noch viel disparater zusammengesetzt als die der Nachbarvölker. Im Altertum hat Italien niemals eine nationale Einheit gebildet; die allerverschiedensten Rassen und Stämme hausen auf der Halbinsel, und als Rom sie alle vereinigt und allmählich latinisiert, ist diese Latinisierung kein Prozeß, der sich auf Italien beschränkt, sondern den ganzen Westen ergreift. In der Völkerwanderung lagert sich über Ober- und Mittelitalien die Herrschicht der Longobarden, Rom bleibt lateinisch, Unteritalien griechisch, bis es von den romanisierten Normannen erobert wird, während Sicilien, Sardinien und Corsika den Sarazenen verfallen. Wie sollte hier ein Gefühl der Einheit entstehen? In Westfrancien bildet sich vor der politischen Einigung (wann wir von dem Scheinkönigtum der ersten Capetinger absehen) eine Kultureinheit, welche als französisch bezeichnet werden darf und im Rolandsliede einen sehr wirksamen Ausdruck fand. Italien darbt eines solchen Helden-

liedes. Wo hätte es erblühen, an welche Tradition hätte es anknüpfen sollen? Wer in Italien dichten wollte, machte Verse nach Art der Troubadours in der provenzalischen Sprache, die den auf der Halbinsel gesprochenen Dialekten nahe genug stand. — — — — —

Gab es in Italien vor dem dreizehnten Jahrhundert nichts, was sich mit der französischen und deutschen Literatur in der Volkssprache vergleichen ließe, so gab es dafür ein Fortleben der antiken römischen Bildung. Im zweiten und dritten Jahrhundert hatte einst Gallien mit Rom selbst in Bildung gewetteifert, aber in den Stürmen der Völkerwanderung waren diese Studien zugrunde gegangen. In Italien hatte sich trotz aller Verwüstungen doch einiges davon erhalten. Die Longobarden hatten nur Teile der Halbinsel in Besitz genommen. Rom selbst und Unteritalien waren von ihrer Herrschaft bewahrt geblieben. Durch alle die Jahrhunderte des Dahinsiechens hatten sich teils mit der Kirche, teils unabhängig von ihr, Schulen der Grammatik, Dialektik, Rhetorik, des Rechtes und auch des medizinischen Studiums erhalten. Die lateinische Sprache ist die Sprache der Bildung, neben der die Sprache des Volkes als bloße Mundart, verschieden in den verschiedenen Gegenden, empfunden wurde. Was die fortvegetierende antike Bildung gab, war formell nicht ganz ohne Wert, aber es entbehrte aller großen frischen Gefühle und Leidenschaften, alles dessen, was Schwung schafft und Gemeinsamkeit. Wiederholen wir: diese Kultur ist nicht rittermäßig, sie ist teils aristokratisch-städtisch, teils demokratisch-städtisch.

Die neue Epoche setzte ein, als ein großer Geist in einer grandiosen poetischen Konzeption alle Bildungselemente der Zeit zusammenfassend nicht mehr das Lateinische, sondern die Volkssprache verwandte. Es ist Dante (geb. 1265, gest. 1321). Das Rolandslied ist etwa 1100, das Nibelungenlied etwa 1200, die Göttliche Komödie bald nach 1300 entstanden. Das Rolandslied hat viel beigetragen zur Schaffung eines französischen Nationalgeistes; vom Nibelungenlied kann man das in Beziehung auf das Deutschum nicht sagen, aber es ist von den drei großen Dichtungen diejenige, die auch den Menschen unserer Zeit noch packt. Die Göttliche Komödie vermag uns nur in einigen ergreifenden Einzelheiten noch direkt zu rühren, aber sie hat nicht nur eine italienische Sprache und eine italienische Literatur, sondern auch den italienischen Nationalgeist gezeugt. Der deutsche Nationalgeist erwächst aus dem Boden des von Otto I. geschaffenen großen Reiches, seiner Taten, seiner Macht; der französische Nationalgeist erwächst aus dem Boden einer einheitlichen Kultur im Anschluß an den starken politischen Mittelpunkt des capetingischen Königtums; der italienische Nationalgeist schließt an an die Tradition des Altertums, die römische Weltherrschaft.

Gneisenau. Aus: *Denkwürdigkeiten* von Heinrich und Amalie von Beguelin (1807—1813), herausgeg. v. Adolf Ernst, Berlin, Verl. v. Julius Springer, 1892.

Gneisenau war ein schwerer, gediegener Charakter. Er hatte den Einfluß auf mich, den ein starker, mächtiger Geist, vereint mit einem kräftigen Charakter und festem Willen immer über den Schwächeren ausübt, sobald er diesen überzeugt hat, daß seine Absichten stets edel sind.

Sein Äußeres war stattlich und imposant, in allen Zügen Ausdruck des Geistes und der Kraft. Seine Bewegungen waren nicht gewandt und leicht, sprachen aber stets Würde und Vornehmheit des Geistes aus.

Ich sah ihn natürlich nicht im Schlachtgewühl, konnte mir aber seine Umsicht, Festigkeit, Bestimmtheit, Ruhe und Kraft dabei denken. Ich sah ihn im moralischen Kampfe, der sich immer wieder erneuerte, gegen allmächtig scheinende Hindernisse, gegen Anfeindung, Neid, Verleumdung, geistige Beschränktheit und Verzagtheit kämpfen und das mit sehr ungewissen Aussichten auf Erfolg.

Von Kindheit an hatte er mit den größten Hindernissen gekämpft, wodurch seine Streitkraft so gediehen war, daß er im Kampfe ganz in seinem Elemente war. Doch war er nicht im geringsten Zänker oder Händelmacher. Große Ideen beseelten ihn, aber der Ehrgeiz umhüllte diese später manchmal, wie überhaupt die Keime der Leidenschaften am meisten wachsen, wenn der Sonnenglanz des äußeren Glückes sie wärmt.

Einige Male sah ich ihn verletzt und gekränkt. Ein anderer sollte die Ehre genießen, wo er die Anstrengungen gehabt und die Opfer gebracht hatte, aber auch in Kränkung und Schmerz war er nie klein, und er besaß die Eigenschaft, anderer Verdienste anzuerkennen und zu verteidigen. Einst sagte er: „Radetzky arbeitet gleich mir hinter der Gardine und verdient den Lorbeer, den man auf Schwarzenberg's Haupt setzt.“

Er beschwerte sich einst, daß ich ihn schriftlich so hart und bitter getadelt habe. Ich erwiderte, es beweise die höchste Achtung vor der Seelengröße eines Mannes, dem von anderer Seite gehuldigt würde, und die reinste Uneigennützigkeit, wenn man es wage, die Freundschaft eines solchen Mannes zu verlieren, um ihn auf Fehler aufmerksam zu machen, wo vielleicht kein anderer es wagen würde. Mit Rührung küßte er mir die Hand und was er sagte, machte ihm und mir Ehre.

Gneisenau rühmte sich nie, noch weniger prahlte er. Alles war ihm, als müßte es so sein. Was er aber leisten und opfern konnte, verlangte er auch von anderen, gleichviel, ob sie ihr Glück zerstörten, wenn es nur dem Staate nützte, und wollten sie es nicht freiwillig tun, so warf er ihnen wohl einen Strick um den Hals und zog sie fort, ohne daß sie sich dessen gleich deutlich bewußt waren. Menschenliebe war in ihm im allgemeinen nicht vorherrschend, und in der Wahl der Mittel war er oft zu wenig schwierig, aber ich sah ihn mit Tränen in den Augen, die ein Gefühl tiefer Verehrung und Rührung ihm entlockten, als er Tugenden fand, die ihm imponierten.

Er liebte, ehe er daran gewöhnt war, den äußeren Glanz, vielleicht weil er ihn in der Jugend so sehr entbehren mußte.

Spät wurde ihm der verdiente Lohn, erst als die Empfänglichkeit dafür durch schwere Leiden getrübt war, aber mit dem äußeren Glück wich das innere, als er großes Herzeleid an ihm nahestehenden Personen erlebte.

Es gehört überhaupt nicht zu den wohlthuenden Erscheinungen, daß eine gewisse Mittelmäßigkeit, vereint mit praktischem Verstande, weit eher zum irdischen Glück führt, als hohe und edle Geistesgaben ohne diesen. Es ist wahrhaft schade, daß gerade die ausgezeichnetsten Menschen weit mehr als die mittelmäßigen ihren Gegnern oft das scheinbar gegründete Recht geben, sie zu tadeln und scharf zu richten, da ihnen die gewöhnlichen

Verhältnisse häufig zu unbedeutend sind, um sie nach herkömmlicher Sitte zu behandeln.

So sah ich, daß solche, die ihrem Glück weit mehr als ihren Verdiensten zu verdanken hatten, sich keck erlaubten, jenen genannten Männern den kurzen Maßstab ihrer kleinen Seele anzulegen, und bei zum Teil kleinen Schwächen derselben zu verweilen.

Nur wer selbst in sich eine gewisse Größe der Seele fühlt, kann die andern ertragen. Dies sah ich von Gneisenau. Er erkannte die nach seiner Meinung ihm superioren Geister an. So äußerte er einst: „Clausewitz ist ein Mann, bei dessen Rat ich mich stets wohl befand, dessen Talent ich über das meinige setze“ usw.

Er wollte überall in seiner Nähe tüchtige Menschen haben und glaubte nur so selbst wahrhaft zu nützen und groß sein zu können. —

Wie liebenswürdig war er im mündlichen Verkehr mit vertrauten Freunden! Mit Fremden fehlte ihm oft Gewandtheit, vielleicht eine Folge seiner bedrängten Jugend.

Hinreißender Geist entzückte seine Freunde am Teetisch. Steife Schmeicheleien wichen (hier) der Herzlichkeit.

Er war nie langweilig. Seine Rede war stets gedrängt und reich, doch durfte er nicht scherzen. Das war nicht sein Terrain, und wenn er, was jedoch selten geschah, spaßhaft sein wollte, so zog ich ihn gleich davon ab.

Er war ein solcher geborener Soldat, daß es ihm gleichsam gefiel, warf man ihm eine ganze Ladung Unrecht auf den Hals, aus der er sich künstlich herauswickeln und verteidigen mußte, was er stets geschickt zu seinem Glanze und mit Wahrheit tat. Nie hörte ich etwas Unwahres aus seinem Munde.

Gneisenaus Fehler konnte nie die Liebe oder Freundschaft zu ihm töten. Seine Tugenden überstrahlten weit seine Fehler.

Bücherbesprechungen

Philosophie und Religion

Ernst von Aster. Plato. Verlag Strecker und Schröder. Stuttgart, 1925. 167 S.

Abgesehen von Kant ist Plato zweifellos der einflußreichste Philosoph der abendländischen Welt. Mit seinem großen Schüler Aristoteles, der sonst in vielen Punkten als sein Gegner auftritt, lehrt er das in der Natur selbst verankerte, ihre Gegenständlichkeit abbildende unveränderliche Begriffssystem. Im Neuplatonismus des Plotin beginnt eine spiritualistische und religiöse Abwandlung der Lehre Platons, die ihre Wirkungen bis in die Gegenwart erstreckt. Von ihm ist auch die heute wieder so allseitig Beachtung findende mittelalterliche Mystik aufs stärkste abhängig. Renaissance und Humanismus leben in Metaphysik und Ästhetik ganz von der Neuentdeckung der verlorengegangenen wichtigsten Platonischen Schriften, und auf der andern Seite ist in der Staatslehre die Wirkung seiner Philosophie ganz gewalttig. Ist doch Platos „Politeia“ das Urbild der meisten späteren

staatlich-gesellschaftlichen Zukunftsbilder geworden; Werke wie Campanellas „Sonnenstaat“, Bacos „Nova Atlantis“, des Thomas Morus „Utopia“ ruhen völlig auf ihr. Dazu kommt, daß Plato, in der Jugend selbst darstellender Künstler, den Anstoß gegeben hat zu einer von Schelling, Schopenhauer und anderen vertretenen ästhetischen Theorie, die Sinn und Wesen des Kunstwerks in der Realisierung der Idee des dargestellten Gegenstandes erblickte. Es ist daher zweifellos eine reizvolle Aufgabe, Leben und Lehre dieses „Vaters alles abendländischen Idealismus“ zu schildern, und der Verfasser hat diese Aufgabe auf dem knappen, ihm zur Verfügung stehenden Raume ausgezeichnet gelöst. Platos Schriften werden nach ihrem Hauptinhalt charakterisiert, unter Berücksichtigung der gesamten Literatur, und die Grundauffassung der „Ideenlehre“ scharf herausgearbeitet. Das Buch von Aster verrät auf jeder Seite intimste Kenntnis des großen Meisters der Philosophie und Liebe zu ihm. So kann es als erste Einführung in die Platonische Gedankenwelt durchaus empfohlen werden.

A. Buchenau.

Paul Natorp. Geist und Gewalt in der Erziehung. Quäkerverlag. Berlin-Biesdorf. 1925. 21 S.

Diesen Vortrag hat Paul Natorp im August 1924 bei der Tagung der ehemaligen „Woodbrooker“ in Rotenburg a. d. Fulda gehalten. Er ist ganz erfüllt vom Geiste des religiösen Idealismus, wie ihn in der angelsächsischen Welt die „Gesellschaft der Freunde“ vertritt, und wie ihn in Europa wohl keiner so beredt und so früh verkündet hat wie J. A. Comenius, nach dem wir Gesellschaft und Zeitschrift benennen. Natorps These lautet: „Der Geist, der allein wahre, göttliche Geist, ist ganz und gar gewaltunfähig“ und: „Es gibt für die Menschheit nur die eine Erlösung: die Gewaltlosigkeit der reinen Liebe, das „unum necessarium“ des Comenius.“ — Man muß die wundervollen Ausführungen zu diesem Thema der Humanität bei Natorp selbst nachlesen.

A. Buchenau.

Driesch, Relativitätstheorie und Philosophie. G. Braun, Karlsruhe 1924. 52 S.

In diesem dünnen Heftchen nimmt endlich auch Driesch Stellung zur Relativitätstheorie. Er will nicht als Naturforscher, sondern als Philosoph ‚beurteilen‘ und das heißt die Einsteinschen Ergebnisse darauf untersuchen, ob sie ‚natur-logisch so gedeutet werden können‘, wie Einstein selbst es tut. Er verspricht größte Einfachheit der Darstellung und hält sein Versprechen auch redlich, ist ihm doch solches jetzt, wo er einen gewissen ‚unfehlbaren‘ phänomenologischen Standpunkt einnimmt, ziemlich leicht. Nach einer kurzen Wiedergabe der speziellen Relativitätstheorie, die er aus einer ungerechtfertigten Verallgemeinerung des Michelsonschen Versuchs und der Lorentzschen Theorie herleitet, unterscheidet er die ‚orthodoxe‘ Fassung, wonach das Licht eine besondere Art Geschwindigkeit, nämlich eine ‚absolute‘ Geschwindigkeit ist, die dieselbe bleibt, mag der Gegenstand, auf welchem bewegtes Licht trifft, ruhen oder selbst in Bewegung begriffen sein; und die vorsichtiger Fassung, wonach die Invarianz der Lichtgeschwindigkeit immer nur eine solche relativ zu dem System, auf die das Licht trifft, geltende sein soll. Auch in diesem Fall verstößt die Theorie gegen das

logische ‚Wesen‘ der Bewegung, verwechselt sie ‚Seinsaussagen mit Bestimmtheitsaussagen‘. Recht hat sie nur in dem Nachweise ‚praktischer Unbestimmbarkeiten‘ (23), die darauf zurückzuführen sind, daß Licht immer nur als irdisches zu untersuchen ist; denn auch Fixsternlicht ist ja Licht nur in dem von der Erde mitgeführten Äther.

Wichtiger ist Drieschs Kritik der allgemeinen Relativitätstheorie, im besonderen seine Ablehnung aller metageometrischen Konsequenzen. Da das eigentlich Geometrische nur anschaulich gegeben sei, so hatte man sich durch die Einführung des Begriffs der ‚Raumkrümmung‘ einer Gebietsüberschreitung schuldig gemacht; man hatte ein Problem der reinen Relationstheorie, aber kein Problem der Geometrie behandelt (36). Wie ist denn aber nun unser Wissen vom Raum als Raum beschaffen? Mit Aufstellung dieser Frage begibt sich Driesch auf ein recht gefährliches Gebiet. Was ‚dreidimensionaler Raum‘ sei, ist uns ‚unmittelbar bewußt‘ (41), wir wissen es durch reines Schauen (42), wir erfassen es ‚gleichsam instinktiv‘ (43). Trotzdem gesehener und rein wesenhaft geschauter Raum fraglos zweierlei Gegenstände sind, so soll dennoch der rein wesenhaft geschaute Raum eben unser ‚Naturraum‘, der ‚Raum der empirischen Wirklichkeit‘ sein. Woher wissen wir dies? Die Antwort: weil unser ‚Naturwissen‘ auf ‚ganz unmittelbar bewußt Erlebtes zurückgehe, kann nur denjenigen befriedigen, der sich vorbehaltlos auf den phänomenologischen Boden stellt. Natürlich ist dann die Frage, ob die euklidische Geometrie für den Raum der Physik gelte oder nicht, absolut sinnlos und die Ablehnung der allgemeinen Relativitätstheorie ergibt sich ganz von selbst. Aber das Bild ändert sich in dem Augenblick, wo man neben der sinnlichen Anschauung und der begrifflich analytischen Erkenntnis keine ‚reine Wesensanschauung‘ gelten läßt. Und die Relativitätstheorie greift ja gerade diese Voraussetzung einer reinen, für die ‚Natur‘ gültigen, nicht sinnlichen und auch nicht begrifflichen Raumanschauung an! Das Rekurrieren auf ‚unmittelbare Gewißheiten‘ ist hier jedenfalls nicht am Platze; denn wenn auch die Qualität ‚neben‘ undefinierbar ist, so ist sie es doch nur als Qualität, nicht hinsichtlich ihrer Bedeutung. Doch hat hier das letzte Wort allein die Erkenntnistheorie: sie hat aufzuzeigen, daß der Begriff der unmittelbaren Gewißheit überhaupt ein Grenzbegriff ist.

Dr. Gerhard Lehmann.

Géyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg 1924.

Dieses Büchlein gibt nicht nur eine vortreffliche, kritische Einführung in die Gedankenwelt Max Schelers, sondern es gewährt auch dem in der katholischen Philosophie unserer Zeit unbewanderten Leser einen guten Einblick in den noch heute währenden Kampf zwischen der an Aristoteles und der an Plato anknüpfenden Scholastik, zwischen Augustin und Thomas von Aquino. Es handelt sich um die religionsphilosophische Grundfrage: auf welche Weise erlangt der Mensch ein Wissen von Gott? Und hierbei gilt es auch noch von der direkten Offenbarung abzusehen — die nach katholischer Anschauung kein Gegenstand der Religionsphilosophie mehr ist —, es gilt also, die natürliche Erkenntnis Gottes zu untersuchen. Während nun Thomas nur eine Weise der Gotteserkenntnis annimmt, nämlich die auf dem Wege des Erschließens zu erlangende, will die platonisierende

Richtung, der Scheler nach seiner ganzen Geistesart und Herkunft angehört, Gott in erster Linie direkt durch Schauung, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, erkennen. Es ist klar, daß der hiermit aufgeworfene Gegensatz nur eine Anwendung des allgemeinen erkenntnistheoretischen Gegensatzes zwischen rationalistischer und irrationalistischer Auffassung darstellt. Und man kann dem Verfasser nur Dank wissen, daß er die Unvereinbarkeit der Schelerschen Phänomenologie mit der thomistischen Grundlegung der natürlichen Religion nachweist, wodurch er der Schelerschen Irrationalitätsromantik, die nirgends gefährlicher als in der Religionsphilosophie ist, wenigstens in katholischen Kreisen viel von ihrer werbenden Kraft nimmt.

In den Rahmen dieser allgemeinen Untersuchung ist nun eine speziellere Prüfung des Schelerschen ‚Personalismus‘ eingefügt. Scheler, der die Personalität Gottes nur aus einer unmittelbaren Offenbarung, nicht aus metaphysischen Betrachtungen oder aus Erfahrungen über Naturdinge erkennen will (wodurch die religiöse Erkenntnis in ihren theoretischen Ansprüchen vollkommen erschüttert wird), definiert den Begriff der ‚Person‘ als die „konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich allen wesenhaften Aktdifferenzen vorhergeht.“ Das Sein der Person ‚fundiere‘ alle wesenhaft verschiedenen Akte. Damit scheint denn allerdings der reine ‚Aktualismus‘ zugunsten einer Substantialisierung der Person überwunden: ein Schritt, den Scheler selbst als solchen zwar nicht anerkennt, den er aber doch sehr geschickt zu einem Erweise der göttlichen Existenz verwendet. Denn nur wenn die Person überzeitlich ist, sich in die Zeit bloß ‚hineinlebt‘, als überbewußt und psychophysisch indifferent definiert werden kann — alles Bestimmungen, die sich ‚wesensmäßig‘ eben nur aus der Reflexion über Erlebnisse, nicht aus den Erlebnissen selbst gewinnen lassen — nur dann kann die in der Liebe zu Gott erfaßte ‚Kundgabe‘ Gottes als eine Erkenntnis gewertet werden.

Sehr wichtig ist es daher, daß Geysler klar aufzeigt, inwiefern Scheler tatsächlich die Grenzen der Husserlschen Phänomenologie überschreitet, und Gott nicht nur als ‚Intentionalobjekt‘, sondern als ‚Realobjekt‘ aus dem schauenden Erfassen des göttlichen Wesens herleitet. (S. 40.) Man merke sich diesen ‚Grenzübergang‘, der ebenso Zeichen für die Unzulänglichkeit des phänomenologischen Standpunktes wie für die erkenntnistheoretische Unsauberkeit der Schelerschen Formulierungen ist.

Gerhard Lehmann.

Matthes, Heinrich. „Christus-Religion oder philosophische Religion?“ (Zugleich Grundzüge des Wesens des evangelischen Christentums.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 1925. 110 S. Geh. 3 Mark.

Mit dieser Schrift will der Verfasser zur Klärung der Gegenwartsfragen des um seine Selbstbehauptung, um seine innere Erneuerung und um neue Ziele der Lebens- und Weltgestaltung ringenden Protestantismus beitragen. Die Ursache der gegenwärtigen Schwäche und Gefährdung des evangelischen Christentums sieht M. in der Vermischung mit einer Fülle von fremden Bildungselementen, die eine Umbildung, Verwirrung und auch Zersetzung der „reinen“ Lehre bewirkt haben. Er fordert Reinigung und Wiederherstellung des evangelischen Urgutes, der „Christus“-Religion, und führt deshalb Krieg gegen viele Fronten: gegen den Katholizismus und den Atheismus, gegen

den Indifferentismus und den Materialismus; gegen die indisierenden Tendenzen, die europäischen Buddhismus-Neigungen und die anthroposophisch-theosophischen Richtungen; vor allem aber gegen die heute noch oder wieder lebendigen philosophisch-spekulativen Typen der Religiosität, die, letztlich den Weltanschauungen der Antike entwachsen, die zentralen christlichen Ideen, Christus und den Gott des Christentums, entthronen und sich prinzipiell jenseits des Kirchlichen und Konfessionellen, des Dogmatischen, Kultischen und Organisatorischen halten: rationalistischer Deismus oder „natürliche Religion“, platonische und neuplatonische Richtungen, pantheistische und mystische Tendenzen verschiedener Ausgestaltung — und schließlich und am wichtigsten der Idealismus als religionsphilosophische Lehre und als „idealistisch transformiertes“ Christentum.

Sich gegen so viele — und größtenteils gut fundierte — Gegner durchzusetzen, ist keine geringe Aufgabe, und es kann nicht wundernehmen, wenn in dem Drange, mit allen fertig zu werden, die polemischen Erörterungen nicht allzugründlich sachlich gestützt worden sind und sich von Fehlgriffen, Einseitigkeiten und tendenziösen Ungerechtigkeiten nicht freihalten. Vorurteilsfreie Belehrung über den gegnerischen Standpunkt kann man in der Schrift nicht finden; wissenschaftliche Maßstäbe sind ihr nicht angemessen. Es ist eine Propaganda- und Programmschrift der protestantisch-theologischen Journalistik mit dem Ziele, die schlechthinige religiöse und kulturelle Überlegenheit des „reinen“ evangelischen Christentums zu erweisen. Ein Beweis, der, wenn er gelungen wäre, sicherlich ganz außerordentliche Bedeutung für die Klärung der protestantischen Krisis und die Festigung der bedrohten kulturpolitischen Stellung des evangelischen Christentums gehabt hätte. So aber ist — leider — die Frage noch offen, und der Protestantismus wird gut tun, bald schärfere und gediegenere Waffen für seinen Kampf ums Dasein bereitzustellen.

Wo sollte übrigens eine Abstoßung fremden Bildungsgutes aus dem Christentum haltmachen? (Radikal durchgeführt: was bliebe eigentlich übrig? Ganz abgesehen davon, daß sich die Geschichte nicht zurückschrauben läßt und sich über die Reinheit dessen, was M. als die „reine“ Christus-Religion bezeichnet, sehr streiten ließe.) Was m. E. für den Protestantismus zu fordern wäre, ist nicht eine — unmögliche — Umkehr; die Zukunft kann man nicht in einer — nebenbei noch fiktiven — Vergangenheit finden. Sondern im Gegenteil: Weiterentwicklung gemäß den religiösen Forderungen und Nöten der Gegenwart und auf Grund und mit Hilfe aller im Laufe der Zeiten angeeigneten, vielfach doch schon eingeeigneten, edlen Bildungselemente, deren Aufnahme doch immer in historischen Schicksalen notwendig begründet war und geistesgeschichtlich sinnvoll und gerechtfertigt ist. Weiterbau — nicht Niederlegung! —

Eva Wernick (Berlin).

Literatur-, Kulturgeschichte und Dichtung

Albert Koester. Faust. Eine Weltichtung. München. Verlag für Kulturpolitik 1924.

Diese Faust-Studie, nach dem Manuskript zu einem anlässlich der Leipziger Universitätswoche 1921 gehaltenen Vortrag gedruckt, ist die erste Veröffent-

lichung aus dem Nachlaß des allzu früh verstorbenen Leipziger Germanisten. Koester war durch seine jahrzehntelange Beschäftigung mit den Dichtern der Sturm- und Drang-Periode, speziell mit Goethe, wie kein zweiter dazu berufen, eine gründliche und doch zeitlich engbegrenzte Einführung in den Faust zu geben, die auch einem breiteren Publikum diese Dichtung in allen ihren Teilen verständlich werden läßt. In seiner unnachahmlich vornehmen und schlichten Art, die stets die eigene Person hinter die Sache stellt, verfolgt Koester — von allem Wissenswust entladen — die Entstehung dieses mit dem Leben des Dichters am tiefsten verwurzelten Werkes, sein langsames Reifen bis zu der endlichen Vollendung. Mögen andere Forscher den Faust fruchtbarer ausgeschöpft, tiefer gedeutet haben — wenigen gelang es wie Koester, uns diese Dichtung so rein und befreit von allem fremden gedanklichen Beiwerk vor die Seele zu stellen. — Koester wurde, noch ehe er die eigentlichen Früchte seines Lebenswerkes, die begonnene Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert und die Geschichte des deutschen Theaters, vor der Öffentlichkeit ausbreiten konnte, mitten aus seinem Schaffen herausgerissen. Doch hoffen wir, daß der von demselben Verlag angekündigte Band „Hinterlassene Studien und persönliche Niederschriften Albert Koesters“ noch manches Wertvolle davon bringen wird.

Simon-Eckardt.

Schnebel, M. Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten. 1. Bd.: Der Betrieb der Landwirtschaft. Mit Beiträgen von W. Otto und F. Pluhatsch. (7. Heft der Münchener Beiträge z. Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte herausgegeben von Otto und Wenger.) München 1924. XVII, 379 S. Seitdem ein bedeutsamer Einfluß des Hellenismus auf das frühe Germanentum erwiesen ist, wächst das Interesse für diese spätantike Epoche immer mehr, begünstigt und wachgehalten durch zahlreiche Ausgrabungen und Funde, die uns namentlich der ägyptische Boden schenkt. Auf ägyptische Papyrusfunde stützt sich im wesentlichen auch die vorliegende Arbeit. Ihr Verfasser zeigt sich nicht nur als ein gründlicher Kenner des hellenistischen Altertums und seiner Quellen; seine bis ins einzelne gehenden Untersuchungen verraten ihn auch als einen auf dem Gebiete der Landwirtschaft und in allen sie betreffenden Fragen Kundigen. Auffallend ist es jedoch, daß der Verfasser die ägyptische Originalliteratur und die archäologische Überlieferung so gut wie gar nicht herangezogen hat. Könnte doch gerade die ägyptische Plastik mit ihren überaus lebendigen Reliefdarstellungen, deren Motive in der Hauptsache dem Leben der ackerbau- und viehzucht-treibenden Bevölkerung entnommen sind, wertvolle Beiträge liefern, zur eindeutigen Bestimmung von Ackergerät, von einzelnen Pflanzen und manchen Zweifel lösen. Es ist sehr zu wünschen, daß Schnebels Arbeit bald die unbedingt notwendige Ergänzung von ägyptologischer Seite erfährt. Das mit ungeheurem Sammeleifer und großer philologischer Gelehrsamkeit geschriebene Buch mutet selbst wie das Werk eines alexandrinischen Gelehrten an: die Unmenge der im Text selbst und in den zahlreichen Anmerkungen angeführten Zitate erschweren die fortlaufende Lektüre ungemein, ja, machen sie beinahe zu einer Unmöglichkeit, und so läßt sich das Buch mehr als ein Nachschlagewerk, als eine Darstellung, die unser Gesamtbild der hellenistischen Kultur bereichert, lesen und empfehlen.

Simon-Eckardt.

Karl Christian Bry. *Des Buches Werdegang und Schicksal.* (Zellen-Bücherei Nr. 80.) Dürr & Weber Verlag, Berlin. 94 S.

Das Thema ist oft behandelt worden, aber meist rein sachlich und von der technischen Seite. Hier spricht der bekannte Verfasser der „verkappten Religionen“ über selbst Erlebtes und Beobachtetes und sucht daraus allgemeinere Schlüsse zu ziehen. So ist ein höchst lebendiges und fesselndes Buch entstanden, das für Dichter und Schriftsteller, für Verleger und Sortimentler, für Bücherkäufer und Sammler manch Beachtenswertes enthält. Vieles ist von Humor umkleidet, unter dem sich aber stets eine genaue Kenntnis der sozialen Schäden verbirgt. Nicht alle Vorschläge zur Reform wird man anzunehmen bereit sein, aber trotzdem kann man dieses Büchlein rückhaltlos allen empfehlen, die mit dem Buche zu tun haben. Buchenau.

Emil Ludwig. *Genie und Charakter. Zwanzig männliche Bildnisse.* Ernst Rowohlt Verlag, Berlin 1924, 282 S.

In einer Vorrede setzt sich der Verfasser der großen Goethe-Biographie mit seinen zahlreichen Gegnern auseinander und behandelt in feingeschliffenen Sätzen das Problem historischer Gestaltung. Das Buch gibt die praktische Anwendung. Die reinen Historiker und Philologen werden sich mit Ludwigs Methode, wenn man seine intuitive Art des Erfassens überhaupt mit diesem kalten, nüchternen Worte bezeichnen darf, nicht befreunden können, zumal er zweifellos eine Lust an der Paradoxie hat. Was er gibt, ist ein Bild, ob immer das richtige, erscheint zweifelhaft, aber wer vermag für die objektive Wahrheit eines Porträts überhaupt zu garantieren? Auch da, wo man den Kopf schüttelt, findet man Ludwigs Lösung stets fesselnd; denn ein tieferschürfender Künstler urteilt hier über Künstler, und auch bei den großen Politikern weiß er das künstlerische Moment ihres Lebens fein herauszufinden. Ludwigs Grundthese lautet: ein verwandtes Fühlen ist Bedingung zur Darstellung genialischer Naturen. Die zwanzig Porträts beziehen sich auf tätige und betrachtende, handelnde und bildende Menschen, die alle genialisch und problematisch sind. Die zwanzig Bildnisse gehören sechs Jahrhunderten und neun Nationen an, und sie sind nur durch ihre Seelenzustände, aber durch diese auch um so stärker verbunden. Sehr schön drückt Ludwig seinen Kerngedanken am Schlusse des Vorworts in dem kurzen Satze aus: „Nur wer sich immer in der Menschheit spiegelt, ist geschaffen, Menschen nachzuschaffen.“ — Diese Schilderungen sind vor allem für diejenigen geeignet, welche glauben, die hier behandelten großen Männer (Friedrich II., Stein, Bismarck, Stanley, Peters, Lenin usw.) zu kennen. Für den Anfänger sind sie wegen ihrer Prägnanz nicht die richtige Lektüre. Der Verlag hat das Buch gut ausgestattet; die Bilder sind durchweg mit Geschick ausgewählt. Buchenau.

Kürschners *Deutscher Gelehrten-Kalender* auf das Jahr 1925.

Unter Mitarbeit von Dr. Hans Strodel, herausgegeben von Dr. Gerhard Lüdtke. Erster Jahrgang. Berlin. 1925. W. de Gruyter & Co. 1320 Spalten. Der alte, jedem vertraute „rote“ Kürschner hat sich in zwei Teile gespalten und liegt nunmehr als 1. Gelehrten- und 2. Literatur-Kalender vor. Daß diese Zweiteilung ein Gebot der Stunde war, ersieht man daraus, daß der neue Gelehrten-Kalender über 1300 Spalten umfaßt. Er enthält ein, wie Nachprüfungen ergeben haben, sehr sorgfältig gearbeitetes Lexikon deutscher

Gelehrter, eine Übersicht nach Orten, sowie ein Verzeichnis der wissenschaftlichen Zeitschriften und der deutschen wissenschaftlichen Verleger. Die Ausstattung des Buches, dem ein Bild des Staatssekretärs C. H. Becker beigegeben ist, ist vortrefflich, den Preis (15 Mark gebunden) kann man in Anbetracht der Schwierigkeit der Aufgabe und der Menge des Gebotenen als niedrig bezeichnen.

Buchena u.

Emil Ludwig. Goethe. Geschichte eines Menschen. Volksausgabe in einem Bande mit 12 Goethe-Bildern. Cotta. Stuttgart 1924. 697 S.

Ludwigs Goethe-Buch in 3 Bänden hat trotz seines großen Umfangs einen gewaltigen Erfolg gehabt, obwohl die zünftigen Literar-Historiker Ludwig ablehnen. Seine literar-psychologische Methode ist von der Art, daß sie sich in erster Linie auf charakteristische Äußerungen des Betreffenden selbst aus Büchern, Tagebüchern usw. stützt und von da aus das Bild des ganzen Lebenszusammenhanges zu erhellen sucht. Ludwig arbeitet: „aus reiner Ehrfurcht vor den Dokumenten“ und vermeidet so die oft gar zu banale und vorzeitig einsetzende Reflexion des Literarhistorikers und Kritikers. Seine Grundthese geben die beiden ersten Sätze der Vorrede gut wieder: „Im Abbild eines Menschen ein Vorbild für Menschen zu geben, ist der moralische Zweck des Biographen. Indem er große Naturen mit ihrem Streben, ihren Schicksalen, Gaben und Schwächen darstellt wird der Porträtist zum Erzieher.“ Die hier vorliegende gekürzte Volksausgabe schränkt die Belege ein, sowie die literarische und philosophische Betrachtung, wie auch die Geschichte der Nebenpersonen und bemüht sich, nur den Kern herauszuarbeiten: den Mann, den Denker, den Dichter, der in der Mitte seines Lebens einem Freunde schrieb: „Es ist nicht in meinem Lebensgange, daß mir ein unerharrtes und unerregenes Gut begegnet“. Entsagendes Streben von größtmöglicher Intensität, das ist nach Ludwigs Erkenntnis das Charakteristische der Goetheschen Lebensart. Wie jedes Leben ein Unendliches an Werten und Problemen in sich birgt, das wird einem so recht klar, wenn man etwa dieses Ludwigsche Buch gegen die Bielschowskysche Goethe-Biographie hält. Hie Vollendung (Bielschowsky), da Unendlichkeit (Ludwig), um diese Kategorien mit Strich (Klassik und Romantik) auf ihn anzuwenden; — soll man, darf man fragen, wer von ihnen beiden recht hat? Sollte Goethes Geist nicht groß und weit genug gewesen sein, um so etwas wie eine Synthese von Klassik und Romantik zu enthalten?

Buchena u.

Paul Benndorf, Weimars denkwürdige Grabstätten. Mit 32 Abbildungen im Lichtdruck nach photographischen Aufnahmen des Verfassers und einem Plan des alten Friedhofes. Leipzig 1924. H. Haessel Verlag.

Das kleine Buch wird mit seinen guten Abbildungen vielen Weimarfreunden ein willkommener Führer sein; umsomehr aber wünscht man eine Revision des Textes! Daß sich der Verfasser „bei den Biographien berühmter Persönlichkeiten auf die wichtigsten Angaben“ beschränkt, ist selbstverständlich ganz berechtigt. Doch fallen manche Geschmacklosigkeiten unangenehm auf; z. B.: „Das Freundschaftsverhältnis zwischen beiden (Goethe und Frau von Stein) ist bekannt und oft geschildert worden. Bis ins hohe Alter hat sich diese Freundschaft erhalten. Als Charlotte von Stein am 6. Januar 1827 die

Augen für immer geschlossen hatte, trauerte auch Goethe ihr nach“; Eckermann Goethes „intimen Freund“ zu nennen, wäre wohl am allerwenigsten im Sinne des bescheidenen Mannes selbst!

Von solchen Entgleisungen abgesehen, stören in den fleißig zusammengetragenen Angaben auch manche Flüchtigkeiten. — Riemer wurde doch 1802 nicht „Erzieher Wilhelm v. Humboldts“, sondern der Humboldtschen Kinder! — Peter Vischer starb 1529; also kann sein Schwiegersohn nicht 1735 das Grabmal einer weimarischen Prinzessin geschaffen haben. (S. 29, 6.) — Auf derselben Seite bricht der Text nach einem „und“ plötzlich ab. — S. 44 wird bei den im Goethischen Erbbegräbnis beigesetzten Mitgliedern der Goethischen Familie auch August von Goethe aufgezählt. Man müßte also danach annehmen, er wäre von Rom nach Weimar überführt worden.

Hoffentlich entschließt sich der Verfasser zu einer Überarbeitung des Textes!

Dr. Hilde Wahn.

Lord Edward Bulwer Lytton „Vril oder Eine Menschheit der Zukunft“. Aus dem Englischen von Dr. Günther Wachsmuth. 1922. Der kommende Tag A. G. Verlag Stuttgart. IX und 234 Seiten.

In meiner Besprechung von Bulwers „Devereux“ verwies ich auf den besonders geschlossenen Charakter von desselben Dichters „Vril“. Dieser Roman einer Menschheit der Zukunft wird unter Bulwers Werken immer einen hohen Rang einnehmen, weil in einer durchaus künstlerischen Form Bulwer vieles von seiner Stellung zum Leben seiner Zeit und zu den Tendenzen unserer Zivilisation ausgesprochen hat. Ich lernte eine andere Ausgabe dieses „utopischen“ Werkes vor vielen Jahren kennen und folgte mit staunendem Interesse Bulwers Helden in die unterirdische Welt eines technisch und kulturell, ja sogar organisch der irdischen Menschheit vorgeeilteten Geschlechtes. Aber vieles von dem, was dieses Buch besagt, ist doch in dieser Ausgabe Wachsmuths ganz anders, deutlicher herausgekommen. In dem Reiche der Vrilya ist die Technik und Zivilisation auf den „höchsten“ Gipfel gelangt durch Entdeckung der Kraft des Vril, der Quintessenz aller Naturkräfte, die dem menschlichen Willen unterworfen ist. Das kulturelle Schaffen einzelner ist zurückgetreten und einem gleichmäßigen, friedlichen Lebenszustand aller gewichen, in dem keine wirtschaftlichen Sorgen bestehen — vielleicht etwas langweilig. Die Frauen sind der aktivere Teil der Vrilya geworden... Religion und Weltanschauung der Vrilya sind von ruhiger Gewißheit der geistigen Welt, der Wanderung der Menschenwesen durch viele Leben durchdrungen. Bulwer nimmt die zahlreichen Gelegenheiten wahr, um zu zeigen, wohin die Entwicklung der Menschen steuern könnte, wenn lediglich der technische Fortschritt allein wirkte, indem er eine furchtbare Naturmacht in der Menschen Hände geben würde, die zur allgemeinen Vernichtung führen könnte, und wenn nicht die klare Erkenntnis, daß alle in aller Hand gegeben sind, die furchtbare Macht in eine segensreiche verwandelte. Den einen wird die Phantasie Bulwers entzücken, einen andern seine Erzählungen von der Entwicklung der Vrilya, einen dritten sein Vergleich des unterirdischen Reiches mit dem oberirdischen Leben — das eine Mal, wenn man dieses Buch liest, wird man selber mehr auf das eine, das andere Mal auf das andere sehen, immer aber wird man dieses Bild der Menschheit der Zukunft als einen Zauber-

spiegel betrachten, der einen über den Jammer des Lebens erhebt, in dem wir es so herrlich weit gebracht haben, und der doch augenscheinlich dazu notwendig ist, daß wir unser aller Aufeinanderangewiesensein erkennen — und anfangen, dieser Erkenntnis gemäß zu leben: wie die Vrilya.

Walter Kühne.

Sven Hedin „Ossendowski und die Wahrheit“. Leipzig. F. A. Brockhaus 1925. 111 Seiten, geb. 2.— Mk.

Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß Ossendowskis Bücher eine Seuche hervorgerufen haben: kritiklos werden diese Reisewerke verschlungen. Sven Hedin berichtet in seiner Broschüre, daß ihm, dem Erforscher Tibets, der Abstecher, den Ossendowskis in seinem Werk „Tiere, Menschen und Götter“ angibt, nach Tibet gemacht zu haben, unglaublich erschien. Gegen diese Anzweiflung, die Sven Hedin in dem Buch „Von Peking nach Moskau“ aussprach, wandte sich Ossendowski. Wir ersehen die Phasen dieses literarischen Kampfes um die Wahrheit deutlich aus Hedins Broschüre. Mittendrin griff Lewis Stenton Palen, der Ossendowski „angeregt“ hatte zu seinem Werk, in die Debatte und stützte sich auf Zeugen des fernen Ostens. Hedin war durch einen geradezu fabelhaften Zufall in der Lage, festzustellen, daß Palen in einer ganz ungehörigen Weise durch falsche Zeugnisse dem Buch Ossendowskis den Schein der Wahrheit verleihen wollte. Schlag auf Schlag folgten Interviews Ossendowskis und Hedins aufeinander: Hedin kam zu der Überzeugung, daß dem Verleger Ossendowskis in Frankfurt a. M. jede Reklame, jede Hindeutung auf Ossendowski recht sei. Ossendowski mußte zugestehen, daß er mit seinem Werk keine wissenschaftlichen Ansprüche habe erheben wollen. Da kam durch einen deutschen Leser der internationalen Wochenschrift „Das Goetheanum“ Sven Hedin ein Artikel des Schweizer Schriftstellers Albert Steffen, der diese Wochenschrift herausgibt, in die Hand, aus dem er ersah, daß ein junger Sprachforscher Günther Schubert darauf aufmerksam gemacht habe: Ossendowskis Darlegungen in dem fünften Abschnitt hätten eine merkwürdige Verwandtschaft mit Darlegungen des Franzosen Saint-Yvez d'Alveydre in seinem vierzehn Jahre früher erschienenen Buch „Mission de l'Inde en Europe“. Hedin beschaffte sich dieses Buch und konnte zeigen, daß Ossendowski ein ganz übler Plagiator sei. Er schließt seine Darlegungen, denen ich ein großes Verdienst um die Reinigung der geistigen Atmosphäre unserer Zeit beimessen möchte, mit dem Hinweis darauf, daß Ossendowski ein Symptom für eine neue, gefährliche literarische Schule sei, gegen die alle Menschen guten Willens angehen müßten.

Walter Kühne.

Georg Kaiser. Kolportage. Komödie in einem Vorspiel und drei Akten nach 20 Jahren. Verlag Die Schmiede, Berlin. 1924. 214 S.

Dieses „zur Förderung der Kinderfürsorge und des zeitgenössischen Theaters“ geschriebene satyrische Stück behandelt den altbekannten Stoff von der Kindesunterschlebung. Aus Acke, dem Sohne der Bettlerin, wird ein selbst von der Erbgräfin Stjemenbö als „echt“ anerkannter tadelloser Adliger. Also, so

lautet die optimistische These: alles vermag die Erziehung, wenn es nur an der Liebe und der nötigen Pflege nicht fehlt. Mag man nun diese These ernst oder ironisch nehmen, Kaisers witziger Dialog versteht es jedenfalls, aus dem alten Stoff eine Reihe feinsten Pointen herauszuholen. B.

Gesellschaftsnachrichten

Generalversammlung der Comenius-Gesellschaft.

Die diesjährigen Generalversammlungen der Comenius-Gesellschaft, die am 16. und 22. Mai im Direktionszimmer des Gymnasiums zum Grauen Kloster in Berlin stattfanden, hatten bedauerlicherweise nur einen geringen Besuch aufzuweisen. Es war das um so beklagenswerter, als wichtige Fragen der Neuorganisation auf der Tagesordnung standen. Der bisherige Geschäftsführer und Schatzmeister Herr Alfred Unger hatte der Gesellschaft mitgeteilt, daß er wegen Überhäufung mit umfangreichen verlegerischen Arbeiten nicht mehr in der Lage sei, die bisher verwalteten Posten weiter zu führen. Die versammelten Mitglieder nahmen mit Bedauern davon Kenntnis, und der Vorsitzende Dr. Buchenau nahm Gelegenheit auf die großen Verdienste Ungers für die Comenius-Gesellschaft und vor allem für ihr Blatt, die „Geisteskultur“, hinzuweisen. Herr Unger hat in beispielloser Opferwilligkeit in einer Reihe von Jahren und besonders in der schweren Zeit der Inflation mit Einsetzung seiner ganzen Arbeitskraft das Weitererscheinen der „Geisteskultur“ ermöglicht und durch eifrige Werbung von Mitgliedern auch die finanzielle Lage der Gesellschaft gerettet. Alle Anwesenden beschlossen, Herrn Alfred Unger für diese seine Tätigkeit den Dank in einem besonderen Dankschreiben Ausdruck zu geben.

In Hinblick auf die der Gesellschaft für die Zukunft erwachsenden Aufgaben wurde die Schaffung einer Generalsekretärstelle beschlossen. Diesem Generalsekretär, der zugleich geschäftsführendes Vorstandsmitglied ist, liegt die Erledigung aller organisatorischen und geschäftlichen Fragen ob. Er soll in allererster Linie die leider lange Zeit unterbrochenen Vortragsabende wieder neu organisieren, um dadurch neue Interessenten für die Ziele der Gesellschaft zu gewinnen. Ferner soll es seine Aufgabe sein, für den rechtzeitigen Eingang der Mitgliederbeiträge zu sorgen und damit auch die geschäftliche Seite der Gesellschaft auf sichere Grundlage zu stellen. Zum Generalsekretär wurde Herr Dr. Paul Meißner, Berlin-Wilmersdorf, Prinzregentenstraße 81 gewählt. Aus technischen Gründen wurde auf Wunsch von Herrn Unger auch die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft in die Wohnung des Generalsekretärs verlegt. Alle Zuschriften und Anfragen sind in Zukunft nach Berlin-Wilmersdorf, Prinzregentenstraße 81 (Fernsprecher: Uhland 4651) zu richten.

Bezüglich der „Geisteskultur“ wurde beschlossen, vom Juli an alle Monat ein Heft von drei Bogen Stärke erscheinen zu lassen, und zwar immer in den ersten acht Tagen des Monats. Der vorgelegte Etat balanciert unter der Voraussetzung, daß alle Mitglieder ihre Beiträge bezahlen, worum wir auch an dieser Stelle herzlich bitten. Es ist natürlich unmöglich, eine Zeitschrift wie die „Geisteskultur“ herauszugeben und gute Mitarbeiter für diese

zu gewinnen, wenn die Gesellschaft in ihren Mitteln beschränkt ist. Heute noch haben wir Rückstände aus dem Jahre 1924 zu beklagen. Die Redaktion der „Geisteskultur“ liegt zunächst in den Händen des Herrn Dr. S. Mette, Südde, Oehlertstraße 26, die wissenschaftliche Leitung in den Händen des ersten Vorsitzenden Herrn Oberstudiendirektor Dr. Artur Buchenau. Der Verlag ist nach wie vor bei dem Verlag Alfred Unger, Berlin C 2, Spandauer Straße 22, woselbst sich auch die Druckerei befindet.

Was den Inhalt der Zeitschrift anlangt, so soll in Zukunft ganz besonderes Gewicht auf solche Beiträge gelegt werden, die Fragen des Tages behandeln, damit eine vielseitige Anregung dem Leser geboten wird, und die Bedeutung der geistigen Vertiefung für alle Fragen des täglichen Lebenskampfes besonders zum Ausdruck kommt.

Die Vortragsabende sollen alle zwei Monate stattfinden und neben einem Vortrag, soweit angängig, auch künstlerische Darbietungen aufweisen. Es ist ins Auge gefaßt, allmählich auch in anderen Städten, wie Berlin, wo sich mehrere Mitglieder unserer Gesellschaft befinden, in gleicher Weise Vortragsabende zu veranstalten, zu denen, wie auch in Berlin, selbstverständlich jedermann Zutritt haben soll. In dieser Hinsicht ist der engere Anschluß an ähnliche Gesellschaften, wie zum Beispiel die Kant-Gesellschaft, ins Auge gefaßt.

Zum Schluß der Tagung machte der Vorsitzende besonders darauf aufmerksam, daß die Mithilfe aller Mitglieder im höchsten Maße erwünscht sei, sei es, daß Anregungen gegeben werden, sei es, daß in irgendeiner Weise tätige Mitarbeit geleistet würde.

Der Generalsekretär
Dr. Paul Meißner.

Anzeigen.

Heimatkundliche Studienfahrt.

In der Woche vom 26. Juli zum 1. August 1925 findet unter der Leitung von Herrn Universitätsprofessor Dr. Fritz Knapp-Würzburg eine heimatkundliche Studienfahrt in den Chiemgau statt. Im Anschluß an einige Vorlesungen kunstwissenschaftlicher, geologischer und geschichtlicher Art werden besichtigt: Mühldorf am Inn, Landshut, Altötting, Neuötting, Burg hausen, Maria Ach (Oberösterreich), Wöhrsee, Wasserburg am Inn, Kloster Rott am Inn, Prien am Chiemsee, Schloß Herrenchiemsee, Frauenchiemsee; ferner ist eine Wanderung über Marquartstein, Schleching und die Dalsenalm nach Achau in Aussicht genommen. Männer und Frauen aller Volkskreise sind hierzu herzlichst eingeladen. Nähere Auskunft erteilt Studienrat Ostler, Regensburg, Dechbettener Straße 38.

Berichtigung.

Bei der Anzeige von Hebbels gesammelten Werken im vorigen Hefte ist ein Versehen unterlaufen insofern, als — wie die „Deutsche Bibliothek“ uns mitteilt — Oskar Wildes Werke auch nur, wie Hebbels, in 5 Bänden und nicht in sieben erschienen sind.

Die grundsätzliche Kritik des Rezensenten, daß einem deutschen Dichter von der Größe Hebbels zu wenig Raum mit 5 Bdn. im Vergleich zu Wilde gegönnt worden sei, bleibt, nach Ansicht der Redaktion, dennoch als berechtigt bestehen.

Bücheranzeigen.

Von Rezensionsexemplaren, die der Redaktion zugegangen sind, verzeichnen wir:

- Die Akademie.** Eine Sammlung von Aufsätzen aus dem Arbeitskreis der Philosophischen Akademie auf d. Burgberg in Erlangen. Herausgeg. von Rolf Hoffmann. Heft 1, br. 4.80 M., 131 Seiten; Heft 2, br. 7.20 M., 182 Seiten. Verlag der Philosophischen Akademie i. Erlangen. 1925.
- 1925, Almanach für Kunst und Dichtung.** Kurt Wolff Verlag, München.
- Amerika-Bücher,** Kurt Wolff, A.-G. München, 1925. Lewis Sinclair, Babbitt Roman. Geb. 6.50 M., 602 Seiten. Herr Fettwanst, Eine amerikanische Autobiographie. Geb. 6.50 M., 261 Seiten.
- Anton, Karl,** Hans Thoma. G. Braun, Karlsruhe 1924. Br. 4.— M., geb. 5.— M., 100 Seiten.
- Aristoteles, Methaphysik.** Eugen Diederichs, Jena. 1924. Br. 8.— M., geb. 10.— M., 319 Seiten.
- Barlach, Ernst,** Die Sündflut. Paul Cassirer, Berlin 1924. 114 Seiten.
- Bernfeld, Siegfried,** Vom dichterischen Schaffen d. Jugend, International-Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1924, 285 Seiten.
- Bertram, Ernst,** Eine Rede von Heinrich von Kleist. Br. 1.50 M., 31 Seiten. Verlag von Friedrich Cohen i. Bonn. 1925.
- Bocke, Dr. G.,** Vom Niederrhein ins Baltland. Hahnsche Verlagsbuchhdlg. Hannover 1925. Geb. 8.— M., 216 Seiten.
- Boy-Ed, Ida,** Das spärliche Brunnlein. Harry Eger, Zerbst, 32 Seiten.
- Brandes, Georg,** Die Jesus-Sage. Erich Reiß Verlag. Berlin 1925. 155 Seiten. Preis nicht mitgeteilt.
- Brandes, G.,** Julius Caesar. 2 Bde. Erich Reiß, Berlin 1925. I. Bd. 363 Seiten, II. Bd. 400 Seiten.
- Braun, Felix,** Deutsche Geister. Rikola-Verlag, A.-G., München 1925. Geb. 5.— M., $\frac{1}{2}$ Led. 6.— M., 269 Seiten.
- Brentano, Lujo,** Der wirtschaftliche Mensch in der Geschichte. Dietrichsche Breysik, Persönlichkeit und Entwicklung. Cottasche Verlagsbuchhdlg., Stuttgart 1925. Br. 8.— M., $\frac{1}{4}$ Ln. 10.50 M., 308 Seiten.
- Brohmer, Dr. P. & Stehli, Dr. G.,** Mikroskopie in der Schule. Francksche Verlagsbuchhdlg., Stuttgart 1925. Br. 4.— M., geb. 6.— M., 202 Seiten. Verlagsbuchhdlg. Leipzig 1924. Brosch. 5.50, 118 Seiten.
- Bruhn, Wilhelm,** Religiöse Selbsthilfe. Pan-Verlag, Charlottenburg. Br. 1.—, 146 Seiten.
- Bryce, James,** Moderne Demokratien. II. Bd. Drei - Masken - Verlag, 1925, 423 Seiten.
- Burckhardt, Otto,** Die Zeit Konstantins des Großen. Dünndr.-Ausg. $\frac{1}{4}$ Ln. 9.— M., $\frac{1}{4}$ Leder 16.— M., Alfred Kröner, Verlag. Leipzig 1925.
- Burckhardt, Otto,** Der Cicerone, Dünndr. Ausg. GzLn. 9.— M., GzLeder 16.— M., Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1925.
- Burckhardt, Otto,** Die Kultur der Renaissance, in Italien. Dünndruck-Ausg. $\frac{1}{4}$ Ln. 18.—, $\frac{1}{4}$ Ld. 25.— Verlag Alfred Kröner, Leipzig 1925.
- Condanhove-Kalergi, R. N.** Pan-Europa. Br. 4.— M., geb. 5.50 M., 168 Seiten. Pan-Europa-Verlag, Wien-Leipzig, 1924.

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

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

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. Siegf. Mette, Berlin-Südende, Oehlertstr. 26.
Verlag und Druck: Alfred Unger, Berlin C 2, Spandauer Str. 22.

Ein offenes Wort an Kirche,
Schule und Haus.

ERNST HAUCK

Heimatreligion!

Ein Kampftruf wider allen Dunkel-
geist und ein Führer zu neuem reli-
giösen Leben aus den Quellen des
Volkstums.

88 S. 8°. Steifumschlag 1,60, gebunden 2,20.

Hauptpastor Andersen:

„Jeder deutsche Mensch von gesundem
Empfinden und Sinn für die unverfälschte
Wahrheit muß Hauck rechtgeben.“

Professor Rein:

„Ihr Idealismus wirkt erquickend.“

Ludwig Bäte:

„Eine sprühend lebendige, gedankenvolle
Schrift.“

Der Volkserzieher:

„Hauck muß man hören: er spricht im
Auftrage früherer Geschlechter und in dem
der Gottsucher von heute.“

Urquell-Verlag Erich Röth

Mühlhausen i. Thüringen

und durch alle Buchhandlungen.

Hellmuth Plessner

DIE EINHEIT DER SINNE

404 S. Lex. 8° geh. Mark 7,50, geb. Mark 10,—.

„Plessner schaut mit einer ungewöhnlich
erfrischenden Objektivität in diese Welt der
Gestalten.“ (Köln. Vlkstztg.)

„Ein seltenes Buch, in dem philoso-
phischer Geist und Kraft ästhetischer
Schonung sich zu eigenartiger Leistung
und starker Anregung verbinden.“

(Theol. Literaturztg.)

Hellmuth Plessner

GRENZEN DER GEMEINSCHAFT

121 S. 8° geh. Mark 2,30, geb. Mark 4,—.

„Der Autor zeigt die rationale Wurzel
des Radikalismus, der sich in den zwei
neuen und in sich anfechtbarsten Gemein-
schaften findet: der national-völkischen und
der kommunistischen . . . Es ist ein sehr
bedeutungsvolles Buch, das nach einer
Kultur des Unpersönlichen strebt und sie
begründet.“ (Deutscher Bücherbericht.)

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN
IN BONN

Braun, Reinhold: Aus tiefen Brunnen. Ein Buch von Kraft und Freude. 12 Bogen kart. Rm. 3,—, geb. Rm. 4,50.

Wer aus heiligen Quellen Kraft und neue Lebensfreude schöpfen will, der muß zu diesem Buche greifen. Reinhold Braun ist, wie ein Kritiker sagt, einer der wenigen Berufenen, an der Seele des Einzelnen und Aller, somit am deutschen inneren Aufbau segensvoll mitzuwirken.

Braun, Reinhold: Das Morgenbuch. Ein Jahrweg Freude und Innerlichkeit. 12 Bogen kart. Rm. 3,—, geb. Rm. 4,50.

Der bekannte Dichter-Philosoph schenkt in diesem Buche den Innerlichen Deutschen, den Menschen der Seele, ein Werk von besonderer Prägung und feiner Schönheit. Für jeden Tag des Jahres bietet er in edler, innig schwingender Prosa oder im Kristall einer oder mehrerer Strophen einen Gedanken, der Freude, innere Jugend, der das Letzte der Seele erlöst. Es ist eins der tiefsten und beglückendsten Lebensbücher des deutschen Hauses.

Braun, Reinhold: Frauen-Glück und Sehnsucht. Kart. Rm. 2,50, geb. Rm. 3,60.

Ein echtes Lebens- und Freudebuch für unsere Mädchen und Frauen. Ein Braut- und Ehegeschenk, wie man es schöner, inniger und sinniger sich nicht denken kann.

Bischoff, Diedrich: Menschlichkeit. Das Grundgebot deutscher Zukunft. 96 Seiten Rm. 2,—.

Ein erstes Wort für unsere vom Parteihader und Klassenhaß zerrissene Zeit. Es sollte auch jenseits unserer Grenzen gehört werden.

Keller, Ludwig: Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben. 2. Auflage, bearbeitet von Dr. Aug. Hornegger. Brosch. Rm. 3,—, geb. Rm. 4,20.

Wernecke, Hugo: Goethe und die königliche Kunst.

2. Aufl. Mit 10 Bildnissen und 3 Faksimiles. 166 Seiten . . Brosch. Rm. 8,50, geb. Rm. 10,—.

Verlag von Alfred Unger, Berlin C 2, Spandauer Straße 22

„Comenius-Schriften zur Geistesgeschichte“

Unter diesem Titel erscheinen größere Arbeiten aus dem Gedankenbereich der Comenius-Gesellschaft, die die Zeitschrift räumlich zu sehr belasten würden.

Wandlungen in Goethes Religion

Ein Beitrag zum Bunde von Christentum und Idealismus

Von Prof. D. Karl Bornhausen

2.70 Mark

Sebastian Franck als Geschichtsphilosoph Ein moderner Denker im 16. Jahrhundert

Von Dr. Arnold Reimann, Stadtschulrat in Berlin

7 Bogen. 8°. 2.70 Mark

Diese Schrift soll das Andenken eines hervorragenden Mannes neu beleben, eines Großen der Geistesgeschichte, der Lessingsche Gedanken bereits vorgedacht, und der, ein Gottsucher und Volkserzieher von höchstem Wahrheitsmut, Bibelkritiker und Geschichtsschreiber, Philosoph und Sprichwortsammler, eine der bedeutendsten Erscheinungen des 16. Jahrhunderts war. In Zeiten engherzigster Unduldsamkeit trat er als Prediger der Toleranz, ein Prophet wahrer innerer Religion, zugleich ein Herold des sozialen Verständnisses und Ausgleichs auf. Seine Gedanken wirken wie die des Comenius noch in unseren Tagen zielsetzend weiter.

Der Teufel als Sinnbild des Bösen im Kirchenglauben, in den Hexenprozessen und als Bundesgenosse der Freimaurer

Von Ernst Diestel, Hofgerichtsprediger in Berlin

— .75 Mark

* Durch sein schon in 2. Auflage im gleichen Verlage erschienenes köstliches Buch „Die Lebenskunst eine königliche Kunst, im Lichte der Weltliteratur“ hat sich der feinsinnige Verfasser eine Gemeinde geschaffen. Aus seiner umfassenden Literaturkenntnis heraus bringt er hier eine wohlgelungene Geschichte des Teufelbegriffs; besonders der famose Taxil-Schwindel findet eine ausführliche Behandlung.

Vedânta und Platonismus im Lichte Kantischer Weltanschauung

Von Paul Deussen

Mit einem Gedenkwort auf Deussen von Reinhart Biernatzki

— .75 Mark

Die gedankenreiche Schrift des großen Gelehrten, die eine Zeitlang vergriffen war, erscheint hier in neuem Gewand. Deussen bringt die drei glänzendsten Erscheinungen der Philosophie vergleichend in Verbindung; in knappen Sätzen dringt er in ihre letzten Tiefen und gelangt zu ihrem inneren Einheitspunkte, zu ewigen Wahrheiten. Im Hinblick auf die geistigen Mädelorheiten unserer Tage erscheint die Schrift des unvergeßlichen Verfassers besonders zeitgemäß.

Johann Amos Comenius

Dem Menschheitslehrer und Vorkämpfer der Humanität zum Gedächtnis

Herausgegeben von Dr. Georg Heinz

2.70 Mark

Dieses Gedenkbuch soll Comenius als einen berufenen Führer auch für die Gegenwart zeigen. Als Lebenskünstler und Erzieher, als Vorkämpfer des Pazifismus, Apostel der Humanität und als Pfadfinder auf pädagogischem Neuland wird Comenius in der vorliegenden Schrift geschildert. Besonderer Wert erhält das Heft durch den Aufsatz von Ludwig Keller: „Comenius, sein Leben und sein Werk.“

Alfred Unger, Verlag Berlin C2, Spandauer Straße 22