Ansep-Hansen

Essays.

Kosmopolitische Studien

zur

Poesie, Philosophie und Religionsgeschichte

von

Gregor von Glasenapp.

Tarti Riiklikku Ülikooli
Raamatukogu
173 131

Riga,
Verlag von Jonck & Poliewsky.
1899.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
1.	Geistreich und taktlos	1
2.	Mitteilungen aus der indischen Poesie	16
3.	Ein origineller Faust-Kommentar	80
4.	Eine moderne Novelle und ein unmoderner Novellist	107
5.	Original und Übersetzung	124
6.	Zwei baltische Dichter: Maurice von Stern und Viktor von Andrejanoff	143
7.	Die Grundlage der Sittlichkeit	195
8.	Friedrich Nietzsche und Graf Leo Tolstoi bis zum Jahre 1897	245
9.	Über poetische Übersetzungen	350
10.	Neuere Lyrik in baltischen Landen	398
11.	Über die Reinlichkeit	407
12.	Die natürliche Grundlage der Civilisation	416
13.	Die Berechtigung des Duells	422
14.	Duplicität in dem Ursprung der Moral	446

I.

Geistreich und taktlos.

Aus dem Leben des persischen Dichters Scheich Saadi von Schiras, des berühmten Verfassers des Gulistan, erzählt sein Biograph Dauletsha unter anderem folgenden erbaulichen Zug:

„In artiger und feiner Bildung und geistreichem Benehmen war der Scheich ausgezeichnet; er ging beständig mit talentvollen Männern um, mischte sich immer in die Gesellschaft derer, bei welchen sich tiefes Denken und Erhebung und ausgezeichnetes Verdienst fand, und unterhielt sich mit angenehmem Witz und feinem Scherze; so erzählt man folgendes: Chodsha Hemam von Tebris, ein einsichtsvoller, reichbegabter, liebreich gesinnter, hochgestellter und begüterter Mann, war ein Zeitgenosse des Scheich; eines Tages trat der Scheich zu Tebris in das Bad, während Chodsha Hemam mit großem Pomp sich ebendaselbst befand; der Scheich goß dem Chodsha eine Schale Wasser über den Kopf; sogleich fragte der Chodsha: ‚Wo ist denn der Derwisch her?' ‚Von Schiras!' antwortete er; hierauf sagte der Chodsha scherzweise: ‚Man muß sich billig wundern, daß ein Einwohner von Schiras in unserer

Stadt mehr gilt als ein Hund.' ‚So ist es hier anders als bei uns,' erwiderte der Scheich lächelnd, ‚denn ein Einwohner von Tebris gilt in unserer Stadt weniger als ein Hund' .... Hemam konnte nicht mehr zweifeln, daß dieser Mann Saadi sei, und schwur: ‚Du bist der Scheich'. Saadi leugnete es nicht; der Chodsha warf sich zu seinen Füßen .... führte ihn in sein Haus, richtete ihm ein Mahl zu und bewirtete ihn auf das glänzendste, und sie unterhielten sich auf die angenehmste Art."

So scherzten also berühmte persische Dichter vor 600 Jahren miteinander! Wollen wir auch dem Sohn der Wüste — falls der Perser dafür gelten darf — einiges zu gute halten, so werden wir doch von David Hume daran erinnert, daß es bei den feingebildeten Griechen und Römern in der guten alten Zeit nicht anmutiger hergegangen zu sein scheint. — „Als Philipp, König von Macedonien, ein Fürst von großem Witz und Scharfsinn, zusammentraf mit Titus Flamininus, einem Römer von der höchsten Bildung, der von Gesandten fast aller griechischen Staaten begleitet war, sagte der ätholische Gesandte recht unvermittelt dem König, er rede wie ein Narr oder wie ein Verrückter! ‚Das ist,' sagte der König, ‚sogar für einen Blinden einleuchtend!' worin eine Verspottung der Blindheit des Gesandten lag; alles dieses überschritt jedoch noch nicht die Grenzen des Herkömmlichen, denn die Konferenz wurde dadurch nicht gestört, und Flamininus amüsierte sich sehr über diese Geistesblitze; als schließlich Philipp sich etwas Zeit ausbat, um die Sache mit seinen Freunden, die eben nicht anwesend waren, zu beraten, sagte ihm der römische Feldherr, der eben seinen Witz zeigen wollte: ‚Der Grund, weshalb er keinen von seinen Freunden bei sich habe, sei

vielleicht der, daß er sie alle ermordet habe', was auch wirklich der Fall gewesen sei. Dieser unmotivierte Ausfall ärgerte Philipp auch nicht weiter, sondern brachte ihn nur zu einem ‚sardonischen Lächeln', was wir etwa ‚grinsen' nennen, und hinderte ihn nicht, die Verhandlung am nächsten Tage zu erneuern." — Es ist nicht nur für die Zeit des Vorfalls, sondern auch für Plutarchs Zeitalter charakteristisch, daß dieser eine solche Geschichte unter den witzigen und hübschen Aussprüchen des Flamininus aufzählt. —

Das Auffallende derartiger Äußerungen aus dem Altertum versucht man vielleicht auch als antike Offenheit, rücksichtslosen Freiheitssinn oder höchstens als eine gewisse Roheit zu kennzeichnen. Nun, das ist alles in diesem Falle nicht richtig: die Grobheit, die zu verletzen beabsichtigt, die Rücksichtslosigkeit, die sich um die Tragweite ihrer Worte überhaupt nicht kümmert, sind etwas Apartes; aber treffen wollen und vorbeischießen, das ist es, was als Taktlosigkeit weit und breit bekannt ist. Erstaunliche Beispiele davon sind uns auch aus der Zeit der Renaissance aufbewahrt. Als vor König Philipp II. von Spanien eine Deputation einer größeren Stadt erschien, fuhr der König, übelgelaunt, den jugendlichen Redner derselben an: „weshalb ihm denn die Stadt einen bartlosen Jüngling schicke, ob sie denn keine Vertreter mit Bärten habe?" „Dann," sagte flink der Redner, „hätte meine Vaterstadt Eurer Majestät ja einen Bock schicken müssen!" und der König nahm diese Schlagfertigkeit sehr wohl auf. — Macchiavello sagt in der Lebensbeschreibung seines Zeitgenossen, des Staatsmannes und Feldherrn Castruccio Castracani von Lucca, derselbe sei im Alter von 44 Jahren gestorben, in demselben Alter wie Scipio und Philipp von Macedonien,

und er hätte den einen wie den anderen übertroffen, wenn er zum Vaterlande statt Lucca Macedonien oder Rom gehabt hätte (e senza dubbio avrebbe superato l'uno e l'altro, se in cambio di Lucca egli avesse avuto per sua patria Macedonia o Roma). Von diesem großen Mann berichtet nun ferner sein noch größerer Biograph, er habe auch Wunderbares geleistet in feinen und beißenden Repliken (nel rispondere e mordere . . . . urbanamente); unter anderen Anekdoten, welche „ingegno e gravità" zeigen sollen, werden auch folgende aufgeführt: Zu Castruccio sagte einmal einer seiner Standesgenossen: „Was willst du, daß ich dir geben soll, damit du mich dir eine Ohrfeige geben läßt?" Er antwortete: „Einen Helm!" — Als Castruccio einmal von Taddeo Bernardi, einem sehr reichen und prunkliebenden Manne, zu Mittag geladen war und sein Gastfreund ihm ein Zimmer zeigte, das ganz mit kostbaren Tapeten behangen war und einen Fußboden aus wertvollen, zu Mosaik zusammengesetzten Steinen besaß, da sammelte sich Castruccio eine gehörige Menge Speichel im Munde und spie denselben allen dem Taddeo ins Gesicht. Wie nun dieser darüber aufgebracht war, sagte Castruccio: „Ich wüßte keine Stelle, wo hineinzuspeien, wo es dir weniger unangenehm gewesen wäre!" — So weit Macchiavello! Wir befinden uns also hier schon auf dem Gebiete der „Sprache ohne Worte", und der geduldige Leser fragt sich erstaunt, in welche Gesellschaft er eigentlich geraten sei? In die Gesellschaft von Königen, Dichtern und Staatsmännern aus den Glanzperioden menschlicher Kultur!

Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß alle die referierten Aussprüche aus dem Altertum und Mittelalter in ihrer Art geistreich resp. witzig sind; wie groß muß aber der Mangel

an Takt gewesen sein, der mit dem Geistreichtum unter einem Dache wohnte! Wie groß die Geschmacklosigkeit, die solche Probestücke von Rusticität mit pietätvoller Bewunderung für die Nachwelt fixierte!

Es wäre daher wohl der Mühe wert, die Frage zu erörtern, woher es kommt, daß heutzutage solche Sachen allgemein als unpassend empfunden werden, während in der älteren Zeit das Gefühl dafür weniger rege gewesen zu sein scheint, und zweitens: welcher Wert dieser Gattung von Geistreichtum überhaupt beizumessen ist. —

Sind die Zeiten für den Takt besser geworden? Uns will es scheinen, daß Taktlosigkeiten auch zu unserer Zeit oft genug passieren; aber man ist nicht mehr so stolz auf sie. Z. B. die humoristischen Zeitschriften und Anekdotensammlungen, besonders die Münchener „Fliegenden Blätter", sündigen immer noch viel auf diesem Gebiete; aber dort werden die Witze von der Situation und dem Augenblick, der sie geboren, abgelöst der Mitwelt überliefert; die Taktlosigkeiten, von denen es dort wimmelt, werden nicht so unmittelbar empfunden, und man muß sich bisweilen erst darauf besinnen, daß in den Kreisen der dort abgebildeten, als Gräfinnen, Professoren 2c. bezeichneten, also zur guten Gesellschaft gehörigen Personen derartige Sottisen nicht begangen werden. Diese Bemerkung führt uns nun auch direkt zur Besprechung dessen, was unter Takt zu verstehen ist.

Die Nachforschung, wann wohl zuerst menschliche Reflexion — nicht bloß das Gefühl — den Takt und sein Gegenteil sich zum Bewußtsein gebracht und auch erörtert hat, führt mich auf Kazwînî, den arabischen Polyhistor des 13. Jahrhunderts, zurück, der in seiner Kosmographie die

menschlichen Körper- und Geisteskräfte aufzählt und unter den Kräften des Verstandes (deren es bei ihm vier Klassen giebt) die dritte Klasse bezeichnet als „Inbegriff mannigfacher Ideen und Begriffe, die sich im Verstande angesammelt haben, und zwar aus früher dagewesenen Vorfällen, mittels welcher man aus den vielen an den Menschen herantretenden Accidentien die wirklich ratsamen herauszufinden im stande ist". — Diese Erklärung ist breit und verschwommen, läßt vieles ahnen aber nichts deutlich erkennen. Jedoch aus jeder der angehängten zahlreichen Anekdoten, die Kazwînî als Beispiele für das Fehlen dieser Verstandeskraft erzählt, ergiebt sich, daß dem orientalischen Gelehrten der Begriff des Taktes vorgeschwebt hat. Es möge genügen, zum Beweise nur die erste dieser Anekdoten wiederzugeben: Der Dichter Abuñadshm trat huldigend vor den Fürsten Hischam und recitierte ihm ein in Jamben abgefaßtes Poem, das zu seinen besten gehörte und dessen Anfang lautete:

„Lob sei und Preis dem höchsten Gott,
Der Wohlthat spendet reichlich."

Hischam fand es vorzüglich und hörte aufmerksam zu, bis er zu den Schlußworten kam:

„Die Sonn' im Äther aber glich
Dem Aug' des Schielenden!"

Da wurde Hischam zornig, weil er selbst schielte, und gebot, dem Dichter Backenstreiche zu geben und ihn hinauszuwerfen.

Disraeli-Beaconsfield soll den Takt als „quick sympathy with human feeling" definiert haben, und für diejenigen, welche auch ohnedies wissen, was damit gemeint ist, mag diese Erklärung genügen; an sich ist sie zu weit, denn man könnte bei diesen Worten ebensogut das „Mitleid" und manches andere im Auge haben. Der Takt ist das — noch

außer dem Ziel, das wir gerade verfolgen — beständig uns begleitende Bewußtsein aller der oft feinen, scheinbar unbedeutenden Beziehungen, in denen wir zu allen anderen stehen: ein Bewußtsein, das uns nie verläßt, unsere Worte beeinflußt und allem menschlichen Verkehr unzählige kleine Rücksichten auferlegt; daher ist keine Äußerung oder Handlung isoliert für sich taktvoll oder das Gegenteil davon; sie ist es nur im Hinblick auf die Personen oder Umstände, unter denen sie stattfand. — Um das harte Zusammenprallen einander widerstreitender Interessen zu vermeiden und den menschlichen Verkehr in ruhigen Bahnen zu halten, sind Recht und Gesetze entstanden; was Sünde ist, sagt jedem vernehmlich die Stimme des Gewissens; damit aber auch die Reibungen sich glätten, die von den kleinen Härten der einzelnen Charaktere, von den Ungleichmäßigkeiten der Temperamente und Launen, von der kleinlichen Einmischung des Egoismus und der Eitelkeit jeden Augenblick zu entstehen drohen, sind überdies gute Manieren erfunden worden; soweit sie sich positiv formulieren lassen als das, was man im Verkehr mit anderen thun soll, nennt man sie Höflichkeit; soweit sie negativ aufzählen, was mit Rücksicht auf andere nicht geschehen darf, spricht man von Anstand; was dann noch in der Kunst des Umganges nachbleibt und, weil von immer wechselnden Beziehungen abhängig, nicht in feste Regeln sich fassen läßt, also auch nicht ausdrücklich gelehrt werden kann, ist der Takt: die Fähigkeit, immer — abgesehen von dem Hauptmotiv unserer Handlung und dem jeweiligen Hauptinhalt des Bewußtseins — auch all der übrigen Beziehungen zu anderen eingedenk zu sein, welche in diesem Moment ebenfalls berücksichtigt werden müssen. Deshalb ist es z. B. taktlos, unter Personen, die

zu geselligen Zwecken zusammengekommen sind, bei einer Kontroverse sich mit Eifer zum Siege verhelfen zu wollen, denn der gleichmäßige Fortgang der Konversation in versöhnlichen Formen ist für den Augenblick wichtiger als die äußere Anerkennung, daß wir recht haben.

Diese Gabe nun, über das hinaus, was Sitte und Brauch vorschreiben, im Verkehr ein feines Wohlverhalten zu beobachten, scheint erst allmählich und erst in neuerer Zeit mehr ausgebildet und zu allgemeinerer Anerkennung gelangt zu sein; es wäre leicht, Beispiele dafür aufzuzählen, daß das römische Altertum in dieser Hinsicht noch ziemlich im argen lag. Für die meisten Philologen mag es rituell geworden sein, an Horaz die Eleganz und das feine attische Salz des Witzes zu bewundern; wie dünkt uns nun aber, wenn er, der sonst im Schmeicheln doch nicht blöde ist, sich in einer Ode an seinen Gönner Grosphus mit den Worten wendet:

Laetus in praesens animus quod ultra est
Oderit curae et amara lento
Temperet risu; nihil est ab omni
Parte beatum.

. . . . . .

Et mihi forsan tibi quod negarit
Porriget hora:

Te greges centum Siculaeque circum
Mugiunt vaccae, tibi tollit hinnitum
Apta quadrigis equa; te bis Afro
Murice tinctae

Vestiunt lanae: mihi parva rura et
Spiritum Graiae tenuem Camenae
Parca non mendax dedit et malignum
Spernere volgus!

Kurz auf deutsch: „das Schicksal verteilt seine Gaben ungleich; dir hat es viel Rinder und Reichtum gegeben, mir dagegen einen hohen Geist und die Gabe, den Pöbel zu verachten."

Uns scheint, Horaz trifft hier daneben; denn er will doch nicht im Ernst bei der Parallele zwischen sich und dem Freunde, den die Ode besingt, ein Bild zeichnen, in dem aller Schatten auf den Freund fällt. Wir wollen versuchen, diese Erscheinung zu erklären.

Unter den Motiven, durch deren Zusammenwirken jede menschliche Handlung zu stande kommt, lassen sich von einem gewissen Gesichtspunkte aus zwei Gattungen unterscheiden, welche primäre und sekundäre Motive genannt werden können: die ersteren liegen in dem Charakter des Handelnden und seinem jeweiligen Ziel, der zu verwirklichenden Absicht; die sekundären Triebfedern werden dagegen in dem mannigfachen Einfluß zu suchen sein, welchen verschiedene Rücksichten und gesellschaftliche Beziehungen, Lebenserfahrung und Weltkenntnis auf den Handelnden ausüben; — durch diese zahlreichen Gegenwirkungen und abschwächenden Faktoren, welche wir uns wie beim Parallelogramm der Kräfte als die eine der Komponenten denken können, wird der resultierenden Handlung die sog. „Bläße des Gedankens angekränkelt", die That wird weniger unmittelbar, kräftig und ursprünglich, aber auch maßvoller sich gestalten und in die Gesammtheit des sozialen Ganzen besser hineinpassen, als wenn nur unbehindert der erste Faktor vorhanden gewesen wäre. Nun glauben wir nicht zu irren, wenn wir meinen, daß in der älteren Zeit — unter einfacheren gesellschaftlichen Verhältnissen und vielleicht kraftvolleren Charakteren — das primäre Element der Motive

weniger als in der Neuzeit vom sekundären geschwächt und modifiziert worden ist. Daher die schlichte Größe in den Gestalten der alten Welt; daher die heldenhafte Rücksichtslosigkeit, mit der sie ihre Pläne ausführen! Daß aber durch die umgestaltenden Nebenwirkungen, welche heutzutage die Rücksicht auf die Gesellschaft bedingt, auch — neben manchem anderen — der Menschheit der Takt anerzogen wird, folgt schon aus der Definition, die wir von ihm gaben. Unmerklich, mit dem Wachsen der Intelligenz und dem Erwachen des Bewußtseins, stellt er sich bei dem einzelnen ein und wirkt mühelos wie bei der Ausübung der Musik, aus der die Metapher genommen ist; auch da trifft der Musiker den Takt durch ein richtiges Empfinden des Zusammenhanges der Komposition. —

Beruht nicht schon der Gegensatz zwischen der Methode historischer Darstellung in der alten und neuen Zeit auf dem hier besprochenen Unterschiede? Nicht das allmähliche Werden des Großen aus dem Kleinen, das Zusammenspiel und den Konflikt vieler Kräfte, das dem Entstehen wie dem Untergang staatlicher Bildungen vorausgehen mußte, hielten die Alten der Aufzeichnung würdig; fast nur die isolierten glänzenden Thaten und das Abenteuerliche im Leben der Menschen, im Leben der Völker die Katastrophen schienen ihnen bedeutsam genug, um wiedererzählt zu werden; unsere Zeit dagegen sucht hier wie auf allen Gebieten des Wissens das Sein aus dem Werden zu begreifen; nicht die Schlachten allein, sondern mehr noch der stille Fluß der Kulturgeschichte interessiert sie; aus der Summierung des unendlich Kleinen sucht sie so schließlich die ganze Schöpfung zu erklären; man hat sie „das Zeitalter der Mikroben" genannt.

Von dieser Sinnesänderung war noch vor zweihundert Jahren wenig zu merken; in der Kunst, z. B. in den Romanen und Novellen, war noch damals nur das Außerordentliche, Seltsame, Wunderbare wichtig genug, um die Aufmerksamkeit der Leser zu fesseln; unsere Dichter bedürfen kaum noch der Abenteuer für ihre Helden; auf die feine Beobachtung des Kleinen legen sie den Hauptwert, und ihre Wunder — Schätze wie Ungeheuer — finden sie im Labyrinth des Menschenherzens. Doch um hierauf näher einzugehen, müßten wir vom Thema abschweifen; und da das Wenige, was über den Takt noch nachzuholen wäre: die Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen und sittlichen Taktlosigkeiten, der Neigung des männlichen Geschlechts zu den ersteren, des weiblichen Geschlechts zu den letzteren, leicht von jedem selbst vorgenommen werden kann, so haben wir nur noch die zweite Frage, den Wert des Geistreichen „an sich", in Erwägung zu ziehen.

Der Geistreichtum, wie er jetzt so allgemein bewundert und als eine ganz eigene Gabe einzelner Menschen gepriesen wird, scheint eher eine semitische als eine indogermanische Eigentümlichkeit zu sein. Wenngleich die Werke sowohl des klassischen als des indischen Altertums manche Stellen aufweisen, die man auch an einem Schriftsteller von heute geistreich nennen würde, so sind diese Goldkörner doch sparsam gesät, und die wahre Hochachtung vor dieser Gattung von Gold scheint auch erst von den Semiten nach Europa importiert worden zu sein: man denke nur an alle die Geistreichigkeiten in den Makamen des Hariri oder in Ludwig Börnes Werken. In keiner Dichtungsgattung kommt Witz und Esprit so zur Geltung wie in der Satire. Aber die drei griechischen Satiriker: Menippos, Meleager und Lukian, waren von Geburt nicht

Griechen, sondern Syrer, also Semiten. Dasselbe gilt vom Vater der römischen Satire: Publilius Syrus.

Unter den homerischen Kämpfern ist der Geistreichste, ja der einzige, der Witz und „Geist" in seinen Reden zeigt, — nicht etwa der erfindungsreiche Odysseus noch der weise Nestor oder der Rufer im Kampf Menelaos, sondern Thersites; woraus wir entnehmen können, was die griechischen Helden, wenn sie jetzt auferständen und unter uns wandelten, von unserem Geistreichtum halten würden.

Über den hohen Wert dieser Eigenschaft werden diejenigen, welche das Wort oft im Munde führen, wohl einig sein; uns scheint der Geistreichtum eine recht ergötzliche, bisweilen schädliche, im ganzen überflüssige Gabe zu sein. Sagt man uns: wer „Geist" und Witz kundgiebt in seinen Schriften oder in der Unterhaltung, erweise durch diese große Leistung seine geistige Bedeutung, denn der Geistreichtum, den jemand zeigt, sei ein Maßstab für seine geistige Größe, — so leugnen wir dies einfach ganz; geistreich zu sein ist ebenso unnütz wie schlau zu sein und der sogenannte Geistreichtum höchstens ein Maßstab für die Agilität des Kombinationsvermögens.

Wer von dem unabweisbaren Bedürfnis getrieben wird, um des Friedens seiner Seele willen über sich und die Welt zu reflektieren, Grund und Zusammenhang der Dinge zu erforschen, auch das Unerforschliche von dem Zugänglichen zu sondern, und wer dabei seine Gedanken weit genug zu spannen vermag, um im großen wie im kleinen Anfang und Ende der Dinge zu verknüpfen, sei es mit sicherer logischer Kette, sei es mit dem unfehlbaren Griff tiefsinniger Konzeption: der wird ja wahrscheinlich auch hier und da ganz unabsichtlich manches sagen oder schreiben, was von anderen geistreich oder

witzig genannt wird, besonders wenn er etwa durch Widerspruch zur Polemik gereizt ist — facit indignatio versum —, aber daran ist gar nichts gelegen; er braucht gar nicht den Geistreichtum; er besitzt wirkliche geistige Größe und Bedeutung, auch wenn er zufällig nie etwas geäußert hat, was die Leser oder Hörer „Geist" nennen; sein einzelner Ausspruch hat seinen Wert als Teil eines großen Zusammenhanges. Kant hat wohl einen feinen Witz, in seinen Werken werden aber doch nur wenige, zufällige Bemerkungen und kleine Exkurse, die zur Bedeutung seiner Schriften nichts dazuthun, unter den jetzt geltenden Begriff des Geistreichen zu stellen sein.

Bei wem aber die sprunghafte Beweglichkeit des Intellektes an Nahem und Fernliegendem schnell die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, die Unterschiede und wiederum die Übereinstimmungen in den Unterschieden auffaßt, heraushebt, zusammenstellt, das Heterogenste unter einen Nenner bringt und dem überraschten Hörer und Leser vor die erstaunten Augen hält, der mag im übrigen das oberflächlichste Wissen und den überzeugungslosesten Sinn haben: er hat den Vogel herabgeschossen, er ist der Held des Tages, dem — besonders von zarter Hand — der Lorbeer um die geistreiche Schläfe gewunden wird. Dem Hörer bereitet er Vergnügen, denn es ist amüsant, zu sehen, wie so leicht und spielend, bald hier bald da, die Pfauenräder des Geistes sich entrollen; indem unser Gedanke seiner Kombination folgt, schaffen wir mühelos das Geistreiche nach; wir genießen Schöpferfreuden, und viel fehlt nicht, so bilden wir uns ein, wir hätten selbst all das Witzige und Geistreiche gesagt oder gedacht oder werden es wenigstens in Zukunft ganz gewiß können.

„Wer Rednergabe besitzt," sagt der Philosoph Salomon

Maimon, „wird gehört; wer einen guten Stil besitzt, wird gelesen; wer keines von beiden besitzt, aber eigene Ideen hat, wird benutzt, und sein Gedanke, aber nicht sein Name ist unsterblich."

Dem Geistreichen läßt sich das umgekehrte Prognostikon stellen: Was der wahre Denker gefunden und in schlichten Worten gesagt hat, greift er auf und macht die fremden Gedanken dem Teil der Mitwelt mundgerecht, welcher nur auf pikante Würze reagiert. So erlangt nicht sein Gedanke, aber bisweilen sein Name eine Unsterblichkeit von etwas mehr als einem Kalenderjahr.

Schädlich wird manchmal dieser Geistreichtum, weil er auch den haltlosesten Charakter, den in Aberglauben und den flagrantesten Widersprüchen befangenen Kopf zur Selbstzufriedenheit verführt, — so daß er da, wo er, in die Enge getrieben, einfach „pater peccavi" sagen sollte, sich mit einem witzigen Einfall heraushilft, scheinbar recht behält und abgeht tanquam re bene gesta. Und wenn er schließlich, mit allem zerfallen, untergeht, so rufen noch die Damen utriusque generis ihm nach: „Schade! er war doch ein geistreicher Mensch!" Zerfallen aber konnte er mit allem, denn der Geistreichtum verknüpft nur hier und da mit wunderbarer Schnelligkeit einzelne Stücke, unbekümmert, ob das Ganze der inneren Welt dabei unverbunden bleibt; es ist nicht ein Verkehr über den Ozean hinüber, der alle Länder miteinander in Gemeinschaft bringt, sondern nur Kabotage, Küstenschiffahrt, welche in demselben Lande die Waren bloß in eine andere Provinz bringt, wo man sie früher nicht kannte. Wäre der Geistreichtum ein Maßstab für geistige Größe, so hätten wir in dem Dichter Heine einen der bedeutendsten

Männer zu verehren; wer aber einmal versucht hat, sich an seinen Werken auch nur einige Tage nacheinander zu laben, wird mit uns die Überzeugung gewonnen haben, daß noch so viele Blitze keinen Tag machen und noch so viele Witze keine geistige Nahrung geben.

II.

Mitteilungen aus der indiſchen Poeſie.

An dem Verhältnis, in welchem Form und Gehalt litterariſcher Erzeugniſſe zu einander ſtehen, laſſen ſich hauptſächlich drei Fälle beobachten: es kann erſtens der Gehalt der Form überlegen ſein, indem durch Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit des Ausdruckes das Verſtändnis des Geleſenen oder Angehörten erſchwert und verzögert wird; der Dichter ringt mit der Sprache um ſein Lied, und der Leſer fühlt beſtändig, wie die Rauheit und Unzulänglichkeit der Darſtellung ihm bei der Aneignung des Inhalts hinderlich wird; — zweitens kann die Form dem Gehalt ſo glücklich entſprechen, daß ſie bei unbefangener Lektüre überhaupt gar nicht wahrgenommen wird, daß die Aufmerkſamkeit ſtörungslos auf dem Inhalt des Geleſenen verweilt und dieſer Inhalt, nach Maßgabe der Faſſungskraft des Leſers, ſich willig ſeinem Verſtändnis erſchließt, ſo wie das Vorhandenſein unſerer Sinnesorgane, der Augen und Ohren, ſolange ſie geſund ſind, bei zweckentſprechendem Gebrauch uns gar nicht zum Bewußtſein kommt;

drittens endlich kann auch die Form dem Inhalt überlegen sein, ihn gewissermaßen überstrahlen; sie kann entweder durch außerordentliche Anmut und Gefälligkeit seinen Wert erhöhen oder durch eine gesuchte Künstlichkeit die Aufmerksamkeit des Lesers ablenken und den Gehalt zurücktreten lassen. Auf manches Produkt dieser dritten Kategorie, die sowohl in der Entwickelung des Schrifttums ganzer Völker, als auch in dem Bildungsgange einzelner Dichter oft der Zeit nach die letzte ist, — könnten die Verfasser das Schlußwort des Hareth Ben Hemman anwenden:

Glücklich ist nun durchgespielt das Possenspiel;
Ich bin dessen Diener, der mir nach es thut!
Schämen darf ich nicht mich, daß ich's schlecht gemacht,
Sondern, daß ich schlechtes Ding gemacht zu gut!

Suchen wir in der Litteratur Indiens nach diesem dreifachen Wertverhältnis, so werden wir einen großen Teil der vedischen Schriften jener ersten Gattung zuzuzählen haben, wo der Flug der Gedanken unter der Schwere des Stiles leidet; denn die Sprache war noch ein zu spröder Stoff, um den Ideen der begeisterten rishi's adäquate Gestalt zu geben, und die Feder ein ungefüges Werkzeug in der Hand des grübelnden Brahmanen. Als Beispiele für den andern Fall, für das harmonische Verhältnis zwischen Form und Gehalt, können viele Teile des großen Epos Mahabbharata gelten und noch manches aus der älteren Litteratur, wo in einem sehr freien Metrum, in anspruchsloser, einfacher Sprache die Erzählung so glatt und leicht dahinfließt, daß man, vom Inhalt gefesselt, auf den Stil in keiner Hinsicht besonders aufmerksam wird. Ob auch den Dramen und anderen Gedichten Kalidasas ein solcher natürlicher und ungesuchter Stil sich nachrühmen

läßt — wie oft behauptet worden —, dürfte zweifelhaft sein; denn wir werden überhaupt an der Zuverlässigkeit unseres ästhetischen Urteils oft irre werden bei den Erzeugnissen einer Kultur, die von der unseren so weit verschieden ist. Groß ist aber auch der Reichtum der Sanskritlitteratur an Dichtungen, die unzweifelhaft der dritten Art angehören, und auf sie möchte ich zunächst die Teilnahme des Lesers lenken.

Nachdem die Inder, wie manche andere Völker schon früh in ihrer Kultur gewisse Gipfelpunkte erreicht hatten, verweilte ihre Aufmerksamkeit gern auf dem Mittel der Verständigung, welches sie die Höhen der Gedanken hatte ersteigen lassen, — auf ihrer Sprache, deren Handhabung, einzelnen Bestandteilen, ja auch auf der Schrift und den Buchstaben mit einer Teilnahme, sogar Andacht und Verehrung, welche den scheinloseren Racen des Nordens kaum faßlich sein mag. Auch die arabische Litteratur berichtet lobpreisend von einem Redner, der drei Stunden gesprochen habe, ohne daß nur ein Wort in seiner Rede sich wiederholt hätte. Nirgend ist die Kunst der Kalligraphie so ausgebildet und so geschätzt, wie im Orient; aber unmaßgeblich für den Occident will es uns doch bedünken, wenn die persischen Dichter häufig die Reize der Geliebten mit den Formen verschiedener Buchstaben vergleichen und z. B. schmeichelnd in ihrer Begeisterung hervorheben, die Augenbrauen der Holden hätten die Gestalt des Buchstaben „Nun" (wenn man ihn nämlich umgekehrt anschaut), der Mund die Form des Buchstaben „Mim"; und so gleichen noch viele Teile des Körpers den Buchstaben. Wir sprechen wohl auch von X-Beinen und O-Beinen, aber nicht von denen der Geliebten. Beispiele dieser Schwärmerei der morgenländischen Poeten, welche die Buchstaben mit den Leibesproportionen der

Herrin ihres Herzens in Verbindung bringen, bieten Dschamis Lieder in Menge. Ansprechender ist indes die Schilderung, welche Rückert in freier Verwertung eines persischen Originals von dieser raffinierten Spielerei der Phantasie entwirft. Es heißt bei ihm von dem berühmten und unglücklichen Liebespaare Medschnun und Leila:

„Nie wohl sieht von seinem Stuhle
Solchen Fleiß ein Lehrer nun,
Wie, da noch zugleich zur Schule
Ging mit Leila der Medschnun.

All die krausverschlungnen Züge
Des arab'schen Alphabets
Lernt er schreiben zur Genüge
Nach der besten Vorschrift stets.

Nach der Liebsten Wangenbeeten,
Nach dem Antlitz blickt' er stät,
Das mit Schönheitsalphabeten
Ganz für ihn war übersät.

Durfte wohl sein Schreibstift stocken
Vor der kühnsten Schnörkelung?
Immer gaben Leila's Locken
Ihm dazu den schönsten Schwung.

Galt es ziehen einen Bogen,
Dem das Haar nicht that genug;
Einer stand ums Aug' gezogen
Mit dem allerfeinsten Zug.

Und der Lippen sanfte Wellung,
Und des Angesichts Oval,
Und des Halses schwanke Stellung
Bot die Fülle seiner Wahl.

Von dem Läppchen ſelbſt des Ohres
Stahl er einen eig'nen Druck,
Von dem Saum des Buſenflores
Manches feinen Pünktchens Schmuck.

Und wenn in den krauſen Linien
Kam einmal ein grader Strich,
Hielt der Schreiber an die Pinien
Ihres ſchlanken Wuchſes ſich. . . ."

Ebenſo innig wie irgend ein anderes orientaliſches Volk haben ſich die Inder in die Betrachtung und Behandlung der Sprache verſenkt, ja vielleicht noch um ſo inniger, da die Sprache, in der ſie ſchrieben, das klaſſiſche Sanskrit zu jener Zeit fortgeſchrittener Kultur nicht mehr Umgangsſprache war; und ſo finden wir in ihrer Litteratur ſprachliche Kunſtprodukte jeglicher Gattung: anfangend von den Dichtungen, denen Lieblichkeit und Pracht der Sprache, wie Juwelen einem wertvollen Schmuck, zur willkommenen Zierde gereichen, bis zu den geſuchteſten Hyperbeln der Gleichniſſe, Spielereien der Sprache und Spitzfindigkeiten, die — mehr Kunſtreiterei als Kunſt — nur die Geringfügigkeit des Inhalts verdecken mochten. Über dieſe unerhörten Formkünſteleien ſpäterer indiſcher Schriftſteller ſagt der Graf A. F. Schack (in den „Stimmen vom Ganges"):

„So giebt es, was gewiß in jeder andern Sprache unmöglich wäre, Strophen, in denen nur ein Konſonant vorkommt, der ſich 36mal wiederholt; andere, wo gewiſſe Silben an beſtimmten Stellen des Verſes immer wiederkehren; noch andere, deren Verſe man ebenſo rückwärts leſen kann wie vorwärts, oder deren eine Hälfte vorwärts geleſen, ebenſo lautet, wie die andere rückwärts. Wenn ſchon dies ans Kindiſche ſtreift,

so scheint es uns förmlich lächerlich, daß bisweilen Strophen darauf berechnet sind, in künstliche Formen oder Figuren verteilt zu werden. So werden z. B. die Buchstaben kreuzweise geschrieben und müssen sich dann ebenso in die Quere, wie hinabwärts oder vorwärts lesen lassen. Oder die Strophe, in welcher ein bestimmter Buchstabe sich häufig wiederholt, ist für die Form eines Rades bestimmt; der zu wiederholende Buchstabe bildet dann die Achse und, indem man immer von dieser anfangend in den Speichen weiterliest, ergiebt sich die Strophe. Oder endlich ein ganzes Gedicht hat die Form eines Baumes; der Stamm, von der Spitze angelesen, bildet die erste Strophe; nimmt man dann von allen Seiten die Lettern der Zweige und verbindet sie mit denen des Stammes, so erhält man neue Strophen 2c."

Abgesehen von solchen extremen Fällen, wo die Dichter sich die Aufgabe gestellt hatten, formelle Schwierigkeiten zu überwinden, die mit dem Gehalt poetischer Produkte gar nicht mehr zusammenhängen, giebt es noch eine Menge lyrischer und epischer Werke, die zu den Kunstdichtungen gerechnet werden müssen. Die meist aus Naturschilderungen und erotischen Ergüssen bestehenden Gedichte Kalidasas „Meghaduta", d. h. „der Wolkenbote", und „Rituſanhara", d. h. „der Kreis der Jahreszeiten", sind, abgesehen von der künstlichen, scheinbar willkürlichen Wortstellung und dem äußerst seltenen Gebrauch des verbum finitum, noch ziemlich einfach und oft von hinreißender Schönheit, sie lassen sich daher auch noch leicht in andere Sprachen übersetzen.

Je nach dem verschiedenen Verhältnis, in welchem bei einer Dichtung Gehalt und Form zu einander stehen, wird auch der sich seiner Aufgabe bewußte Übersetzer ganz entgegengesetzte Wege

einschlagen: er wird entweder nach philologisch treuer Wiedergabe des gedankenreichen Inhalts indischer Werke streben; oder, das ganze Übersetzungswerk als eine dichterische Licenz betrachtend, darauf ausgehen, in bloßer Anlehnung an die fremden Muster selbständige poetische Werke zu münzen. Beide Fälle können wir nicht besser illustrieren als durch Besprechung zweier, in den letzten Jahren erschienenen Bücher des ausgezeichneten Indologen Leopold von Schröder. Das erste sind die „Mangoblüten" („Sammlung indischer Lieder und Sprüche in deutscher Nachbildung". Cotta. 1892. 198 Seiten). Ein kleiner Band indischer Gedichte, den der Verfasser mit konjugaler Galanterie seiner Gattin gewidmet hat. Der Vergleich dieser deutschen Poesieen mit dem Sanskrittext, der ihnen zu Grunde liegt, bringt uns recht zum Bewußtsein, wie groß der Unterschied ist zwischen Übertragungen aus europäischen Sprachen, z. B. aus dem Italienischen, Englischen, Russischen, — und aus dem Indischen! Wie viel höhere Anforderungen stellt an den deutschen Poeten die Sanskritsprache, die in ihrem syntaktischen Bau, in den Vorstellungen und Geschmacksrichtungen, die in ihr zum Ausdruck kommen, kurz in der ganzen Kultur, die sie repräsentiert, von allem Europäischen und Modernen so himmelweit verschieden ist! Während man aus dem Russischen und Englischen wortgetreu übersetzt, ohne unpoetisch zu werden, ja sehr häufig Zeile für Zeile übertragen kann, muß beim Sanskrit das ganze Material gewissermaßen einem Prozesse der Umschmelzung unterworfen werden; der Übersetzer muß das Original aus allen Fugen bringen, seinen Klang und Rhythmus vergessen, und sich dann an dem inneren Sinn der Verse so von neuem zu erwärmen verstehen, daß er sie in den Lauten der Muttersprache zu neuem Leben erweckt! Ein

Beiſpiel wird ſchneller als alles Räſonnement das Geſagte erläutern.

Eine Yakſha (eine Art Geiſt) hatte den Garten des Gottes Kuvera ſo nachläſſig gehütet, daß ein Elefant eingedrungen war und die Beete zertrampelt hatte; hierfür war er nach dem Süden Indiens verbannt und von ſeinem Weibe getrennt worden. Die ſehnſuchtsvollen Klagen dieſes Yakſha und die Grüße, die er den Regenwolken an ſeine ferne Gattin aufträgt, erzählt Kalidaſa in ſeinem „Wolkenboten" (Meghaduta). Aus dieſer Dichtung hat L. von Schröder eine Strophe auf Seite 17 ſeines Werkes in folgender Weiſe wiedergegeben:

Schau ich die Lianen an,
Du wunderholdes Weib,
Gleichen ſie ſo wunderſam
Deinem ſchlanken Leib.

Seh'n mich die Gazellen an
Mit ſchüchtern frommem Blick,
Zaubert ihre Anmut mir
Deinen Reiz zurück.

Strahlt mit märchenhaftem Glanz
Voll des Mondes Licht,
Glaub' ich ſtrahlend dann zu ſchau'n,
Holde, dein Geſicht.

Geht der Pfau ſo ſtolz vorbei,
Glänzt der Federn Pracht,
Hab' ich an dein Lockenhaar
Alſogleich gedacht.

Wenn im ſtillen Mondenlicht
Glänzt des Stromes Well',
Schau ich wieder deinen Blick,
Strahlt er mir ſo hell.

Aber nirgends ſchaut' ich noch
All den Reiz vereint,
Der an deinem holden Leib,
Du Herrliche erſcheint.

Dieſe ſelbe Strophe hat ſchon vor langer Zeit der berühmte Orientaliſt Max Müller ſo überſetzt:

Ich ſehe wohl in krauſer Flut das munt're Spielen deiner Brauen,
Im Aug' des Rehes deinen Blick, dein Haar im vollen Schweif des Pfauen,
Ich ſeh' im Monde dein Geſicht und im Priyangu deine Glieder,
Doch ach! an einem Ort vereint find' ich dein Bildnis nirgends wieder.

In einer treuen Proſaüberſetzung lautet nun die Anrede, die der Geiſt der Wolke an die Gattin aufträgt, folgendermaßen:

„An den Lianen erblicke ich den Leib, in dem Auge ſchüchterner Rehe die Blicke, den Glanz der Wangen an dem Monde, in der Schweiffülle des Pfauen das Haar, in den zarten Flußwellen das Spiel der Brauen: ach, du Schöne! Nirgends iſt dein Bild an einer Stelle vereinigt!"

„Quousque tandem . . ." würde wohl der Leſer ſagen, wenn wir uns an dieſem Material zur Vergleichung noch nicht genügen ließen und gar den Text des Originals hierher ſetzten: daher ſei nur ſo viel in nüchternen Zahlen bemerkt: im Indiſchen beſteht die Strophe aus vier Zeilen, zu je 17 Silben; alſo im ganzen 68 Silben; die Überſetzung von L. von Schröder zählt dagegen 145 Silben; im Sanskrit kommen nur zwei verba finita vor (utpaçyami = ich ſehe, asti = iſt), während in der deutſchen Nachbildung deren 14

zu finden sind. Und bei alledem verdient noch hervorgehoben zu werden, daß in dem ganzen „Wolkenboten" von 112 solchen Strophen wohl keine Partie ist, die sich den Formen deutscher Dichtung so nähert und verhältnismäßig so leicht umzudichten ist, wie diese Stelle.

Die gebotenen Daten werden auch ohne weitere Analyse zeigen, welche Arbeit der Übersetzer hier zu überwinden hat, wie innig und tief vertraut mit dem Geiste des Originals, wie selbständig in seinem dichterischen Schaffen er sein muß, um aus den vier Sanskritzeilen dies liebliche deutsche Lied zu machen. — Was die Wertschätzung der Übersetzungen im allgemeinen anlangt, so kommt es natürlich darauf an, was der Leser von ihnen erwartet, und es ist zuzugeben, daß bisweilen Übersetzungen, ohne tadellos deutsch zu klingen, einen Genuß gewähren können, der einer selbständigen Dichtung fehlt: wenn man nämlich in ihnen fühlt, wie unsere Sprache über die gewohnten Grenzen ihrer Macht erweitert und mit neuen ihren Umfang überragenden Vorstellungen und Wendungen, ohne daß ihr Zwang angethan würde, bereichert wird.

Solchen Übersetzungen verdankt die Sprache einen großen Teil ihrer Entwickelung und Verfeinerung. Hier wären die Epen des deutschen Mittelalters zu nennen, von denen ja viele aus dem Französischen übersetzt sind; auch in der Übersetzung des Homer von Voß giebt es vieles, was in reinem Deutsch eigentlich nicht ganz so gesagt werden dürfte, und doch begleitet uns die Empfindung, daß wir gerade so am besten in den Geist jener alten Gesänge eingeführt werden. Dies gilt auch von manchen Stellen in Schlegels Übersetzung des Shakespeare. Auf lyrische Gedichte wird dagegen schon wegen ihrer Kürze,

die einen aparten sprachlichen Charakter nicht verträgt, das Gesagte schwerlich Anwendung finden; und überhaupt wird diese Eigentümlichkeit einer Übersetzung, glaube ich, nur so lange Reiz verleihen, als die Sprache noch mehr oder weniger im Werden begriffen ist und noch keine so hohe Stufe der Ausbildung erreicht hat, als heutzutage die unsere: jetzt wird gewiß diejenige Übersetzung eines Liedes die beste sein, welche, wenn ihr Ursprung unbekannt bliebe, als deutsches Gedicht am besten wäre. Gesteht der Leser diesen Maßstab der Beurteilung zu, so geben wir ihm, ohne enthusiastisch zu werden, die Versicherung, daß mehrere Lieder aus den „Mangoblüten" das Beste sind, was wir an Übertragungen kleiner indischer Gedichte bisher besitzen. Es sei hier eine Strophe citiert, die freilich schon zweimal früher vom Verfasser abgedruckt worden ist (in seiner indischen Litteraturgeschichte und in seinen „Gedichten"), aber auch verdient behalten zu werden:

Mein Mädchen ist ein Jägersmann,
Kommt stolz dahergezogen:
Die Augenbrauen schlank und kühn,
Die sind des Jägers Bogen.
Die Seitenblicke Pfeile sind,
Sie treffen gar so schnelle,
Mein Herz, das ist die flüchtige
Verwundete Gazelle.

Diese Jamben haben nichts Eintöniges; der Dichter hat ihnen ein feuriges Tempo und kräftigen Pulsschlag gegeben, indem unter den betonten Silben immer je zwei auf jeder Zeile den Hauptton tragen, und indem diese besonders stark betonten Silben in den einzelnen Zeilen wechseln, bald mehr am Anfang, bald mehr am Ende stehen oder weiter aus-

einanderrücken: eine Vereinigung des festen germanischen Versmaßes mit dem Prinzip, welchem die italienische Poesie ihre Leichtigkeit nnd Lebendigkeit verdankt. — Als einen Beweis dafür, welche Fortschritte die Kunst, indische Gedichte zu verdeutschen, gemacht hat, setzen wir daneben die Übersetzung derselben Verse von Albert Höfer aus dem Jahre 1844:

Dies Mädchen wird zur Jägerin,
Und von der Brauen Bogen
Sind Seitenblickes Pfeile schon
Ins Herzwild mir geflogen.

Noch ein kleines Gedicht, welches bereits Höfer übersetzt hatte, kehrt bei L. von Schröder wieder; es ist der 57. Spruch aus Bhartriharis zweiter Centurie und lautet bei Höfer:

Fällt ein Tropfen auf glühendes Eisen,
Siehst du nicht die Spuren mehr;
Aber liegt er im Lotuskelche,
Glänzt er wie die Perle hehr;
In der Muschel wird bei gutem
Sterne er zur Perle selbst;
Also wird man durch Berührung
Nichts und wenig, vieles selbst.

Diese Reime werden dem Übersetzer wohl selbst nicht sehr poetisch vorgekommen sein. Schröder übersetzt die Stelle:

Ein Wassertropfen fällt auf glühend Eisen
Und zischend alsogleich muß er vergehen;
Denselben Tropfen siehst du wie Demant
Hellleuchtend auf dem Lotusblatte stehen;
Und läßt ein gütig Schicksal ihn den Weg
Ins Meer und in der Muschel Höhlung finden,
Wird er zur echten Perle! Sieh, mein Freund,
Wie viel es ausmacht, wem wir uns verbinden!

Dieſe Verſe bedeuten gewiß einen Fortſchritt im Vergleich zu Höfer; doch kann man zweifeln, ob ſie noch nötig waren angeſichts folgender von Rückert herrührender Überſetzung:

Der Tropfe ziſcht und ſtirbt, auf glüh'ndes Eiſen fallend,
Glänzt einer Perle gleich im Lotuskelche wallend,
Wird Perle ſelbſt, wenn ihn das Glück zur Muſchel bringt;
Sieh, wie verſchiedner Wert auf jeder Stuf' entſpringt!

Der Vollſtändigkeit halber führe ich hier noch eine Überſetzung desſelben Spruches an, und zwar aus der Feder des verdienſtvollen Ludwig Fritze:

Ein Tropfen, der auf glühend Eiſen fällt,
Läßt keine Spur zurück in dieſer Welt;
In Perlenglanz derſelbe Tropfen prangt,
Wenn auf ein Blatt des Lotus er gelangt;
Er wird zur Perle, dringt bei günſt'ger Sterne Schein
In eine Meeresmuſchel er hinein:
So hängt geringer, mäß'ger, hoher Wert
Meiſt davon ab, mit wem ein Menſch verkehrt.

Man ſieht, daß der ſonſt ſo redſelige Friedrich Rückert hier an Kürze unübertroffen daſteht.

Trotz der Vollendung, mit der alle dieſe Lieder von L. von Schröder umgedichtet worden, iſt es unvermeidlich, daß ihnen hier und da zahlreiche Spuren von orientaliſchem Filigran und Gepräge anhaften: der deutſche Dichter kann doch auch nicht darauf ausgehen, jede Erinnerung an Indien zu vertilgen. Dieſen ſpecifiſch morgenländiſchen Charakter tragen manche Gleichniſſe: uns will es vielleicht nicht ganz behagen, daß das Haar des ſchönen Weibes mit dem Pfauenſchweif in Parallele geſtellt wird; aber ein tertium comparationis iſt vorhanden: üppige Fülle, angenehme Farbe und ſchimmernder Glanz ſind dem ſchönen Frauenhaar wie dem

Pfauenschweif eigentümlich; wenn wir sie dennoch nicht vergleichen, so liegt es daran, daß wir mehr Knechte unserer Sinne sind als die Inder; wir verlangen von dem poetischen Gleichnis, daß es mehr zum wirklichen Gemälde werde, daß sich Bild und Gegenstand auch für das leibliche Auge irgendwie decken. Wir haften an der äußeren Vorstellung, daß das Frauenhaar, wenn es dieselbe Farbe, Kontur und Glanz hätte, wie der Pfauenschweif, nicht mehr gefallen würde; während der Inder, zum Genuß der Schönheit mit höherer Kraft der Abstraktion ausgestattet, im stande ist, sich schon an der Kongruenz allgemeinerer Begriffe zu erfreuen. Eine gleiche, ja wohl noch größere Verlegenheit bereitet der europäischen Phantasie der in den „Mangoblüten" oft wiederkehrende Vergleich zwischen dem Gange der geliebten Schönen und dem des Flamingo. Wenn uns Reisende berichten, daß die Bewegungen des Flamingo (sanskr. hansa = anser = Gans) weniger mit dem Watscheln unserer Gänse als mit dem gravitätischen Schritt des Kranichs Ähnlichkeit haben, so fällt uns doch gleich ein, daß wir den Gang einer Dame, die wie ein Kranich einherstolziert, nicht mehr schön finden würden. Der Orientale faßt das anders auf: der Gang des Flamingo ist leichtschwebend; der Gang der Geliebten ist leichtschwebend; also taugt der Flamingo zum Vergleich. Wir sind wegen der Schwäche unserer Empfänglichkeit gleich bereit, in solchen Fällen die Sinnlichkeit einzumischen und besitzen gar nicht die Fähigkeit, aus der bloßen Übereinstimmung der Gedanken ästhetische Lust zu schöpfen. Auch die an der umworbenen Schönen gepriesenen Seitenblicke werden dem Leser vielleicht wunderlich, der Leserin shocking vorkommen, wenn sie auch beiden nicht unverständlich sind. Das läßt sich nun

einmal nicht ändern: die indiſchen Damen wußten damals noch nicht, daß ſolches Manövrieren mit den Seitenblicken bei uns als gröbliche Koketterie verſchrieen iſt.

Auch jetzt überhebe ſich keiner! Schwärmen nicht europäiſche Dichter von dem „Schwanenhals“ und „Schwanenbuſen“ ihres Ideals? Dies Bild iſt zum „verbum solemne“ geworden. Die Betreffende läßt es ruhig über ſich ergehen und fühlt ſich obendrein geſchmeichelt. Aber wehe dem Anbeter, der gar zu natürlich würde und die brave Gans zum Vergleich herbeiziehen wollte! Und doch wäre ein Menſch mit dem Halſe einer Gans eine weniger abſchreckende Mißgeburt, als mit dem viel länger gereckten und gekrümmten Halſe des Schwanes. Über dieſe Grille europäiſcher Phantaſie könnte wiederum ein Hindu ſich wundern oder reſigniert ſprechen: Tout comme chez nous!

Das andere Werk, über welches wir hier referieren wollen, iſt betitelt:

„Worte der Wahrheit,“ „Dhammapadam,“ eine zum buddhiſtiſchen Kanon gehörige Spruchſammlung in deutſcher Überſetzung, herausgegeben von Leopold von Schröder. Leipzig, Verlag von H. Häſſel. 1892. XXII und 150 Seiten.

In den Märchen von „Tauſend und einer Nacht“ wird erzählt, daß Sindbad der Seefahrer nach ſeiner ſechſten abenteuerlichen Reiſe dem Kalifen Harun al Raſchid über ſeinen Aufenthalt bei einem indiſchen Kaiſer berichtet, der auf der Inſel Serendip (Ceylon) reſidiert: Wenn dieſer Monarch ſich in prächtigem Aufzuge dem Volke zeigt, ſo ſitzt er auf einem goldenen Throne, der von einem Elefanten getragen wird; ein Herold reitet vor ihm und einer ſitzt hinter ihm auf demſelben

Elefanten. Der Herold vor ihm ruft von Zeit zu Zeit mit lauter Stimme: „Dies ist der große Kaiser, der mächtige und furchtbare Beherrscher Indiens, der zwanzigtausend diamantene Kronen besitzt, er, dessen Palast mit hunderttausend Rubinen gedeckt ist! Dies ist der gekrönte Fürst, der größer ist als jemals der große Solima (Salomon) und Mihragh waren!" — Nachdem er diese Worte gesprochen, ruft wiederum der Herold hinter dem Throne: „Dieser Fürst, so groß und mächtig er ist, muß sterben, muß sterben, muß sterben." — Übrigens, fährt Sindbad in seinem Bericht fort, ist der Kaiser von Serendip so gerecht und seine Unterthanen so ehrlich, daß es in der Hauptstadt, wie auch sonst in seinen Staaten keine Richter giebt; man braucht sie nicht, denn das Volk folgt von selbst dem Pfade der Pflicht.

Dies Auftreten des Buddhismus mit seinem memento mori in eigentlichster Bedeutung mitten unter den bunten Gestalten der arabischen Märchenwelt muß jedem Leser auffallen; auch aus einigen indischen Fabelsammlungen*) lassen sich Beispiele anführen, wo der Buddhismus hineinspielt und wo die Verfasser — wenn auch widerwillig — die hohe moralische Würde dieser Glaubenslehre anerkennen: der Lehre des Prinzen Siddhartha Gautama aus Kapilavastu, der Reichtum, Macht und glänzende Stellung aufgab und freiwillig sein ganzes Leben als Bettler herumzog. — Alle Nationen von China und Samarkand bis zu den Ufern des Nils, Muselmanen, Christen, Juden und Götzendiener sind in den Märchen von Tausend und einer Nacht in Sitten und Gebaren nach dem Schnitt von Bagdad und Kairo zugestutzt; nur der

*) Pancatantra, die erste Erzählung des fünften Buches. Çukasaptati (Das Papageienbuch), Erzählung 25.

Charakter des Buddhiſten war ſo auffallend und eigenartig, daß man ihn ſtehen ließ und nicht nach muslimiſchem Geſchmack formte. So bleibt er ein unbegreifliches Ausnahmeweſen zwiſchen dieſen ſchimmernden, leichtgeſchürzten Märchenfiguren, deren ganzes Glück, deren ganzes Jagen und Trachten ſich doch nur um Goldſtücke und fauſtgroße Edelſteine und ſchöne Sklavinnen als einzige Angelpunkte dreht. Wie wenn die hüpfenden Takte einer frivolen Tanzmuſik von einem majeſtätiſchen Trauermarſch unterbrochen werden und durch das Gewühl der Tanzenden der feierliche Zug mit den geſenkten ſchwarzen Fahnen hindurchzieht, ſo erſcheint unter dieſen Bildern die Geſtalt des Buddhiſten als eine ernſte, aber erfolgloſe und daher unzeitgemäße Mahnung. — Ja wenn wir jetzt das zur Beſprechung vorliegende Buch — den Dhammapadam in deutſchem Gewande und abendländiſchem Metrum — wieder und immer wieder leſen, auf den Klang der Verſe und den Sinn der Worte achten, und wenn wir dann die Geſellſchaft unſeres aufgeklärten Zeitalters, ihre wichtigen Beſchäftigungen und auch die Rolle erwägen, die neue Bücher in dieſer Geſellſchaft ſpielen; — dann möchte ſich die Frage aufdrängen, ob hier nicht der Dhammapadam unter ähnlichen Auſpizien erſcheint, wie der buddhiſtiſche Fürſt unter den Mirakeln von Tauſend und einer Nacht?

Die Frage werden die meiſten verneinen und den Vergleich für unzuläſſig halten; doch darauf kommen wir noch zurück.

Der Dhammapadam, den L. von Schröder aus der Pali-Sprache ins Deutſche übertragen hat, gehört zu den kanoniſchen Büchern der Buddhiſten, alſo zu den Urkunden, welche die anerkannte Grundlage dieſer Religion bilden. Da-

mit ist freilich noch nicht etwas so Bestimmtes ausgesprochen, wie wenn wir sagen, das Evangelium Matthäi gehöre zum Kanon des Christentums. Der buddhistische Kanon ist groß; in tibetanischem Druck in der Ausgabe von Peking umfaßt er ungefähr 325 Foliobände, von denen jeder 4 bis 5 Pfund wiegt (S. Max Müller „Chips from a German Workshop" I, 193). Wichtiger ist es daher, daß der Dhammapadam wirklich zu den ältesten Urkunden des Buddhismus gehört; denn er besteht wahrscheinlich zum größten Teil oder ganz aus den Aussprüchen Buddhas selbst, wie sie bald nach seinem Tode von seinen Jüngern niedergeschrieben und von den Buddhisten auf Ceylon in der Ursprache aufbewahrt worden sind. In dem Vorwort sagt L. von Schröder (S. XVII): „Die 423 Verse des Dhammapadam bilden kein zusammenhängendes Ganze. Die meisten stehen ganz selbständig da ... Je nachdem in denselben bestimmte Wörter eine hervortretende Rolle spielen (z. B. der Weise, der Thor, die Blumen, der Elefant, das Böse, die Strafe, das Glück u. s. w.) sind sie zusammengebracht und in Kapitel geschachtelt worden." In der Beurteilung schließt sich der Übersetzer ganz der Meinung Oldenbergs an, der von diesem Werk sagt: „Mit dem edel maßvollen Schmuck indischer Bilderrede umkleidet blickt sinniges Fühlen uns entgegen, und die Çlokas mit ihren sanft gemessenen, Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit so eigenartig verschmelzenden Rhythmen fließen auf und ab wie die schwankenden Wellen des Sees, in denen zwischen bunten duftenden Lotosblumen der klare Himmel sich spiegelt." L. von Schröder sagt (S. V), dies Werk enthalte „einen wahren Schatz echter Lebensweisheit in poetischer Form" und dürfe „nach Inhalt und Form zu den hervorragendsten, tiefsten und schönsten Werken der

indiſchen Litteratur gezählt werden". Er habe ſich bemüht (S. VIII) „Verſe zu bilden, welche gefällig und leicht hinfließend, denen des Originals möglichſt naheſtehend ſein möchten . . ." und ſchließt mit den Worten: „Ein höheres Lob, eine beſſere Empfehlung läßt ſich dem Dhammapadam kaum auf den Weg geben, als das Wort Oldenbergs, wenn er dieſes Werk ‚den getreueſten Spiegel des buddhiſtiſchen Denkens und Fühlens' nennt. Möchte es mir gelungen ſein, dieſes Spiegels Spiegel ſo zu geſtalten, daß auch aus ihm noch das urſprüngliche Bild klar und deutlich dem Beſchauer entgegentritt, mit einem Hauche jenes beſonderen poetiſchen Reizes bekleidet, durch welchen das Original nun ſchon ſeit Jahrtauſenden ſo tiefe und wunderbare Wirkungen erzielt hat." — Für die Vortrefflichkeit der Übertragung bürgt nun der Name des Überſetzers, ſein Ruf als Gelehrter und Dichter, und nur ein ebenſo gediegener Kenner des Pali dürfte ſich hierüber kritiſche Bemerkungen erlauben; was es aber mit dem „poetiſchen Reize" des Dhammapadam auf ſich hat und wie weit er die Erwartungen befriedigt, die L. von Schröder durch dieſes Vorwort erweckt, darüber möge der Leſer nach einigen Proben urteilen, die, um unparteiiſch zu ſein, ſo gewählt werden ſollen, daß von den Seiten 1, 10, 20, 30, 40 und 50 je der erſte Vers citiert wird. Da kein Zuſammenhang zwiſchen den Verſen exiſtiert, ſo kann auch keiner dadurch geſtört werden.

Seite 1.

Aus der Geſinnung ſprießt das Sein, Geſinnung iſt ihm Haupt und Kern!
So jemand mit verderbtem Sinn entweder redet oder thut,
So folgt ihm hinten nach das Leid, gleichwie das Rad des Zugtiers Fuß.

Seite 10.

Der Bikshu, welcher freudig ſtrebt und die Gefahr der Trägheit ſieht,
Der fällt nicht aus der rechten Bahn, er naht ſich dem Nirvana ſchon.

Seite 20.

Der Thor, der ſeine Thorheit kennt, der kann für weiſe gelten noch;
Der Thor, der ſich für weiſe hält, der wird mit Recht ein Thor genannt.

Seite 30.

Beruhigt ganz iſt dem der Sinn, beruhigt ſind ihm Wort und That,
Der durch Erkenntnis ganz erlöſt und ſo zur Ruh' gekommen iſt.

Seite 40.

Vor Strafe zittert jedermann und jeder fürchtet auch den Tod:
„Er iſt wie ich!" ſo denke man und töte nicht und richte nicht.

Seite 50.

Das Selbſt ſein eigner Helfer iſt; wo wär' ein andrer Helfer ſonſt?
Bezähmt man gut ſich, dann erlangt man einen Helfer ſeltner Art.

Um von dem Inhalt der in dem Dhammapadam niedergelegten Lehren und ihrem ethiſchen Wert ein deutliches Bild zu gewinnen, dazu werden dieſe wenigen Beiſpiele nicht genügen; von den Vorzügen der Form, von dem beſonderen poetiſchen Reiz, dem der Dhammapadam ſeine wunderbaren Wirkungen verdanken ſoll, müſſen gleichwohl auch dieſe einzeln herausgegriffenen Verſe ſchon etwas merken laſſen. Man hat ſich übrigens bei einer ſolchen Abſchätzung deſſen, worüber in letzter Inſtanz nur das unmittelbare Schönheitsgefühl ent-

scheidet, der größten Aufrichtigkeit gegen sich selbst zu befleißigen. Denn wer beim Lesen dieser Verse sich rückschauend in das Kindesalter des Menschengeschlechts versetzt, in die Zeit, wo im fernen Osten vor 2400 Jahren von dem Prinzen im Bettlergewande die Lehre der allgemeinen Menschenliebe, ja sogar der Feindesliebe, die Lehre der Weltflucht und Entsagung, die Lehre von der Erlösung gepredigt wurde, welche dem Tode seinen Stachel nimmt; und wer dann bedenkt, wie diese Worte, die wir jetzt hier vor uns haben, damals in den Herzen von Millionen begeisterten Wiederhall fanden und wie ihr Anstoß weiter gewirkt hat von Generation zu Generation, bis die Wellenkreise der Sehnsucht nach dem Unvergänglichen von den Gestaden des Ganges durch Jahrtausende weiter getrieben an unsere Ufer schlagen und dieselben Sprüche vor unseren Ohren wieder erklingen — wer dieses im Gemüte erwägt und für einen „hübschen Gedanken" hält, wird von Gefühlen ergriffen werden, die unzweifelhaft ästhetischer Natur sind. Aber verdanken wir wirklich diese schönen Empfindungen der indischen Spruchsammlung selbst? Entspringen sie nicht vielmehr nur aus dem Verhältnis verklärender Zeitferne, in dem wir zu dem Dhammapadam stehen? Wenn hierin die Schönheit des Werkes bestände, so wäre das der Patina vergleichbar, welche die Antiquare an alten Gegenständen schätzen, die jedoch nicht mit ihnen zugleich verfertigt worden ist. — Nun wollen wir mit dem Bekenntnis nicht zurückhalten, daß, abgesehen von diesen die Lektüre begleitenden Gefühlen, die gewissermaßen auf Nachdunkelung der Farben beruhen, wir von Poesie an dem Dhammapadam nur äußerst wenig finden. Anderen mag es anders gehen; aber der Deutsche bewundert doch so willig, was fremdartig ist und aus alten Zeiten stammt, daß eine

tiefere Begründung dieſes Urteils vielleicht nicht überflüſſig ſein wird.

An edlem Bilderſchmuck freilich fehlt es unſerem Werke nicht; aber die Bildlichkeit iſt hier wirklich nur ein Schmuck, der dem abſtrakten Sinn der Lehren angeheftet iſt. Wie ganz anders iſt die Natur der bildlichen Rede in vielen Hymnen des Rigveda; z. B. RV, X, 121: „Im Anfang entfaltete ſich ein goldener Keim, es war der eingeborene Herr alles Gewordenen; er ſtützte die Erde und dieſen Himmel — wer iſt der Gott, den unſere Opfer ehren? . . .“ oder RV, X, 129: „Damals war weder Sein noch Nichtſein, nicht war der Luftkreis noch der Himmel drüber. Was bewegte ſich? Wo? und in weſſen Schutze? Gab es das Waſſer und den tiefen Abgrund . . . Dieſe Schöpfung, woher ſie geworden, ob ſie geſchaffen worden oder nicht? Er, der im höchſten Himmel waltet über dieſer Welt, der weiß es wohl — oder weiß auch der es nicht?“ — Eine ähnliche poetiſche Tiefe kann man an vielen Stellen des Alten und Neuen Teſtaments beobachten; man nehme z. B. den Anfang des Ev. Johannis oder Stellen aus den Pſalmen, z. B. Pſalm 8: „Aus dem Munde der jungen Kinder und der Säuglinge haſt du eine Macht zugerichtet, um deiner Feinde willen, daß du vertilgeſt den Feind und den Rachgierigen. Denn ich werde ſehen die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereiteſt . . .“ Oder man leſe das Buch Hiob oder auch einzelne ſchwungvolle Verſe aus dem Koran; überall, in religiöſen Urkunden, die teils älter, teils jünger ſind als der Buddhismus, wird man etwas herausfinden, was ihnen mit allen Erzeugniſſen echter Poeſie, wie ſie bis auf den heutigen Tag entſtehen, gemeinſam iſt, was aber den alten buddhiſtiſchen Werken und

namentlich dem Dhammapadam fehlt: den vieldeutigen, zwiſchen Abſtraktem und Konkretem, zwiſchen dem Bilde und dem Gegenſtande aus der Wirklichkeit ſchwankenden Sinn der Rede. Darum iſt es bei der Poeſie ſo ſehr dem Hörer oder Leſer überlaſſen, wie weit er ſich an der äußeren Schönheit des anſchaulich gezeichneten Vorgangs will genügen laſſen und wie weit er ihn ſymboliſierend faſſen und eine Deutung ihm unterlegen will; wie weit er dem leiſen Zuge nachgeben will, der oft mit kaum merklicher, mehr der Ahnung als dem Verſtande zugänglicher Wendung von der ſinnenfälligen Darſtellung auf etwas Höheres hinweiſt, ob er z. B. in Goethes „Heidenröslein" nur, wie die meiſten, das anmutige Gemälde, das entrollt wird, naiv betrachten, oder dahinter ein weltgiltiges Gleichnis, das Geſchick des Weibes allgemein darſtellend, finden will. Ebenſo wie der Satiriker mit der Ironie nur dann eine volle Wirkung erzielt, wenn er ſie — auf die Gefahr hin nicht begriffen zu werden — gelegentlich bis an die Grenze des Ernſtes zu treiben verſteht; ſo wirkt auch der Lyriker erſt dann ergreifend, wenn er den Leſer in fließenden Übergängen nach der Grenze zwiſchen Bild und Bedeutung ſuchen läßt. Eine Klippe liegt hier freilich für den unechten Lyriker; der blinzelt wohl dazwiſchen verſtändnisinnig mit den Augen, als ob was weiß ich alles in ſeiner Rede verborgen ſtecke, um doch am Ende ſein Bild mit einem Gedankenſtrich ohne Gedanken zu ſchließen — dem bekannten Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen.

Nichts von alledem bringt der Dhammapadam; hier iſt alles klipp und klar, das Gleichnis ſteht total im Dienſte der Lehre, die es erläutern ſoll; hier fehlt ganz und gar der Reiz des Rätſelhaften, und niemandem wird es einfallen, die grobſinnliche Bedeutung der Worte und ganzen Sätze ihrer

übertragenen Bedeutung vorzuziehen. Daß aber sonst eine solche Vorliebe bei der Interpretation religiöser Urkunden nicht selten vorkommt, ist bekannt und erklärlich: alle Ausdrücke der menschlichen Rede für die Vorstellung von Thätigkeiten und Gegenständen sind ursprünglich aus der Sinnenwelt genommen und erst allmählich hat man die abgeleitete, metaphorische Bedeutung von der eigentlichen streng geschieden und für die abstrakten Begriffe besondere Worte bestimmt, deren sinnliche Bedeutung man schließlich vergaß. Uns fällt es jetzt schwer, bei dem Begriff der „Offenbarung" an das Aufmachen eines geschlossenen Behälters oder bei dem Worte „Spiritualismus" an den Prozeß des Atmens zu denken; solange aber die Unterscheidung der Abstrakta und Konkreta noch nicht vom Sprachgebrauch sanktioniert war, mußte durchweg ein und dasselbe Wort beiden Zwecken dienen. Die alten Religionsstifter und Lehrer, die Verfasser der Psalmen und vedischen Lieder hatten das, was in Sehnsucht und Ahnung ihr Herz bewegte, mit einem Sprachmaterial zum Ausdruck zu bringen, das zu solchen Aufgaben noch nicht hergerichtet war. Wenn sie neue Gedanken in längstbekannten Worten wiedergaben, so konnte es leicht geschehen, daß die Folgezeit in der Auslegung des Gemeinten wieder uneinig wurde, daß die Einen den supranaturalistischen Kern der Bedeutung, die Anderen die grobmaterielle Hülle der Worte vorzogen und damit die Bekenner des Glaubens von der schon gewonnenen Höhe der religiösen Anschauung zu den Tiefen des Aberglaubens herabzogen. Denn nicht immer ist die Verfassung des Gemüts derart, daß es nach einem vergeistigenden Gedankengehalt für die Gottesfurcht und den frommen Andachtsschauer strebt; oft scheint gerade die Rückkehr und das Haften an der Ursubstanz der Worte, in welche jene

Lehren gefaßt sind, eine der Skepsis weniger zugängliche, dauerhaftere Grundlage für die Religion zu gewährleisten. — Dieses Auf- und Abschwanken zwischen dem Abstrakten und Konkreten, zwischen Prosa und Poesie, zwischen philosophischem Rationalismus und Aberglauben bezeichnet Max Müller in seiner „Introduction to the science of religion" (London 1873) als den Antagonismus zwischen zwei entgegengesetzten Strömungen in dem Leben, Wachstum und Verfall aller Religionen. „Wo wir von einer Versuchung reden, die von innen oder außen kommt," sagt Max Müller, „da war es für die Alten natürlicher, von einem Versucher in menschlicher oder tierischer Gestalt zu sprechen. Was für uns himmlische Botschaft ist, war für sie ein geflügelter Bote; was wir göttliche Leitung nennen, davon sprechen sie als von einer Wolkensäule oder Feuersäule, die dem Volke den Weg zeigt oder leuchtet."

Natürlich stammt die Vieldeutigkeit des Ausdrucks zu einem guten Teil einfach aus der nicht völligen Klarheit des Gedankens, eines Gedankens, der über die Erdenwelt hinausgreifen, das Unsägliche in Worte fassen will; und daher ist die Notwendigkeit einer Bildersprache in den heiligen Urkunden auch von den orthodoxesten Bekennern oft zugegeben worden. So sagt Dante in der „göttlichen Komödie" (Paradies IV, 40).

So sprechen muß man ja zu eurem Geist,
Den nur die Sinne zu dem allem leiten,
Was die Vernunft sodann ihr Eigen heißt.
Drum läßt sich auch zu euren Fähigkeiten
Die Schrift herab, wenn sie von Gott euch spricht,
Von Hand und Fuß, um andres anzudeuten.
(Per questo la Scrittura condescende
A vostra facultate, e piedi e mano
Attribuisce a Dio ed altro intende.)

Im Dhammapadam dagegen, wie auch in anderen Schriften des ursprünglichen Buddhismus ist die Bildlichkeit des Ausdrucks wirklich nur Ornament im architektonischen Sinne; es sollen nur ethische, der Vernunft zugängliche Wahrheiten eingeschärft und illustriert, nicht metaphysische Abgründe des Gedankens halbverhüllt angedeutet werden.

Wenn es mir gelungen ist, meine Ansicht klar zu machen, und wir aus dem Gesagten die Folgerung ziehen, daß das, was den Dhammapadam unpoetisch macht, gerade seine Deutlichkeit ist; so ergeben sich hieraus weitere Rückschlüsse auf den Charakter des ganzen Buddhismus in seiner ältesten Form, sofern er ja in dem Dhammapadam seinen treuesten Spiegel findet. Wirklich ist das Wunderbare und Mysteriöse, das Zwielicht zwischen Dichtung und Wahrheit bei der Lehre Buddhas weniger ein inhärierender Bestandteil, als bei den anderen großen Religionen. Als das Volk von Buddhas Jüngern Wunder verlangte, als ein Zeichen, woran es glauben könnte, sprach er: „Verbergt eure guten Thaten und bekennt vor der Welt die Sünden, die ihr begangen habt. Das sind die wahren Wunder." Auch von Mythologie und von Metaphysik, von Ontologie und Kosmologie ist in Buddhas Lehre fast nichts zu finden; selbst über den Zustand nach dem Tode, über das Nirvana etwas weiteres lehren zu wollen, als daß er eine Erlösung von der Last des irdischen Lebens sei, galt für ketzerisch. Mit dieser prosaischen Nüchternheit, die allerdings meist der Lehre und dem Kultus des Buddhismus anhaftet, hängt — wie uns scheint — sowohl seine Stärke als seine Schwäche zusammen: die eindringliche Klarheit und Faßlichkeit der Lehre, die Reinheit der Moral und die Abwesenheit des Fanatismus, der nie von deutlicher Einsicht, oft

von nur halbverstandenen wenngleich poetischen Ideen sich leiten läßt. Das ist der Grund, weshalb man den Buddhismus von allen anderen Religionen gesondert und mit Recht ein Mittelding zwischen Religion und Philosophie genannt hat; das mag aber zum Theil auch der Grund sein, weshalb diese Lehre sich in ihrem Vaterlande Indien nicht auf die Dauer hat behaupten können; weshalb die phantasiebegabten und nach Nahrung für ihre Phantasie dürstenden arischen Völker sich schließlich alle wieder von ihr abgewandt haben und sie zu den turanischen Stämmen, den Tibetanern, Siamesen, Chinesen, Mandshus, Mongolen und Kalmücken übergegangen ist, Stämmen, denen noch niemand besondere poetische Anlagen nachgerühmt hat.

Was also bietet unserem Zeitalter der Dhammapadam, wenn ihm der poetische Gehalt abgesprochen werden muß? Sprüche enthält er wohl, aber lange nicht so fein zugespitzte, wie die Sprüche Salomonis oder der Prediger Salomonis. Erwarten wir Apophthegmata, suchen wir nach blitzenden Aperçus, so leisten die „Maximen und Reflexionen" von de la Rochefoucauld unvergleichlich mehr; oder wir haben auch die „Pensées" von Blaise Pascal, oder die „Caractères" von La Bruyère und vieles andere in derselben aphoristischen Manier; ganz zu schweigen von den glänzenden Leistungen unseres Jahrhunderts auf diesem Gebiete. Wie viel schärfer schneiden die Scherenhälften der Antithese bei La Bruyère, wenn er uns einen Thoren und einen verständigen Mann charakterisiert und gegenüberstellt, als die altmodischen Verse unseres Werkes. Die von L. von Schröder gewählte Übersetzung des Titels: „Worte der Wahrheit" und das Versprechen „einen Schatz echter Lebensweisheit" zu bieten, können zu dem

Glauben verleiten, daß uns hier — wenn auch nicht viel Unterhaltendes, so doch wertvolle Belehrungen übermittelt werden; und wirklich sind Zeitungsartikel über das Werk erschienen, die mit den Worten „altindische Weisheit“ überschrieben waren. Getäuschte Hoffnungen! Die Weisheit, die der Dhammapadam lehrt, haben wir uns längst an den Kinderschuhen abgelaufen. Die einen von uns kennen die Philosophen, die dasselbe und noch viel mehr liefern; die anderen lesen die Aufsätze der Kritiker, die mit Leichtigkeit dem Dhammapadam seine „Irrtümer“ und „Inkonsequenzen“ an den Fingern herzählen; noch andere haben die köstlichen Aussprüche unserer Klassiker studiert und verstehen sie auch zu citieren,

„Und, was das Allerschlimmste bleibt,
Gar manches kommt vom Lesen der Journale.“

Kurz, Neues bringt der Dhammapadam jetzt niemandem! Freilich will er das auch nicht; denn wenn man seinen Verfasser befragen könnte, so würde ihm die bloße Auffassung neuer Lehren von seiten der Leser, oder gar deren Unterhaltung oder poetische Stimmung lange nicht genügen und höchst gleichgiltig sein. Befolgt werden sollen diese Lehren. Das ist ihr einziger Zweck. Jeder, der sie hört, soll sein ganzes Leben lang durch seine Thaten die aus diesen Sprüchen gewonnene Einsicht besiegeln. Sind solche Prätensionen nicht befremdlich und unzeitgemäß? und haben wir Unrecht gehabt, das Erscheinen des Dhammapadam auf dem Leipziger Büchermarkt mit dem Erschallen des buddhistischen „memento mori“ unter den Glücksrittern von Tausend und einer Nacht zu vergleichen? An Sindbad dem Seefahrer ist durch diese Begegnung die Geldgier nicht vermindert worden, denn er ist gleich darauf zum siebentenmal auf Abenteuer ausgezogen; Harun al Raschid, der den

Bericht hörte, hat sich dadurch in seiner Eroberungslust nicht stören lassen, und der Sultan Schahriar, dem das alles erzählt wird, hat sich dadurch auch nicht von dem Vorsatz abbringen lassen, die freundliche Erzählerin dieser Geschichten, seine reizende Gemahlin Scheherezade, am nächsten Morgen aufknüpfen zu lassen.

Wichtig ist aber auch für uns der Dhammapadam; denn wichtig ist, was gewirkt hat; und der Dhammapadam ist befolgt worden und hat seine Mission erfüllt; die Lehre Buddhas ist in die Hochebene von Turan eingedrungen, und ihr Erfolg ist gewesen, daß die mongolischen Räuberhorden, deren bloßer Name ehedem Europa zittern machte, deren verheerende Züge mit blutigen Lettern in den Annalen unseres Weltteils eingeschrieben stehen — in verhältnismäßig kurzer Zeit in harmlose, friedliche Hirtenvölker umgewandelt worden sind.

Wir wenden uns nach dieser langen Abschweifung wiederum zur Charakteristik der indischen Kunstdichtung.

Während das erotische Element der indischen Dichtung — im Vergleich zu der Philosophenmaske, hinter der sich die Sarkosophen unseres Jahrhunderts decken — nur durch die unverhüllte Naivetät auffällt, mit welcher die schöne Sinnlichkeit gefeiert wird, kann die hingebende Naturbetrachtung der Inder und die Naturschilderungen, an denen fast alle ihre Dichtungen, sogar die Dramen, reich sind, als für die Litteratur der Gangesländer besonders charakteristisch angesehen werden. Charakteristisch erstens dadurch, daß den Indern auf diesem Gebiete etwas gelungen ist, was den Europäern immer mißglückte: nämlich ausschließlich beschreibende Dichtungen zu liefern, die gleichwohl als vollendete Kunstwerke in der Heimat wie in der Fremde begeisterte Anerkennung fanden. Unein-

gedenk der Warnung Lessings, für die Bedingungen der Kunstschönheit keine fertigen Gesetze aufzustellen, da man immer darauf gefaßt sein müsse, sie durch neue Erfahrungen widerlegt zu sehen, war es unter dem Einflusse der Hegelschen Lehre von dem dialektischen Fortschritte der Weltentwickelung in den Lehrbüchern der Ästhetik zu einer Art Dogma geworden, daß die Poesie stets einen Fortschritt und eine Entwickelung, sei es in äußerem Geschehen, sei es in inneren Erlebnissen und Gefühlen, darstellen müsse, und daß die Beschreibung, als etwas Unlebendiges, Ruhendes, nur diesen Fortschritt des Geschehens gelegentlich begleiten, ihn wohl einmal zur Abwechslung unterbrechen, aber niemals zur Hauptsache werden dürfe; und an den abschreckenden Beispielen von Thomsons und Ewald von Kleists Dichtungen bewies man, wie verkehrt es sei, die Schilderung der Natur oder der Jahreszeiten nun gar zum Sujet einer ganzen langen Dichtung zu machen. Dies hat aber gerade Kalidasa gethan, und seine schon erwähnte Schilderung der sechs indischen Jahreszeiten, der „Ritusanhara", war das erste von allen Werken der Sanskritlitteratur, das die Europäer so durch seine Schönheit hinriß, daß sie es (jetzt vor über hundert Jahren, 1792) durch den Druck einem weiteren Leserkreise erschlossen; woraus sich entnehmen läßt, daß nicht ewig giltige Schönheitsgesetze, sondern die Mangelhaftigkeit der Autoren die Naturschilderungen langweilig machen.

Zweitens ist aber die indische Naturschilderung durch ihre Art charakteristisch; durch die Mittel, deren sie sich bedient, um die Phantasie des Lesers oder Hörers zur Reproduktion zu reizen; diese Mittel sind — von Gleichnissen und Metaphern abgesehen — die allereinfachsten: eine schlichte Aufzählung

des Beobachteten, wobei jedes Ding genau so beschrieben wird, wie es wirklich beschaffen ist. Ja, macht man es denn nicht überall ebenso? wird man entgegnen. Nicht immer. Denn um von den Griechen und Römern zu schweigen, die sich mit Naturschilderungen wenig aufhielten, und um die Dichter der Renaissance zu übergehen, die meist nur den Sonnenaufgang mit einigen Komplimenten aus der Mythologie zu begrüßen pflegten: die modernen europäischen Schriftsteller suchen ihren Triumph darin, beim Schildern zu Malern zu werden oder plastisch zu wirken, ebenso wie sie vom Schauspieler das „Stimmungsvolle" lernen; die Virtuosität im Beschreiben hat sich technisch vervollkommnet, indem sie von den bildenden Künsten und der Bühne Hilfsmittel geborgt hat; es werden z. B. aus der zu schildernden Landschaft nur die charakteristischen Striche, Punkte, Nuancen und Schlagschatten „plastisch" hervorgehoben, welche durch das Pincenez des Europäers — in der schicklichen Entfernung, in der man sich der Naturschwelgerei hingiebt — ein hübsches Gemälde ausmachen. „Ein Bild," lehrt Fr. Th. Vischer, „muß die Schilderung vor allem sein." Die Dinge brauchen nicht beschrieben zu werden, wie sie wirklich beschaffen sind, sondern wie sie sich im gehörigen Abstande für den Beschauer ausnehmen. Ein Mittel unter anderen, dies zu erreichen, besteht darin, daß den Gegenständen solche Prädikate beigelegt werden, welche ihnen als einzelnen, genau betrachtet, nicht zukommen, aber im Ensemble des auszumalenden Bildes besonders wirksam sind:

„Im dunklen Laub die Goldorangen glühn,"

sagt Goethe, obgleich das Laub, in der Nähe besehen, grün und nicht bloß dunkel ist, und die Früchte nicht golden glühen,

ſondern gelblich ſchimmern; aber der Italienreiſende liebt es, ein ſchönes Panorama an ſich vorüberziehen zu laſſen, und ſieht ganz davon ab, was die Dinge, außerhalb dieſes Zuſammenhanges, für ſich genommen ſind. Im „Löwenritt“ ſagt Freiligrath, daß von dem Halſe der verwundeten Giraffe „Tropfen ſchwarzen Blutes floſſen“; denn obgleich man weiß, daß die Farbe des fließenden Blutes nie ſchwarz iſt, ſo müſſen doch auf dem Fell des Tieres, das von der tropiſchen Sonne beſchienen durch die Wüſte flieht, ſich die ſchwarzen Tropfen beſonders kräftig abheben. Dieſe Beiſpiele für das maleriſche Prinzip der modernen Naturſchilderung laſſen ſich natürlich leicht ins Unendliche vermehren. Die Methode — muß man geſtehen, iſt dem Naturell des modernen Menſchen angemeſſen, der die Natur nicht ſo zwecklos betrachtet, wie der Inder, ſondern entweder von dem Standpunkte der praktiſchen Verwertbarkeit oder von dem des planmäßig beabſichtigten Naturgenuſſes. Kalidaſa wußte, daß die Phantaſie ſeiner Leſer fähig ſein werde, ſelbſt den Zuſammenhang herzuſtellen und die ganze Großartigkeit des Gemeinten nachzuſchaffen, wenn er im „Rituſanhara“ z. B. vom indiſchen Sommer ſagt:

Es hat verheerender Waldbrand das junge Gras verdorrt,
Und heftig treibt die Windbraut die trocknen Blätter fort;
Ringsum ſind die Gewäſſer verſiegt in jedem Teich,
Entſetzen erwecken die Haine, noch jüngſt ſo blütenreich.
Auf Bäumen mit welken Blättern erſeufzt der Vögel Sang,
Die müden Affen ſchleichen ſich an dem Berg entlang,
Es wandern die Büffelſcharen und ſchau'n nach dem Naß empor,
Und in des Brunnens Tiefe ſchlürft ein Phaläenchor.

(Faſt wörtlich getreu überſetzt von Bohlen.)

Was ſoll aber bei dieſer dürren Aufzählung der heutige Kulturmenſch ſich denken, der nur zur Sommerfriſche die

Stadt verläßt, der Waldbrände nur aus illustrierten Zeitschriften, Büffel und Affen nur aus den traurigen Exemplaren des zoologischen Gartens kennt? Ist es daher nicht sehr gut, daß der moderne Dichter seinerseits, um dem berechtigten Bedürfnis nach Naturgenuß entgegen zu kommen, dem Maler die Kunstgriffe absieht und mit ihnen so bequem der sterilen Phantasie seines Publikums nachhilft!

Überhaupt wird es dem Poeten nur dann gelingen, den ganzen Zauber sinnlicher Fülle, die dem Kunstwerk Kraft und Reiz giebt, walten zu lassen, wenn er auch die Genien der unsichtbaren und doch sinnlichen Welt zu beschwören weiß. Das will sagen, daß es mehr als einen Sinn giebt, und daß daher an dem Ausspruch, der Dichter denke in „Bildern", die „Bilder" zum Teil wiederum bildlich zu nehmen sind.

Nicht bloß unser Gesicht, sondern alle fünf oder sechs Sinne soll der Dichter mit Realitäten unterhalten und beschäftigen. Es ist schon vor langer Zeit darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Landschaftsmaler selbst mit den Eindrücken zu rechnen hat, welche sein Gemälde durch Association des Vorgestellten auf den Geruchssinn hervorzubringen vermag. Muß nicht derjenige sehr fischblütig sein, der bei der Betrachtung einer guten Winterlandschaft nicht auch einmal etwas von dem Schauer des Fröstelns durchmacht? Man bleibt nur in der Analyse meist bei den eigentlichen Bildern stehen und zergliedert nicht den Anteil, den die übrigen Sinne daran haben. Es sei gestattet, hier ein illustrierendes Beispiel aus Shakespeares epischer Dichtung „Venus und Adonis" anzuführen. Die Göttin pflückt die Rose, in die Adonis sich sterbend verwandelt hat und spricht zu ihr:

Hier war sein Bett, an meinem Busen hier,
Als nächstem Erbe ziemt dir da zu liegen;
So nimm den Platz, ans Herz dich schmiege mir;
Es soll mit Pochen Tag und Nacht dich wiegen,
Und sechzigmal in jeder Stunde müssen
Adonis' Blume meine Lippen küssen.

Hier fühlt jeder, wie schlaff und welk der Schluß uns anmuten würde, wenn statt „sechzigmal in jeder Stunde" nur ein herkömmlicher Repräsentant jeder großen Zahl „vieltausendmal, millionenmal, unendlich oft" stände. So wichtig ist es, daß ein sinnlicher Nerv vom Dichter getroffen werde! Die kleinere Zahl wirkt stärker, weil sie noch vorstellbar ist; aber vorstellbar nicht für das Auge, sondern für den Zeitsinn, für das Ohr.

Schwieriger wird die Wiedergabe von Sanskritgedichten dort, wo die Dichter sich in Spielereien mit dem Reime gefallen; gleichwohl ist es bisweilen deutschen Übersetzern geglückt, auch hierin Stupendes zu leisten; so übersetzt A. W. von Schlegel einen Spruch aus dem Çringaraçatakam des Bhartrihari folgendermaßen:

„Wohn' an der Ganga Stromfluten, sünd'entrückenden, quellenden,
Oder an zarter Brust Hügeln, sinnentzückenden, schwellenden!"

Ein achtsilbiger Reim!

Es ist bezeichnend für die überwiegende Bedeutung, welche die späteren indischen Dichter der formellen Behandlung ihres Stoffes beilegten, daß dieser Stoff selbst gewöhnlich dem Leser nichts Neues mehr bietet und sie bei der Wiedergabe alter Sagen, der Geschichte des Helden Rama oder bekannter Episoden des Mahabharata lediglich nach dem Ruhme einer noch nicht dagewesenen Art der Darstellung und Ausschmückung strebten, einem Ruhm, der deswegen, wie uns

ſcheint, nicht geringer zu ſein brauchte, da es ja überhaupt auf dieſem Gebiete, dem Gebiete der Schöpfungen dichteriſcher Phantaſie, ſchwer iſt, Form und Gehalt zu ſondern, auch die Form gewiſſermaßen Kern und Schale hat und nach Schillers bekanntem Ausſpruch dem Schönen die Form den Gehalt giebt. — Die entgegengeſetzte Erſcheinung läßt ſich an den Kunſtepen des Abendlandes beobachten: hier iſt der Inhalt faſt jedes bedeutenderen Werkes neu, die Form jedoch und viele Eigentümlichkeiten der Darſtellung haben die ſpäteren Dichter oft von den früheren entlehnt. Wie ſehr Vergil den Homer nachgeahmt hat, iſt zu bekannt, als daß ich hier näher darauf einzugehen brauchte; die ſpäteren Epiker aber haben ſich faſt alle Vergil zum formellen Muſter genommen, und bei der Lektüre ihrer Werke wird man von Anfang bis zu Ende an dieſes große Vorbild erinnert. Betrachten wir, um kurz zu ſein, nur den Anfang und das Ende einiger Epen. Vergils Aeneis beginnt mit den Worten:

„Arma virumque cano . . .“
„Ich ſinge den Held und die Waffen . . .“

Die Luſiaden des Camoëns fangen an:

„As armas y os Varoës . . .“ „Die Waffen und die Helden . . .“

Die erſten Worte des „Befreiten Jeruſalem“ von Torquato Taſſo lauten:

„Canto l'armi pietose e il capitano . . .“
„Die frommen Waffen ſing' ich und den Feldherrn . . .“

Der „Raſende Roland“ des Arioſto hebt an mit den Worten:

„Le donne, i cavalier, l'arme, gli amori,
Le cortesie, l'audaci imprese io canto,“
„Frauen und Ritter, Lieb' und Heldenmut,
Die Thaten, kühn' und edle, will ich ſingen“
(überſetzt von Gildemeiſter),

wobei wir uns wohl nicht zu wundern brauchen, daß der redſelige Italiener ein Dutzend Worte dort nötig hat, wo der Römer mit dreien auskommt. — Das Heldengedicht des Vergil ſchließt mit dem Zweikampf, in welchem Aeneas den Turnus beſiegt und, erſt ſchwankend, ob er ihn am Leben laſſen ſolle, ihm endlich das Eiſen in die Bruſt ſtößt:

. . . . . ferrum adverso sub pectore condit
Fervidus. Ast illi solvuntur frigore membra,
Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras.

Das Heldengedicht des Arioſto endet damit, daß Roger, der Lieblingsheld des Dichters (denn von Roland ſelbſt iſt im Epos wenig die Rede), den Rodomont, das Urbild der Renommiſten, im Zweikampfe überwältigt und, zuerſt ungewiß, ob er ihn begnadigen ſolle, ſchließlich durch ſeine Wut genötigt wird, ihm den Dolch in die Stirn zu ſtoßen; Rodomonts Tod wird dann mit den Worten beſchrieben:

Alle squallide ripe d'Acheronte,
Sciolta dal corpo più freddo che ghiaccio,
Bestemmiando fuggì l'alma sdegnosa,
Che fu si altiera al mondo e si orgogliosa.

Zum ſchwarzen Strom, den nie der Tag beſonnte,
Aus dem zu Eis erſtarrten Leib verbannt,
Fluchend entfloh die trotz'ge Seele deſſen,
Der in der Welt ſo ſtolz war und vermeſſen.

Hier ſind zum Teil ſogar dieſelben Worte gebraucht: „fugit indignata“, fuggì sdegnosa“. Am Schluß der „Gerusalemme liberata“ von Taſſo finden wir wiederum den Zweikampf des Helden Gottfried von Bouillon mit dem Sarazenen Emireno; wie nicht anders zu erwarten, wird der Ungläubige überwunden, er gleitet vom Sattel, und Gottfried durchbohrt ihm den Leib. — In ſo auffallender Weiſe haben

die großen Dichter jener Zeit wohl nur deshalb den Vergil nachgeahmt, weil ihre Bewunderung für ihn keine Grenzen kannte und weil nebenbei ein richtiges Selbstbewußtsein ihnen sagen mochte, daß trotz alledem ihre Werke noch genug eigene Schönheiten aufzuweisen haben. Doch wir kehren zu den indischen Kunstdichtungen zurück, deren Inhalt, wie gesagt, weniger Originalität besitzt, als die Form. So hat Kalidasa eine bekannte Stelle des Epos Mahabharata in seiner „Çakuntala" dramatisiert; in einem der großen Kunstepen (Kavya), dem Bhattikavya, welches zum Zwecke einer Exemplifikation unregelmäßiger Flexionen aus der indischen Grammatik abgefaßt worden, hat Bhartrihari, wenn uns die Namen der Verfasser richtig überliefert sind, die Geschichte des Rama behandelt, die den Inhalt des sehr viel älteren Epos „Ramayana" bildet, aber auch schon im Mahabharata vorkommt; der Dichter Magha hat in dem Epos „Çiçupalavadha" eine alte Sage wiedererzählt; im „Raghavapandaviyam" des Kaviraja wird durch Anwendung unzähliger doppelsinniger Ausdrücke das Kunststück zu stande gebracht, in denselben Worten zugleich die Geschichte des Mahabharata und des Ramayana mitzuteilen, und die Epen „Naishadhiyam" und „Nalodaya" behandeln beide eine berühmte Episode des Mahabharata, die Erzählung von Nalas und Damayanti: uns durch Rückerts hübsche Übersetzung bekannt. Der Nalodaya, d. h. „Aufgang des Sternbildes Nala", leidet an poetischem Schwulst und bietet dem Übersetzer Schwierigkeiten durch die Menge künstlich verschlungener Reime, Endreime und Binnenreime; auch findet sich in ihm oft eine eigentümliche Art indischer Reime, die darin besteht, daß die Endsilben der Verse ganz gleich lauten, aber, richtig getrennt, aus verschiedenen Worten

zusammengesetzt sind (z. B. „wo leben — wol eben"). Dieser Reim, der in andern Sprachen nur gelegentlich wiedergegeben werden kann, ist auch häufig im Naishadiyam (z. B. Gesang 20 Strophe 58 „Kuranganabhi" und Diganganabhi") und ganz durchgeführt in dem lyrischen Gedichte „Ghatakarpara", d. h. „Die Topfscherbe". Trotz dieser Schwierigkeiten hat der Nalodaya in dem Grafen A. F. Schack einen Übersetzer gefunden (in den „Stimmen vom Ganges"), und als ein Beispiel, wie Erstaunliches auch die deutsche Sprache auf diesem Gebiete vermag, teilen wir einige Stellen seiner Übersetzung mit:

Die Erde gellt von lautem Kranichschreien,
Es scheint die Welt des Liebesgottes Schlachtfeld;
Die Schönen stellt er auf als Heeresreihen,
Daß jeder Held alsbald in ihre Macht fällt.
„Die Zeit ist jetzt, der Liebe Kost zu nippen;
Wer, der sich nicht an ihr erfreut und letzt?"
So denkt und netzt mit süßem Most die Lippen
Das Weib, das keinem heut' sich widersetzt.

Und die Strophen, mit denen das Epos schließt:

So denn beherrschte, beglückt und beglückend,
Von Damayanti entzückt, sie entzückend,
Als Segenspender Nal seine Länder
Vom Bergsaum bis an die Meeresränder.
Er, der im Kampfe der Feinde Schädel spaltete,
Der ob der Volksgemeinde edel waltete,
Strahlte von Ruhm umwoben, ihm wurde Segen und Heil,
So wie den Göttern droben, auf allen Wegen zu teil.
Er türmte rings in der Hauptstadt Gassen erhabene Prachtpaläste zum Himmel,
Und in Massen erfüllte Säl' und Terrassen bei Tag wie bei Nacht der Gäste Gewimmel;
Indessen lange Jahre, von hohem Ruhm verklärte,
Dem treubewährten Paare das Herrschertum noch währte.

Auch der Stoff des Prakrit-Epos „Setubandha", das dem Kalidasa zugeschrieben wird, ist, wie der Titel ahnen läßt, dem Ramayana entnommen.

Beispiele für den Hang späterer indischer Dichter durch doppelsinnige Worte und Wendungen ganze Strophen so künstlich zusammenzusetzen, daß sie zweierlei verschiedene Bedeutungen haben, bietet vielfach das schon erwähnte Werk des Dichters Magha „Çiçupalavadha", d. h. „Die Tötung des Çiçupala"; es ist aber auch besonders reich an erotischen, mit dem äußersten Raffinement durchgeführten Scenen. Von beiden geben wir, nach der Prosa-Übersetzung des Dr. C. Schütz, einige Proben. Im 5. Gesang, wo der Marsch des Heeres geschildert wird, heißt es:

„Die Weltgegenden, deren Himmelsrand durch die Wirkungen der Sonnenstrahlen glänzte (deren Gewandsaum durch die Berührung der Heldenhand emporgezogen war), sich gleichsam schämend bei dem Anblick der Menschenmenge, umhüllten sich mit dem vom Heere erregten, den Himmel bedeckenden (wie ein Gewand erscheinenden) Erdstaube, der bräunlichgelb war, wie der Hals eines jungen Kamels.

Der Staub der goldenen Erdfläche überschritt (verachtete) nicht die Häupter der Vornehmen, stieg auch nicht in die Höhe (wurde nicht hochmütig), sondern betrug sich, selbst mit Füßen getreten, wie es der Schwere (der Würde) geziemt."

In diesen Strophen stecken also, außer den durchgeführten Gleichnissen, noch latente, welche erst durch die (in Parenthese gegebene) zweifache Bedeutung einiger Worte und Sätze gefunden werden können. Im zehnten Gesange, wo erzählt wird, wie die Frauen von ihren Geliebten mit Wein bewirtet wurden, heißt es:

„Die umherſchwärmende, berauſchte Biene war im Zweifel, ob ſie ſich auf dem Geſichte der Schönen, mit aufgeblühten Augen, oder dem durch Lotosblumen verſchönerten Trinkgefäße niederlaſſen ſollte, da beide lieblich vom Weine dufteten.

Die Biene, in der Meinung, daß das in dem weinerfüllten Becher ſich ſpiegelnde Auge des Mädchens ein Lotos ſei, ſtürzte ſich darauf, um den Duft einzuſaugen: wo findet man Überlegung bei dem Schwärmer?

Eine Frau, obſchon ſie das von dem Geliebten dargebotene Getränk gekoſtet hatte, wurde nüchtern, da ſie wiederholt den Namen einer anderen Schönen erhielt; dieſe aber wurde, ohne zu trinken, berauſcht, als ſie es merkte."

Das große Epos Naishadiyam, d. h. „Das Lied vom Nishaderfürſten" (denn Nishada hieß das Land des Nalas), zeigt außer vielen Wortſpielen und künſtlichen Reimen eine Fülle ſcharfſinniger Vergleiche und Metaphern, die wohl zu weit hergeholt ſind, um eigentlich poetiſchen Wert zu haben, aber doch durch die außerordentliche Feinheit der Beobachtung, die ſich in ihnen kundgiebt, ſowie durch die faſt unerhörte Knappheit des Ausdruckes Staunen erwecken. Als Exempel habe ich aus dieſer Dichtung einige Strophen der Schilderung des Mondaufganges, welche Nalas ſeiner Gattin Damayanti entwirft, überſetzt und werde ihnen erläuternde Bemerkungen folgen laſſen. Wahre Poeſie ſoll ja ihren Sinn auch ohne Erklärung offenbaren; aber der Naishadiyam wurde ſelbſt von den indiſchen Gelehrten ſchon bald nach ſeinem Erſcheinen nicht mehr ohne ausführlichen Sanskritkommentar geleſen; und außerdem will ich hier nicht für den Schönheitswert der Dichtung eine Lanze brechen, ſondern nur ein litterariſches Kurioſum mitteilen.

Schilderung des Mondaufganges.

41.

Wie dort der Mond die erſten Strahlenblitze
Den Cakoras vom Bergesrücken ſendet,
Durch Nebel und durch Abendwolkenſchlitze
Als Speiſe in die off'nen Schnäbel ſpendet:
Ein Abglanz iſt's in himmliſcher Verklärung
Von Kindesfleh'n und Vaters Bittgewährung.

42.

Mit Schelmerei'n zum Stelldichein ziehen die Frauen;
Jetzt, wo noch dort ſchattig der Ort unter den Bäumen:
Nimm dich in acht, Kind, in der Nacht, dorthin zu ſchauen!
Weiß geh'n ſie aus, ließen zu Haus Kleider, die blauen:
Schleier ſo hell täuſchen ja ſchnell im Mondenſchimmer!
Kind! in der Nacht nimm dich in acht, ihnen zu trauen!

43.

Wie ſich Cakoras erbauten
An den Strahlen, ſilbern, kalt;
Blickt' ich hin nach meiner Trauten
Lieblich ſchwellender Geſtalt.
Nächtlich ſchönes Lotosauge!
Spiegel von des Mondes Pracht!
Trink in langen Zügen, ſauge
Ein den Zauber dieſer Nacht!

44.

Erzählten Wahrheit nicht die heil'gen Sagen,
Daß mit dem Berge Mandara gerührt,
Den Spender kühler Strahlen in den Tagen
Der Schöpfung hat das Meer emporgeführt:
Wie käm's, daß heute noch wir ſehen ragen
Denſelben Berg, wie er ihn neu gebiert,
Den vollen Mond, wenn er dem Meer entſtiegen,
Und Purpurflocken auf der Stirn ihm liegen!

46.

Es haben ja die Paradieſesfrauen,
Mit deren Angeſicht man ihn vergleicht,
Mit ihren Lippen, roſig anzuſchauen
Wie Vimbablüten, ſein Geſicht erreicht:
Drum ſehen wir von ihrer Lippen Schminken
Im Feuerglanze ſeine Scheibe blinken.

47.

Prägt nicht unſers Schöpfers Hand
Jenes gold'ne Siegel?
Trägt nicht zarter Weiblichkeit
Spuren jener Spiegel?
Doch auch wieder, etwas wehrt,
Mir es auszulegen:
Hoch und nieder ſind verkehrt
In der Form zum Prägen!

49.

Des Götterfürſten Zelt am Himmelsbogen,
Das von der Nacht in Dunkel war geſenkt,
Mit einem Purpurſaum wird es umzogen,
Sobald der Schein des Mondes es beſprengt
Mit ſeinen Strahlen, die wie Weihrauch ſprühen,
Wie tauſend Küſſe auf den Lippen glühen.

52.

Abendzeit, die klug, dem Tauſch hold, das Juwel vom Himmel reißt,
Schnell bereit mit Trug, hat Rauſchgold aufs Gewölb' geheftet dreiſt:
Ach! des falſchen Goldes Flimmern flieht von Lunas Angeſicht,
Ihres Silbers holdes Schimmern, es erſetzt die Sonne nicht!

53.

Denn wie vom Mädchen am purpurnen Fädchen ſummet gezogen
der Kreiſel durchs Zimmer
Bis aus der Fülle der rötlichen Hülle ſilbernes Funkeln
ihn zeiget im Dunkeln:
Alſo auch droben zum Himmel erhoben weichet vom Monde
der roſige Schimmer.

54.

Sieh! mit den Sternen in himmliſchen Fernen Nacht hat
zum Preiſe des Dunkels gedichtet;
Lettern in Kreide, als blankes Geſchmeide haben das
finſt're Gewölbe gelichtet;
Doch wie der flimmernde, rötlich erſt ſchimmernde Mond
mit der Strahlenhand höher gekommen,
Löſcht er die ſtrahlenden, bleicher ihn malenden Sterne,
bis ſelbſt er iſt weißlich erglommen.

55.

Schau! Wenn unſ'rer Mitternacht wandelbare Leuchte
Abgelegt die Farbenpracht, ſilbern hier uns deuchte,
Scheint ſie einem andern dort ſchon hinweggegangen,
Anderen an anderm Ort noch im Purpurprangen:
Deines Wankelmutes Ziel, wer kann es mir nennen?
Willſt du denn im Wechſelſpiel Farbe nicht bekennen?
Willſt du denn mit Hinterliſt keine Farbe halten,
Nimmer in Parteienzwiſt wärmen noch erkalten?

Zu 41. Die Cakoras ſind Vögel, die ſich nur von Mondſtrahlen nähren.

Zu 42. Die Frauen gehen Abends zum Rendezvous mit ihren Geliebten in weißen Kleidern, in denen ſie, da das Gewand dem weißlichen Mondlicht entſpricht, nicht ſo leicht erkannt werden und leichter bei ihren Neckereien Täuſchung

herbeiführen können. Aber wer soll getäuscht werden, die Geliebten oder Damayanti, die vor dem Mutwillen der Frauen gewarnt wird?

Zu 43. Nalas vergleicht das offene Auge seiner Gattin mit dem Nachtlotos, der Abends seinen Kelch öffnet, und ihr Gesicht mit der Schönheit des Mondes: ein im Orient nicht seltenes Bild. Bei den persischen Dichtern heißt sehr gewöhnlich ein schönes Mädchen und bisweilen auch ein schöner Knabe ein „Mondgesicht".

Zu 44. Vor Urzeiten haben die Götter und Dämonen mit vereinten Kräften den Berg Mandara mit der Wurzel ausgerissen, ins Weltmeer gestülpt und, indem sie ihn mit einer riesengroßen Schlange umwanden, mit ihm als Quirl den Ocean gebuttert; wodurch, neben vielen anderen Dingen, auch der Mond zu Tage gefördert wurde. Der Berg nun aber, hinter welchem, nach indischer Ansicht, der Mond aufgeht und auf dessen Gipfel er, aus dem Ocean auftauchend, bei seinem Aufgange zu ruhen scheint, ist eben jener Berg Mandara. Hierin sieht der Dichter eine Bestätigung des alten Mythus.

Zu 47. Der Mond wird mit einem goldenen Siegel verglichen; in seinen Flecken glaubt man die Züge eines Frauenantlitzes zu sehen; doch nur konfus, da bei dem Siegel das vertieft sein muß, was bei dem Abdruck erhaben hervortreten soll.

Zu 49. Die Gegend, wo der Mond aufgeht, gehört dem Götterfürsten, dem Indra.

Zu 52. Der Mond erscheint bei seinem Aufgang in rötlichgelbem Glanze, ähnlich der Sonne; aber indem er höher am Himmel hinaufsteigt, verliert er diese Färbung und zeigt

ſich in dem ihm eigenen weißlichen Lichte. Daher wird der Abend ein Betrüger genannt; er nimmt dem Himmel das Goldjuwel, die Sonne, und giebt im Tauſch den Mond dafür, nachdem er ihn leicht vergoldet hat, um ſeine Minderwertigkeit zu verdecken. Sie kommt aber doch bald wieder zum Vorſchein.

Zu 53. Die Veränderung der Farbe des Mondes beim Aufgange wird durch folgendes Bild wiedergegeben: Die Scheibe eines ſilbernen Kreiſels iſt irgendwie mit einem roten Bande bedeckt und umwickelt; indem nun ein kleines Mädchen ihn in einem dunkeln Zimmer in Bewegung ſetzt, wickelt ſich allmählich bei ſeinem Fortſchreiten die rote Schnur ab, und der Kreiſel erſcheint ſilbern. Der indiſche Scholiaſt bemerkt hierzu, der Vergleich ſei nicht ganz zutreffend, da man Kindern hölzerne Kreiſel giebt; nur Erwachſene ſpielen mit ſilbernen.

Zu 54. Solange der Mond, am Horizont ſtehend, rötlich iſt, ſtrahlen die Sterne in hellem, weißlichem Glanze; indem der Mond zu den Sternen empor am Himmel hinaufſteigt, werden die Sterne blaſſer und verlieren an Glanz, während das Licht des Mondes weißlich wird. Dieſe Erſcheinung wird mit folgendem Vorgange verglichen: auf einer dunkeln Tafel iſt mit Kreide ein Gedicht geſchrieben; ein Mann kommt und fährt mit ſeiner Hand darüber; die weißen Buchſtaben werden verwiſcht, haben aber die früher rötliche Handfläche weiß gefärbt.

Zu 55. Von verſchiedenen Orten aus betrachtet, kann der Mond gleichzeitig als eben aufgehend, hoch am Himmel ſtehend oder ſchon untergegangen erſcheinen; in welchem Stadium befindet ſich dies trügeriſche Geſtirn alſo eigentlich?

Wie aus den angeführten Proben zu merken, ist bei diesen späteren epischen Werken von einer wirklichen Erzählung, einem Fortschritt der Handlung, wie man ihn von einem Epos doch billig erwarten muß, kaum noch die Rede: die Blüten der Lyrik und Rhetorik überwuchern alles; die Fabel, das epische Gerüst ist auf einige schwachgegliederte Hauptfakta zusammengeschrumpft und alles übrige ist Ornament: der feinen Ciselierarbeit vergleichbar, welche die unschönen Portale und Säulen mancher indischer Tempel bedeckt. Welch ein Abstand zwischen diesen linguistischen Jongleurkünsten der späteren indischen Dichter aus der Zeit, welche in der Geschichte Europas als das Mittelalter bezeichnet wird, und dem leidenschaftlichen Stammeln des Veda!

Bemerkenswert wegen der Geschichte seiner Entstehung ist aus dieser späteren Periode ein längeres erotisches Gedicht, das „Caurapancaçika" oder „Die 50 Strophen des Caura"; nach der Tradition soll ein junger Brahmane mit einer Königstochter ein Liebesverhältnis gehabt haben und, als es entdeckt wurde, zum Tode verurteilt worden sein; da, im Angesicht des Todes, besang er auf dem Wege zum Schafott seine Liebe in 50 Strophen voll glühender Leidenschaft; sie enthalten Reminiscenzen des genossenen Glückes, und jede beginnt mit den Worten „auch jetzt noch gedenke ich". Albert Höfer hat diese 50 Strophen, die manches anmutige Bild enthalten, poetisch übersetzt; nur die letzte der von ihm übersetzten Strophen kann nicht echt sein, denn sie gehört ihrem Inhalte nach hierher, da sie nur, auf mythologische Beispiele sich stützend, zur Ausdauer und Beständigkeit ermuntert und auch in anderen Werken vorkommt, z. B. in der Fabelsammlung „Çukasaptati" oder den „70 Erzählungeu eines Papageien".

Diese Strophe scheint also ein geflügeltes Wort gewesen zu sein, das zufällig in den Text hineingeraten ist. In dem Caurapancaçika kommen unter anderen folgende Strophen vor:

1.

Auch jetzt noch denk' der Liebsten ich, so schön wie Campasprossen,
Im Schmuck der feinen Haare, wie ein Lotoskelch erschlossen,
Wie sie von Liebesqual erschlafft dem Schlafe sich entwunden, —
Ein Wissen gleichsam, das mir aus Sorglosigkeit entschwunden!

4.

Auch jetzt noch denk' ich ihrer, die von Liebeslust ermattet, —
Die bleiche Wange von der Haare dunkler Füll' umschattet, —
Im Herzen mein Gedächtnis trug, als thät' sie heimlich Sünde,
Und um den Hals mir zärtlich schlug der Arme holde Winde.

7.

Auch jetzt noch denk' ich, wie sie vorgetanzt den Liebesreigen,
Die schlanke, die der Hüfte Last, des Busens Fülle neigen,
Aus deren holdem Antlitz sich des Mondes Licht ergossen,
Von hin und her bewegter Flut des Lockenmeers umflossen.

17.

Auch jetzt noch seh' der Haare Schmuck, von Bändern schlecht bewachet,
Entfluten ich, die Lippe süß, die Nektar gleich mir lachet,
Ihr mattes Auge, das mir heimlich manchen Gruß zugrüßte,
Die Perlenschnur, die tändelnd auch der Holden Hals umküßte.

20.

Auch jetzt noch denk' ich nur an sie, vom Blütenpfeil die wunde,
Der unter allen Schönen auf dem weiten Erdenrunde
Kein Mädchen sich an Lieblichkeit und Anmut darf vergleichen, —
Ein Liebesbecher süß, um ihn zu leeren auf die Neigen.

21.

Auch jetzt noch keinen Augenblick vergeſſ' ich der Geliebten,
Die teurer als das Leben mir, — der nun durch Weh' Getrübten,
Die wie ein feucht Gewand ſo feſt an meinen Arm geſchloſſen,
Und nun — ſo ſchutzbedürftig jung — von Mannesſchutz verlaſſen.

30.

Auch jetzt noch, ſend' ich gleich umher die Augen ohne Ende,
Ob irgendwo auf Erden ſich ein gleiches Weſen fände,
Hab' ich kein Antlitz noch geſchaut, das ihrem möchte gleichen,
Dem ſelbſt des Liebesgottes Weib, des Mondes Licht erbleichen.

44.

Auch jetzt noch läßt die Liebſte, wie die Königshanſi prangend
In friſcher Jugend Liebesreiz, am zarten Leibe bangend
In Liebesſchauerwogen, aus dem Sumpf der Trennungsſchmerzen
Allmählich doch ein Blatt entſtehn am Lotus meines Herzen.

49.

Auch heute noch, kann ich mich gleich in Liebe nicht verſenken,
Leb' ich nur jeden Augenblick in ihrem Angedenken:
Drum, Henker! Nimm das Leben mir, iſt mir der Tod beſchieden,
So ſchneide raſch den Faden durch und nimm den Schmerz hienieden.

Wir können bei der Lektüre dieſes Gedichtes, beſonders wenn wir es in ſeinem Zuſammenhange leſen, der Sagacität des Verfaſſers die Anerkennung nicht verſagen, daß er innerhalb der engen Schranken, die er ſich ſelbſt in Form und Thema auferlegt, verſtanden hat, eine Fülle ſchwungkräftiger Vergleiche zu finden und mit Geſchick darzuſtellen; gleichwohl grenzt ans Wunderbare, was von dem Eindruck des Gedichtes auf die Zeitgenoſſen berichtet wird: als der verurteilte Dichter, zum Richtplatz gehend, die 50 Strophen recitierte, ſoll der König davon ſo ergriffen geweſen ſein, daß er ihm das Leben und die Hand ſeiner Tochter ſchenkte.

Dieſe gewaltige Wirkung der Liebespoeſie auf das menſchliche Gemüt — ein inneres Wunder gewiſſermaßen — erinnert an den Zuſammenhang, in den allezeit Poeſie, Wunder und Liebe gebracht worden ſind, wenn auch bei dieſem Triumvirat im wirklichen Verlaufe der Dinge das Wunder die Rolle des Lepidus ſpielt. Es kommt nicht darauf an, ob die Tradition wahr iſt; genug, daß man einen ſolchen äſthetiſchen Effekt für möglich hielt. Auch die alten Sagen über die Entſtehung der poetiſchen Formen des Verſes und Rhythmus bringen dieſe drei Begriffe in Verbindung; man gedenkt der Jambe, der luſtigen Magd, welche die trauernde Göttin Demeter über den Verluſt ihrer Tochter Perſephone zu tröſten verſuchte, und der indiſchen Erzählung von der Entſtehung des gebräuchlichſten Versmaßes, des Çloka; weniger bekannt iſt der perſiſche Bericht von dem Urſprung des Reimverſes: Behram, der Saſſanide (regierte von 417 bis 442 n. Chr.), hat eine geliebte Sklavin Dilaram, die aus liebender Übereinſtimmung jede Rede ihres Herrn mit gleichgemeſſenen und gleichſchließenden Worten erwidert: hier iſt es alſo die Liebe, welche den Versbau mit Reim hervorbringt.

Aus dem Abendlande läßt ſich als Beiſpiel für eine ähnliche Wunderwirkung der Poeſie Bertran de Born, der Troubadour, nennen, der durch ſeine Geſänge die Söhne des Königs von Frankreich gegen ihren Vater aufſtachelte und dann wiederum „mit einem Hauche ſeines Geiſtes“ ſeinen Todfeind, den König, beſänftigte. — Aber die Phantaſie der Inder hat aktiv wie paſſiv mehr geleiſtet, als man ſich in Europa träumen läßt: in Aryavarta iſt man nicht bei ſolchen inneren Wundern der Schönheit ſtehen geblieben und erzählt

von äſthetiſchen Wirkungen, die tiefer ins Fleiſch gehen und auch in der materiellen Welt einen ganz palpabeln Zauber zuwege bringen. So wird von dem Dichter Bana, dem berühmten Verfaſſer des Harſha Caritam und der Kadambari mitgeteilt (ſ. Max Müller, „Was kann Indien uns lehren?"), er ſei von einem Rivalen zu einem poetiſchen Wettkampf herausgefordert worden, habe ſich Hände und Füße abhauen laſſen und dann ein ſo ſchönes Gedicht gemacht, daß die abgehauenen Gliedmaßen wie Pflanzen wieder hervorgewachſen ſeien; der Rivale hatte ſich nur mit eiſernen Ketten feſſeln laſſen, die bei der Recitation ſeiner Strophen wie verfaultes Stroh abgefallen waren.

Hierbei haben wir es natürlich nicht mit dem Gebrauch von Zauberſprüchen zu thun, die in Indien ſo gut wie in anderen Ländern fleißig gemurmelt wurden, aber nicht ſchön zu ſein brauchten, ſondern mit einem Eingriff in den Lauf der Natur, der bewußtermaßen auf nichts als die Macht poetiſcher Schönheit zurückgeführt wird.

In dem alten Hindui-Werke „Bhakta-mala", welches die Lebensbeſchreibungen berühmter Männer enthält, wird (nach E. Trumpp, „Die älteſten Hindui-Gedichte", München 1879) von dem Dichter Namdev unter anderem folgendes erzählt: Namdev hatte es ſich zur Aufgabe gemacht, dem Gotte Panduranath beſtändig in ſeinem Tempel Stanzen zu ſingen. Eines Tages hatte er ſich verſpätet; er nahm ſeine Schuhe ab, aus Furcht, ſie möchten ihm im Gedränge geſtohlen werden, und band ſie an ſeinen Gürtel; als er ſein „Tal" (eine meſſingene Scheibe, die als Begleitung zum Geſang mit einem kleinen Holzſtab geſchlagen wird) aus dem Gürtel herauszog, fielen ſeine Schuhe herab. Die Tempelvorſteher ſchlugen ihn darauf

fünf- bis siebenmal auf sein verschlungenes Haar, gaben ihm einen Stoß und warfen ihn zum Tempel hinaus. Er zog sich hinter den Tempel zurück, setzte sich und begann seine Stanzen zu singen. Als er fertig war, sagte er: „O Herr, diese Strafe mag geziemend sein, aber von heute ab ist das nicht der Ort, wo ich meine Stanzen hören lassen werde; ob du sie hören magst oder nicht, in den Tempel werde ich nicht mehr gehen.“ Darauf sang er ein Gedicht, das uns noch erhalten ist und mit den Worten beginnt:

„Gering, ach, ist meine Kaste, o König Gobind!
Warum hast du mich als Kattundrucker geboren werden lassen?“

Als er sein Gedicht beendet, drehte sich die Pforte des Tempels von Osten nach Westen, und das Götzenbild Pandura-nath ergriff die Hand Namdevs und setzte ihn neben sich. Als die Tempelvorsteher dies sahen, wurden sie mit Scham bedeckt und fielen Namdev zu Füßen und baten ihn um Verzeihung.

Dasselbe Bhakta-mala erzählt auch von den Wirkungen des berühmten Gedichtes Gitagovinda von Jayadeva, welches die Vermählung Krishnas mit der Hirtin Radha behandelt und von Rückert mit unvergleichlichem Geschick ins Deutsche übertragen worden ist. In seiner Jugend führte Jayadeva, der ungefähr in den Jahren 1250—1300 dichtete, ein asketisches Wanderleben, verheiratete sich aber später. Als Ehemann verfaßte er den Gitagovinda, wobei ihm der Gott Krishna (Vishnu), als er in Verlegenheit war, die Reize der Radha geziemend zu beschreiben, selbst beigestanden haben soll. Es wird erzählt, daß der Raja von Nilacal auch einen Gitagovinda verfaßt hatte und Brahmanen kommen ließ, um das Buch bekannt zu machen; diese aber wollten das Buch nicht

anerkennen, weil sie schon ein solches besäßen. Man beschloß daher, beide Bücher in den Tempel des Jagannath („Herrn der Welt") zu bringen und dem Gotte die Entscheidung zu überlassen. Darauf soll Jagannath mit dem Buche Jayadevas seinen Hals wie mit einem Halsbande geschmückt, das Buch des Raja dagegen zum Tempel hinausgeworfen haben. — Als später Jayadeva am Hofe eines Königs lebte, wurde seine Frau Padmavati von der Königin wiederholt wegen ihrer Liebe zu ihm auf die Probe gestellt und verließ, da sie weitere Kränkungen befürchtete, freiwillig das Leben; worauf sie Jayadeva durch die Recitation einer Strophe aus seinem Gedichte wieder zum Leben erweckte.

Um nach Aufzählung dieser Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, zu begreifen, wie der Schönheitskultus unter der indischen Sonne solche Blüten treiben konnte, sei es gestattet, einen vergleichenden Blick auf die Religion der Hindus zu werfen: überhaupt ist es ja schwer, von der indischen Litteratur zu sprechen, ohne der Religion zu gedenken.

Wenn wir das Christentum, dessen Quelle die Offenbarung sein soll, von der folgenden Betrachtung ausschließen, so muß hinsichtlich aller übrigen Glaubensbekenntnisse — wie Erfahrung und Selbstbesinnung uns lehren — als wichtigste und erste Quelle für die Entstehung jeder Religion das sittliche Gefühl und die Zuversicht angesehen werden, daß mit dem erfahrungsmäßigen Inhalt des irdischen Lebens noch nicht alles abgeschlossen und zu Ende ist, sondern daß das Erdenleben als ein Bruchstück erst in einer höheren übersinnlichen Welt, die das ursprüngliche und wahre Sein repräsentiert, seine Ergänzung und die Widersprüche und Mängel des Diesseits im Jenseits ihre Lösung und ihren Ausgleich finden.

Ebenſo würdig als Triebfedern zur Religion, aber wohl nicht immer ebenſo früh bei ihrer Entſtehung wirkſam geweſen, ſind die äſthetiſchen Gefühle — ein Wiederhall der Natur und des Schickſals in der Menſchenbruſt —, die Bedürfniſſe in dem Schönen dieſer Erde und den erhabenſten Lebensgefühlen der Verehrung und Liebe nicht zufällige Produkte eines blinden Naturlaufes, ſondern bedeutungsvolle Hinweiſe auf ein vernünftiges Weltprinzip zu erblicken, welches ſie dauernd in ſich einſchließt und das gläubige Hoffen einmal in Schauen übergehen läßt.

Als dritte Entſtehungsurſache der Religionen und in ihrer Wirkſamkeit am wenigſten beſtritten, kommen dann noch hinzu die Gefühle der Furcht und Abhängigkeit von unbekannten, in der materiellen Welt nicht zu entdeckenden Mächten. — Wo immer Religionen ſich entwickeln und Anhänger gewinnen, ſind alle drei genannten Arten von Gemütsregungen thätig geweſen; und erſt wenn eine Religion ſchon da iſt, von einer Menge bekannt wird — zu der überall auch ein gewiſſer Prozentſatz des religiöſen Bedürfniſſes nicht teilhaftiger Perſonen gehört — und ſich der kräftigen Unterſtützung des weltlichen Armes erfreut, dann kann ſie auch ohne eigentlich ethiſche und äſthetiſche Impulſe durch die vis inertiae eine Weile fortbeſtehen, einzig und allein von den zuletzt genannten roheſten Antrieben, den Gefühlen der Furcht und Abhängigkeit genährt; aber ohne das Gefühl der Pflicht und Verſchuldung, ohne die Sehnſucht nach einer Heimat des Ideals, würde dieſe Furcht nichts weiter hervorbringen, als ein zuſammenhangloſes Konglomerat von Sagen, guten und ſchlechten Vorbedeutungen, Überzeugungen von Formalitäten, deren Einhaltung Heil oder Unheil bringt, d. h. Aberglauben.

Was, nebenbei bemerkt, auch darin seine Bestätigung findet, daß das schöne Geschlecht, welches jedoch bekanntlich auch zugleich das furchtsame ist, — sich von jeher die Beobachtung von allerlei ceremoniellen Äußerlichkeiten der Religionen: sonderbaren Gebräuchen, verhängnisvollen Tagen, glückverheißenden Zeichen ꝛc., mit besonderem Eifer hat angelegen sein lassen, ohne daß es deshalb, im ganzen genommen, die edleren religiösen Impulse in höherem Grade als das männliche Geschlecht besitzt. Schon Strabo berichtet (Lib. VI, 297), daß die Frauen zu jeder Art Aberglauben anfeuern und das Vorbild geben, während Männer, die fern von Frauen leben, keine Neigung dazu haben; und hieraus schließt Strabo, wie unglaublich die Nachricht sei, daß das fabelhafte Volk der Geten, obgleich unbeweibt, doch in Befolgung des religiösen Ceremoniells für fanatisch gelte. — Die Götter also, meinen wir, welche nach der Lehre des Lucretius Carus zuerst von der Furcht geschaffen worden, waren nicht Schöpfer Himmels und der Erden, sondern nur Wesen, den Elfen, Nixen, Kobolden und Alraunen unserer germanischen Vorfahren ähnlich, die sich an Macht und Würde kaum über die Menschen erhoben. Etwas höher stehen die Götter, welche Homer besingt, da sie nicht nur Geschöpfe der Furcht sind, vielmehr in mancher Hinsicht auch ästhetische Ideale darstellen; dennoch sind auch sie so schwach, daß die Menschen ihnen Schaden zufügen können: Als Venus von Diomedes verwundet worden war, tröstete Dione sie mit den Worten:

Dulde, du liebes Kind, und fasse dich, herzlich betrübt zwar!
Viele ja duldeten schon, wir Götter umher des Olympos,
Gram von sterblichen Menschen, indem wir einander gekränket.
(Ilias, V, 382.)

Wenn wir jetzt die Religionen, die bei den Indern, Eraniern und anderen Völkern des Altertums zu verschiedenen Zeiten entstanden, sowie die Sekten, die noch heute hin und und wieder auftauchen, und deren jede eine neue Anstrengung, eines, wenn auch oft übelberatenen Idealismus bedeutet, das Trägheitsgewicht fossil gewordener Formen zu überwinden, — wenn wir sie alle prüfen wollen auf ihren wahren Wert für die Kultur des Menschengeschlechts, auf die Macht oder Unmacht, mit welcher in ihnen, nach dem Worte des alten griechischen Weisen, „der Geist strebt, sich aus der Materie herauszuschwingen", — so wird es uns wenig befriedigen, zu erfahren, ob z. B. bei den Indern zuerst der leuchtende Himmel oder das Wasser, oder das Feuer als Gottheit verehrt worden ist; auch die Einteilung der Religionen in Naturdienst, Sterndienst, Tierdienst, Dämonenkultus; oder in Volksreligionen und Weltreligionen: in Monotheismus, Polytheismus, Pantheismus, Henotheismus würde nicht hinreichen, um Wertabstufungen zwischen den Bekenntnissen festzustellen; — hierzu würde vielmehr, wie uns scheint, erst eine Betrachtung führen, welche die drei erwähnten Quellen aller Religion im Auge behält, hiernach das irreligöse Beiwerk von dem wirklichen Glauben sondert und aufsucht, aus welcher von diesen drei Quellen die unsichtbaren Fäden herstammen, die in der einen oder anderen Religion der Mensch zwischen der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit und der übersinnlichen Welt, dem Jenseits, zu knüpfen versucht.

Unternimmt man eine Untersuchung von diesem Standpunkte aus und bedenkt noch, daß die faktische Gestaltung des religiösen Lebens, als von den jeweiligen Charakteranlagen der Bekenner abhängig, nicht zu verwechseln ist mit den ur-

ſprünglichen Glaubenslehren einer Religion, ſo wird ſich beiſpielsweiſe ergeben, wie wenig wahrhaft religiöſe Beſtandteile der Islam, deſſen „Reinheit“ im Vergleich zu den ſog. heidniſchen Religionen oft hervorgehoben worden iſt, eigentlich beſitzt.

Was die Inder betrifft, ſo iſt die Entſtehung und früheſte Form ihrer Religion uns zwar unbekannt; doch ſchon in der vediſchen Zeit, wie auch nachher, muß das Opfer als Ausdruck des religiöſen Gefühls, ja als Gottesdienſt par excellence eine hervorragende Stelle eingenommen haben. Das Opfer, — ſeinem Weſen nach ein Verſuch des Menſchen, durch Hingabe materieller Güter die in dieſer Wirklichkeit unauffindbare und nur geahnte überſinnliche Welt und ihre immateriellen Güter ſich näher zu bringen — hat bei dem überſchwenglichen Streben der Inder, die Verehrung und Hochſchätzung dafür in jeder nur irgend möglichen Weiſe zu bezeugen, erſtens zu der phantaſtiſchen Vorſtellung geführt, daß auch die Götter ſelbſt opfern, durch das Opfer in den Himmel ſteigen, ja daß Prajapati, der Herr der Geſchöpfe, ſelbſt zum Opfer werdend, im Anfang der Zeiten die Geſchöpfe geſchaffen habe; zweitens zu der verkehrten Annahme, man könne durch Opfern wiederum irdiſche Güter erlangen, zu deren Gewinnung ja doch ſchon im Erdenleben auch ohne alle Religion ſich die Wege finden laſſen. So iſt es denkbar, daß man ein Pferd opfert, um Pferde zu bekommen; man opfert Vieh, damit Rudra das Vieh nicht ſchädige, und im Anſchluß an dieſe Idee wird endlich das Opfer ſchamaniſtiſch als Zaubermittel verwandt, um innerhalb der irdiſchen Wirklichkeit an einem beſtimmten Punkte zeitweilig den Lauf der Natur, wie er ſonſt bekannt iſt, zu verkehren, d. h. Hexerei zu treiben. Spricht

ſich nun hierin nicht ein Vorwalten der zuletzt genannten Quelle religiöſer Entwicklung aus, des Gefühls der Furcht und Abhängigkeit von unbekannten Mächten? Und können wir nicht wenigſtens vermutungsweiſe die Vorausſetzung wagen, daß dieſer ſchon entarteten Stufe des religiöſen Lebens eine Zeit vorangegangen ſein muß, wo die anderen Impulſe, die äſthetiſchen und beſonders die ethiſchen, in höherem Grade hervortraten und die Religion gewiſſermaßen ſchufen, indem ſie den wichtigſten Glaubensüberzeugungen, ſo zu ſagen den Dogmen, den tiefſinnigen Gehalt gaben, der aus Furcht allein nicht entſpringen konnte, den wir aber ſchon im Rig-Veda ſtellenweiſe an ihnen finden?

Als dann im Verlaufe der ungeſtörten Entwickelung, deren die indiſche Kultur ſich im Gangesthale erfreute, der Schwerpunkt des Glaubenslebens eine Verrückung von außen nach innen, in die Welt des Gemütes erfuhr, vermochte die Hingabe materiellen Beſitzes, das Opfer, wenn es auch noch ſo groß, kompliziert und von den heiligſten Gebräuchen begleitet war, der religiöſen Sehnſucht nicht mehr zu genügen; man wollte, um über die irdiſchen Schranken hinaus mit dem hehren Jenſeits eine Verbindung zu knüpfen, mehr geben; die eigene Perſönlichkeit mit den liebſten Gewohnheiten, die ſie an die Sinnenwelt feſſeln, wollte man zum Opfer bringen: das war die Buße. — Enthält nun auch der Begriff der Buße nicht durchaus, wie es nach dem deutſchen Sprachgebrauch ſcheinen könnte, die Idee einer Verſchuldung, ſo ſetzt er doch immer ein Bedürfnis, einen Mangel voraus, für den der Büßer in einer überſinnlichen, vollkommeneren Welt das Heilmittel ſucht.

Wenn jetzt in der Buße und der mit ihr verbundenen Meditation die Erlöſung von dem Übel der Sinnlichkeit ge-

ſehen wurde und die Buße ſelbſt als abſolut löblich und heilig galt, ſo konnte natürlich als ihr Lohn im Jenſeits nicht etwas ihr Entgegengeſetztes vorgeſtellt werden, etwa eine Wiederkehr der Sinnenluſt; und ſo haben wir ein Recht, in dieſer Periode der religiöſen Entwickelung ein Präponderieren der edleren Triebfedern zur Religion, der ſittlichen, anzunehmen. — Wie dem Opfer, ſo iſt auch der Meditation und der Buße nicht nur bei den Indern, ſondern noch bei einigen anderen Völkern bisweilen ein übernatürlicher Einfluß auf die materielle Welt zugeſchrieben worden. So bei den Mohammedanern in gewiſſen Entartungen der als „Çufismus" bekannten theoſophiſchen Lehren. Aus der alten Zeit wollen wir nur eines Mythus erwähnen, der bei den in religiöſen Dingen verhältnismäßig nüchternen Eraniern vorkommt: Es ſoll im Urbeginn der Welt der große Geiſt Zrvan Akarana, um einen Sohn zu erlangen, 9999 Jahre meditiert und gemurmelt haben: „Vielleicht iſt dieſe Welt nichts!"; dadurch habe er die beiden Hauptgötter oder Weltprinzipien, Ahura Mazda, den guten Geiſt, und Ahriman, den böſen, die ſich dann ſpäter der Erde bemächtigten und ſie beherrſchten, in ſeinem Leibe konzipiert und geboren (ſiehe: Spiegel, „Eraniſche Altertumskunde II.").

Gleichwohl kommen ſolche Erzählungen in anderen Ländern nur ganz vereinzelt vor, in Indien aber ſteigerte ſich die Achtung vor der Buße, ganz ähnlich wie früher die vor dem Opfer, nicht ſowohl zu einer Übertreibung — denn die Buße hat ja ihrem Weſen nach ein unendlich erhabenes Ziel —, ſondern zu einem zwiefachen Mißbrauch, zu einer Verkennung der Zwecke aller Religion und im beſonderen der Idee, die überhaupt zur Buße geführt hatte. Denn einerſeits wurde die

Buße zu Kosmogonieen mißbraucht: Brahma, der oberste Gott, soll durch lange, schwere Buße den Manu hervorgebracht haben, der seinerseits wieder durch Buße die zehn großen Weisen erschuf, und diese zehn Weisen unterziehen sich harten Büßungen und erschaffen so alles übrige, die Götter, die Himmel und anderen Geschöpfe; andererseits wurde die Buße zum Zaubermittel in profanen Angelegenheiten, der Büßer also zum Hexenmeister, der jeden, der ihn in seiner Meditation stört oder sonst ärgert, zu Asche verbrennt (Basmikri). Beide Arten von Nebenwirkungen der Buße — hervorgegangen aus der blinden Sucht, der übermäßigen Verehrung dieses Sakraments den stärksten einer indischen Phantasie irgend möglichen Ausdruck zu geben — findet man vereinigt in der berühmten Erzählung von Viçvamitras Kampf um die Brahmanenwürde. (Siehe Böthlingks Sanskrit-Chrestomathie; 1. Auflage S. 81—112.) Denn hier handelte es sich für die brahmanischen Verfasser nebenbei auch darum, den Übergang von einer niederen Kaste zum Brahmanentum möglichst schwierig darzustellen. Zuerst wollte, nach der Darstellung im Ramayana, der König Viçvamitra die wunderbare Kuh des heiligen Vasishta durch Gewalt erobern; aber alle Versuche scheiterten an der Macht der Buße des Vasishta, der durch die Glut seiner Andacht alles um sich verbrannte. Um nun auch auf diesem Gebiete etwas zu leisten, strebt jetzt Viçvamitra dahin, zunächst von den Göttern die Brahmanenwürde durch furchtbare Bußübungen zu erlangen. Er unterzieht sich viele tausend Jahre unerhörter Buße, auf einem Beine stehend, ohne Speise zu sich zu nehmen u. s. w. Gelegentlich giebt er auch Proben der erlangten Kraft, hebt den Triçanku durch seine Buße lebendigen Leibes in den Himmel, und als die Götter ihm

nicht willfahren wollen, schafft er durch die Macht seiner Buße im Süden einen neuen Himmel mit anderen Göttern. Hin und wieder schicken auch die Götter, um ihn zu verführen und seine Buße zu unterbrechen, eine Apsaras, eine himmlische Nymphe, zu ihm; und wenn ihr die Verführung gelingt, so verliert Viçvamitra wieder die aufgespeicherte Bußkraft von einigen tausend Jahren; bis er endlich seine Buße doch so furchtbar steigert, daß die Welten erzittern und die Götter dem Untergange nahekommen; da verleiht ihm zuletzt Brahma die ersehnte Brahmanenwürde, und der Streit wegen der Kuh wird mit Vasishta gütlich beigelegt. Dieser Sage widmet Heine ungefähr folgende Verse:

Der König Viçvamitra hat keine Rast noch Ruh:
Er will durch Buße erlangen des Weisen Vasishta Kuh.
O König Viçvamitra! Was für ein Ochs bist du,
So viel zu büßen und leiden, und Alles um eine Kuh!

Dasselbe nun, was zuerst dem Opfer und dann der Buße mißbräuchlich zugeschrieben wurde, ist, wie wir an Beispielen gesehen haben, später auch von der Poesie behauptet worden, nämlich zauberhafte Wirkung auf die materielle Welt; z. B. das Hervorsprießen abgehauener Gliedmaßen. Und wie dort, so werden wir es auch hier nur daraus erklären können, daß eine grenzenlose Verehrung des Schönen danach ringt, sich einen entsprechenden Ausdruck zu verschaffen, und gelegentlich nichts Höheres findet, als das, was dem hausbackenen Verstande des Alltagsmenschen das Unglaublichste scheint: den sinnenfälligen Zauber. So hat in dieser wiederholten Herabziehung idealer Begriffe in die niedere Sphäre dessen, was nur die gaffende Bewunderung der Menge hervorrufen kann, der

ſchamaniſtiſche Trieb der Inder in neuer Metamorphoſe ſein drittes Avatara gefeiert.

Es wird wohl keiner langen Rechtfertigung bedürfen, weshalb wir in dieſer Weiſe den Kultus des Schönen dem Opfer und der Buße zur Seite geſtellt haben. Religion und Kunſt haben einander von jeher nahe geſtanden. Das Höchſte, was die griechiſche Plaſtik, verklärt von dem Schimmer erhabenſter Schönheit, geſchaffen hat, ſind — Götzenbilder, und als ſolche hat ſie der larmoyante Aberglaube ſpäterer Zeiten auch behandelt. Um die ſchönſten Köpfe, welche die Malerei der italieniſchen Renaiſſance hervorgebracht, zieht ſich bedeutſam der Heiligenſchein. Dantes unſterbliches Gedicht iſt von den Kanzeln erklärt worden und hat ebenſo zum Text von Predigten gedient, wie das Alte und Neue Teſtament. Von einer ganzen Gattung der Poeſie, dem Drama, wiſſen wir, daß es im Abendlande geradezu aus dem Gottesdienſte hervorgegangen iſt. Und man kann nicht nur die geſamte griechiſche Mythologie als ein einziges ſchönes Gedicht bezeichnen, ſondern noch weiter gehen und ſagen, daß bei den Griechen die Religion nur einen Teil der Kunſt bildete, ebenſo wie zu Zeiten wiederum die Kunſt faſt völlig in den Dienſt der Religion trat und zu einem Teil von ihr wurde. Dieſer letztere Fall läßt ſich beſonders von Indien behaupten, wo der größte Teil der Architektur, Skulptur und Dichtung von der Religion direkt abhängig iſt. — Und iſt das Bedürfnis, welches die Kunſt befriedigt, nicht wirklich religiöſer Art? Läßt uns der Künſtler den wahren und höchſten Zuſammenhang des Weltplanes, der dem irdiſchen Sinne verborgen bleibt, nicht wenigſtens leiſe ahnen? Und wenn des Dichters Auge „in ſchönem Wahnſinn rollt“, lauſcht er nicht dann den Offenbarungen aus einer

vollkommeneren, unvergänglichen Welt? Gehen wir fehl, wenn wir überhaupt die Poesie für ein Erzeugnis desjenigen, früher aufgezählten, religiösen Triebes ansehen, der besonders die ästhetischen Bedürfnisse des Gemütes zu befriedigen sucht?

In welchem Sinne die Beantwortung dieser Fragen ausfallen wird, scheint uns nicht mehr zweifelhaft, wenn man in Betracht zieht, daß jede wahre Andacht ästhetische Gefühle — wenn auch nur als mitklingende harmonische Töne — mit in sich einschließt, und daß jede wahre Poesie, auch wenn sie den Anschauungen einer bestimmten Religion ausdrücklich widerspricht, doch im Grunde genommen nur als Verfechterin einer anderen, uneingestandenen Religion auftritt.

Freilich muß sich bei einem Vergleich dieser Form der Gottesverehrung — die in einem verschiedenartigen Kultus des Schönen besteht — mit den beiden andern in Indien besonders hervortretenden Formen, dem Opfer und der Buße, die Bemerkung aufdrängen, daß nicht nur zur produktiven, sondern auch zur rezeptiven Beschäftigung mit der Poesie überall verhältnismäßig wenige befähigt sind, während Opfer und Buße, als zu deren Vollziehung der gute Wille hinreicht, der Gottheit darzubringen, zur Not jedem offen steht. Daher wird der Gottesdienst aus ästhetischem Bedürfnis allenthalben nur kleine Gemeinden vereinigen und nicht die Aufgabe erfüllen, allen Gläubigen die Tröstung der Religion zu Teil werden zu lassen. Gleichwohl darf hierbei nicht vergessen werden, daß, wie bereits angedeutet, in jeder Kultusgemeinschaft Individuen existieren, die des wirklich religiösen Sinnes ermangeln und nur aus politischen Gründen, ohne Widerstreben ihrerseits, unter die Bekenner einer der im Lande vertretenen Religionen eingereiht werden, so daß in Wirklichkeit auch das

Opfer und die Buße nicht für alle da waren, weil nicht in jedem ein Bedürfnis vorhanden war, das sie befriedigen konnten. Mancher von denen aber, die aller ethischen und ästhetischen Sehnsucht nach einer Erlösung von dem Übel dieser Welt und nach der Vereinigung mit dem Unvergänglichen völlig bar und ledig sind, wird doch noch für die dritte Art der zur Religion treibenden Gefühle, die aber allein keine wirkliche Religion erzeugen, für die Gefühle der Furcht vor unbekannten Mächten, zugänglich sein; daher der Satz, daß der Unglaube zum Aberglauben führt.

Schließlich scheint mit der Verehrung der poetischen Formen in Indien in früheren Zeiten auch jener andere Mißbrauch getrieben worden zu sein, den wir beim Opfer und bei der Buße als kosmogonisch bezeichneten. Belege dafür bietet einer der Veden, die Maitrayani-Samhita (herausgegeben von Leopold von Schröder, 1881—1886); hier findet man geradezu eine Vergötterung der Versmaße, in denen die heiligen Sprüche gedichtet sind; da heißt es, die Metra seien Brihaspati, das eine oder andere Metrum sei der Himmel, die Erde, der Luftraum, die Stärke 2c.

Daß nun aber in allen drei Fällen, beim Opfer, der Buße und der Poesie, das Wunder durchaus überflüssig ist und nur mißbräuchlich hinzugedichtet werden konnte, ergiebt sich aus seinem Begriff. Denn in allen drei Fällen versucht der Mensch mit den Mitteln und Kräften, die ihm als Erdenwesen zu Gebote stehen, ideale, rein geistige Erfolge zu erringen, die ihn über die Erdenwelt hinausheben, nicht aber auf eben dieser selben Sinnenwelt, von der er sich zu lösen strebt, Veränderungen hervorbringen sollen; der Dichter, der bei der Teilung der Erde leer ausgegangen ist, hat bei Gott geweilt und hofft,

ebenso wie der Opferer und der Büßer, daß Gottes Himmel ihm offen stehen werde. Das Wunder jedoch — eine Konzession des Idealismus an den Aberglauben, der den Religionen als eine gleichwohl irreligiöse Zuthat mehr oder weniger beigemischt ist — erlöst uns gar nicht von dem Diesseits, da es innerhalb der Schranken der Sinnenwelt anfängt, verläuft und endigt und sogar den supranaturalistischen Elementen, die bisweilen damit verflochten werden, ein materielles, irdisches Gepräge giebt; denn wie soll der Geist uns erscheinen, wenn er nicht mit Ohren gehört oder mit Augen gesehen wird, und damit aufhört, geistig zu sein.

Es hat daher den Anschein, als ob es den indischen Religionen mit dem Aufnehmen der Wunder ungefähr so gegangen sei, wie Shakespeare mit den Pöbelscenen und Gassenwitzen, die seine tiefsinnigen Tragödien unterbrechen: hinter den hochgebildeten jungen Lords, Künstlern und Schriftstellern, für die er eigentlich dichtete und spielte, füllte sein Theater noch eine zahlreiche Menge aus niederen Schichten, welche ohne diese heiteren Intermezzos und Handgreiflichkeiten weggeblieben wäre.

Sehen wir uns bei anderen Völkern als den Indern um, ob sich für die hier durchgeführte Parallele zwischen zwei Arten mißverständlicher Auffassung des ausdrücklichen Gottesdienstes und Zauberkräften der Poesie Analogieen finden lassen, so wüßten wir nur die Sagen von Orpheus und Amphion anzuführen; aber abgesehen davon, daß Orpheus und Amphion wohl mehr durch Musik als durch Poesie auf die Tiere und Steine gewirkt haben, lebten sie auch in einer grauen Vorzeit, aus der überhaupt fast ausschließlich Wunder und Fabeln berichtet werden; Jayadeva aber, der berühmte Verfasser des Gitagovinda, war ein Zeitgenosse Dantes und Petrarcas.

III.

Ein origineller Fauſt-Kommentar.

Goethes „Fauſt“ als Erzählung zur Einführung in das Verſtändnis des Originals von Julius Kupffer. Naumburg a. S. Albin Schirmer, Verlagsbuchhandlung. 1892. XX & 402 Seiten 8°.

> Doch auf des Parnaſſes Gipfeln
> Mit den dankbaren Poeten
> Wandeln unter Lorbeerwipfeln
> Arm in Arm die Interpreten.

In vorliegender Schrift hat der Verfaſſer — ein Arzt in Kurland, in Griwa-Semgallen — uns nach langjährigem Studium einen neuen und vollſtändigen Fauſt-Kommentar geliefert, der trotz des gewaltigen Umfanges unſerer Fauſtlitteratur noch eine wirkliche Lücke füllt und bei allen Freunden des „Fauſt“ mit Dank wird aufgenommen werden. Es wird nämlich, was bisher noch nicht geſchehen war, der Inhalt des „Fauſt“ in einer ſchlichten fortlaufenden Erzählung wiedergegeben; und da der „Fauſt“ nicht nur Thatſachen enthält, ſondern auch Reflektionen, Bilder, Allegorieen, ſo bietet dies dem Verfaſſer eine meiſt geſchickt benutzte Gelegenheit, Schritt für Schritt die nötigen Erklärungen einzuflechten. Zahlreiche

Citate aus dem „Faust", die wichtigsten Stellen enthaltend, sind in den Text eingefügt und erhöhen noch die Brauchbarkeit des Buches durch die am Rande beigefügten Ziffern, als Bezeichnung der Seitenzahl des betreffenden Citates in der Faustausgabe der „Universalbibliothek" von Reclam junior in Leipzig. Diese praktische Einrichtung wird auch in diesem Referate, soweit Citate aus dem „Faust" vorkommen, beibehalten werden.

Ein Mangel fast aller Faustkommentare, welche ihre Erörterungen auf größere Abschnitte der Dichtung richten und darüber nicht allen Einzelheiten gerecht werden, ist auf diese Weise vermieden worden; und es werden in dem „Faust" nur wenige Stellen von Bedeutung zu finden sein, die vom Verfasser in seiner Erklärung übergangen wären. Bei der Deutung der vielen schwerverständlichen Allegorieen, an denen sich schon so mancher gelehrte und scharfsinnige Kopf versucht hat, sind von dem Verfasser mit Einsicht die Arbeiten seiner Vorgänger verwertet worden — denn alles kommt ja nicht aus seinem Kopf —, indem meistens die wahrscheinlichsten und den leitenden Gedanken des Verfassers am besten entsprechenden Erklärungen zusammengestellt wurden. Freilich erfahren wir auch hier nicht, was die „auftappenden" und „eilig weiterschreitenden" Siebenmeilenstiefel bedeuten, und welche Allegorie in dem Anbrennen des kaiserlichen Bartes im ersten Akte des zweiten Teiles des „Faust" steckt, aber wir sind dem Verfasser deswegen ebensowenig gram wie wegen der Kürze, mit welcher er der mittelalterlichen „Walpurgisnacht" und des „Walpurgisnachtstraumes" gedenkt. Ein faktisches Versehen kommt auf Seite 385 vor, wo es heißt: der Höllenrachen, der sich nach Fausts Tode links aufthut, werde ähnlich

geſchildert, „wie Dante die Hölle in ſeiner Divina Commedia beſchreibt“. Hat der Herr Verfaſſer die Divina Commedia geleſen? Schwerlich! denn ſonſt hätte er ſich dieſe Bemerkung erſpart. Eher läßt ſich die zuletzt vorgeführte Scenerie (Bergſchluchten, Wald, Fels, Einöde) mit Dantes „Fegefeuer“ vergleichen.

Bei dieſer Wiedererzählung des Goetheſchen „Fauſt“ iſt aller gelehrte Ballaſt, aller ſpekulative Putz gefliſſentlich beiſeite gelaſſen; die für die Goethe-Philologen ſo wichtige Entſtehungsgeſchichte des „Fauſt“, mit den „Schichten“, die man in ihm gefunden, wird faſt gar nicht berührt, der Zuſammenhang der Dichtung mit der Fauſtſage nur flüchtig erwähnt; wenige verwandte Stellen aus anderen Goetheſchen Schriften werden hin und wieder zur Erläuterung herangezogen. Sehr zum Vorteil gereicht es noch dem Werke, daß der Verfaſſer ſich auf keine Polemik mit früheren Kommentatoren einläßt und ſeine Meinung ohne die gewöhnlichen Seitenhiebe der Selbſtverteidigung vorträgt, gleich als wäre ſie die einzige. Was ſollte auch hier die Polemik! Es würde das Verſtändnis wenig fördern, zu erfahren, daß z. B. der Geiſterchor im erſten Teil („Weh! Weh! Du haſt ſie zerſtört, die ſchöne Welt,“ I, 46) auch von einigen Interpreten — z. B. von Kuno Fiſcher — als aus guten Geiſtern beſtehend gedacht worden iſt. Reiche Anregung bietet dieſer neue Kommentar, wie uns ſcheint, ſelbſt dem gelehrten Forſcher, und manchen lebhaften Widerſpruch wird ſeine Vergleichung mit Goethes Dichtung auch ſchon bei dem nachdenklichen Jüngling erwecken; wenige werden ſich verhehlen, daß oft die Anſicht des Verfaſſers wohl geiſtreich iſt, ihr Gegenteil aber doch mit ebenſoviel Glück ſich verteidigen ließe; und nur

sehr jugendlichen Lesern kann es entgehen, daß der Verfasser im Tone apodiktischer Belehrung auch die gewagtesten Hypothesen vorträgt.

Der Stil dieses neuen Kommentars ist durchaus einfach und deutlich: keine langatmige Auseinandersetzung, kein einziger schwerfälliger Satz kommt in dem ganzen Buche vor. Dennoch erscheint die Sprache nicht immer der Würde des Gegenstandes angemessen; sie hat an vielen Stellen einen Beigeschmack von pädagogischer Unterweisung — etwa so, wie der Herr Lehrer zu einem aufgeweckteren Sekundaner redet —, und diese Klangfarbe vermeidet doch die echte Wissenschaft. Auch sonst wären manche Kleinigkeiten bei einer neuen Auflage auszumerzen. Von den Sirenen sagt der Verfasser, S. 267, daß sie ursprünglich die brausenden Meereswogen bedeuten, und daher „rührt auch die Vorliebe dieser wilden Gesellen für klippenreiche Gestade". Warum nicht lieber „wilde Hummeln", da die Sirenen doch weibliche Wesen sind und nun einmal ein burschikoser Ton angeschlagen wird? — Wenn es S. 314 heißt: „Helena nimmt das ihr angetragene Ehrenamt an, doch nicht um zu richten, sondern um Recht zu sprechen", so ist wohl „richten" mit „strafen" verwechselt; „richten" und „Recht sprechen" sind Synonyma. — Eine absonderliche Stilblüte steht auf S. 100: „An alles Sonstige, was daran hängen könnte, wird nicht gedacht, denn das geht über den Horizont ihres Gesichtskreises."

„Ich höre doppelt, was er spricht,
Und dennoch überzeugt's mich nicht." II, 12.

Daß bei einer Wiedererzählung des ganzen „Faust" manche in ihrer ergreifenden Poesie uns lieb gewordene Partieen nun in verhältnismäßig trockener Prosa hausbacken erscheinen, ist

gewiß nicht zu leugnen, doch wollen wir es auch nicht beklagen; es ist bei allen Werken dieser Gattung nicht zu vermeiden: die Deutung und Analyse der Poesie kann nicht wieder Poesie sein; denn sonst hätte die Dichtung ihrer nicht bedurft; die Stellen des „Faust" aber, die auch ohne alle Erklärung jedem verständlich sind, hat der Verfasser meistens mit richtigem Gefühl, ohne sie in Prosa zu umschreiben, einfach als Citat in den Text eingefügt. Besonders wertvoll wird nun die fortlaufende zusammenhängende Erklärung bei dem so schwierigen zweiten Teil. Allerdings wogt noch jetzt der Streit über den Schönheitswert des zweiten Teils und über seine Notwendigkeit als Ergänzung des ersten; mancher wird vor diesem Veitstanz der Bilder verwirrt stehen bleiben, und die Worte der Gärtnerinnen:

Allerlei gefärbten Schnitzeln
Ward symmetrisch recht gethan;
Mögt ihr Stück für Stück bewitzeln,
Doch das Ganze zieht euch an. II, 16.

wird mancher geneigt sein umzukehren: nicht die ästhetische Gesamtwirkung mache uns den zweiten Teil des „Faust" als Ganzes teuer, sondern nur die vielen anmutigen und tiefsinnigen Stellen zögen uns Stück für Stück mit dem Zauber ihrer Poesie immer wieder an.

Wie sehr aber auch hierüber die Meinungen auseinandergehen: einen überaus reichen Gedankengehalt wird niemand dem zweiten Teil absprechen; die Anspannung des Geistes, die er fordert, reizt uns, und so muß die Dichtung, die Goethe für würdig hielt, sein großes Drama fortzusetzen und abzuschließen, in jedem Falle ein außerordentlich interessantes Werk sein; hierzu aber hat uns der Verfasser den konzisesten, handlichsten und übersichtlichsten Kommentar gegeben, der bis jetzt existiert.

Da jedoch ein Werkzeug nicht nur handgerecht, sondern auch sachgerecht zu sein hat, so ist es nun unsere Aufgabe, den neuen, uns hier gebotenen Schlüssel zum Verständnis des „Faust" mit Rücksicht auf dieses letztere, wichtigere Erfordernis ins Auge zu fassen.

Die Stellung des Verfassers gegenüber Goethe im allgemeinen und seinem „Faust" im besonderen ist die knieende: der Standpunkt willfähriger Anbetung; und hierin, aber fast nur hierin, stimmt der Verfasser mit Viktor Hehn überein. So findet der Verfasser eine Menge Anticipationen großartiger, weltbewegender Ideen und besonders naturwissenschaftlicher Entdeckungen, die in den „Faust" hineingelegt seien, denn Goethe sei (S. XI) „vermöge seiner divinatorischen Begabung seiner Zeit so weit vorausgeeilt, daß er in seinen Anschauungen mehr mit der heutigen Generation harmoniert, als mit seinen Zeitgenossen". Auf S. 134 erfahren wir, daß Goethe in der Schilderung von Gretchens Leiden der medizinischen Wissenschaft in Deutschland die erste treffende Krankheitsgeschichte der Puerperalmanie (Wochenbettwahnsinn) geliefert habe, einer jetzt wohllegitimierten, zu Goethes Zeit jedoch noch unverstandenen Krankheit. Zu Fausts Plan, im IV. Akt, durch Deiche und Dämme den Kontinent zu vergrößern,

> Das herrische Meer vom Ufer auszuschließen,
> Der feuchten Breite Grenzen zu verengen
> Und, weit hinein, sie in sich selbst zu drängen! II, 156.

bemerkt der Verfasser S. 338: „Mit diesem Plane hat der Dichter um viele Jahrtausende vorausgegriffen und — abgesehen von den wenigen Deichen, welche bereits heute existieren — unsere Erde schon in einem Zustande erblickt, in welchem sich der Planet Mars bereits mutmaßlich befindet. Das Meer ist

allenthalben durch Dämme eingeschränkt und gebändigt, das Land von unzähligen, zum Teil erhöhten Kanälen durchschnitten.“ Der Verfasser huldigt, wie schon einige andere Gelehrte vor ihm, der Ansicht, Goethe habe auch die Darwinsche Descendenztheorie mit divinatorischer Unmittelbarkeit vorauserkannt. Angenommen, aber nicht zugestanden, daß diese Meinung triftig ist, so sind doch die Anhaltspunkte, die der „Faust“ dafür bietet, zu unbestimmt, um die weitgehende Deutung des Verfassers zu rechtfertigen. Es wird geschildert, wie Homunculus, das räthselhafte Wesen, das entstehen möchte und zu keinem wirklichen Dasein gelangen kann, herumirrt und die Philosophen um Rat fragt; und als Anaxagoras erbötig ist, ihn zum König der Myrmidonen, Pygmeen 2c. zu krönen, Thales jedoch, der Philosoph des Wassers, ihm davon abratend spricht:

Will's nicht raten;
Mit Kleinen thut man kleine Thaten,
Mit Großen wird der Kleine groß. II, 91.

bemerkt der Verfasser dazu S. 285: „Und in der That, nach dem, was da vorgeht, erscheinen die Verhältnisse auf dem Lande noch zu rauh und unwirtlich, die lebenden Geschöpfe auf demselben noch zu roh, zu unentwickelt und zu vernunftlos, als daß der seelenbegabte Menschenkeim hier in seiner Hilflosigkeit bestehen könnte. Er bedarf zu seiner ersten Kräftigung einer milderen, stetigeren und gesicherteren Brutstätte. Dieser Anschauung des Dichters müssen wir heutzutage völlig beipflichten, da wir wissen, daß jeder Wirbeltierembryo — auch der des Menschen — während einer bestimmten Entwickelungsphase mit Kiemenspalten versehen ist, und hieraus sicher erkennen, daß einer seiner Urahnen während seines Freilebens dieselben nötig gehabt — also im Wasser gelebt haben muß. Aber

was wir heute bequem lernen, das mußte Goethe aus sich selbst mühselig schöpfen; um so wunderbarer ist daher sein Sehertum!" — Später, wo das Glas des Homunculus an der Muschel der Galatea zerschellt und das Meer feurig erglänzt, wird dies vom Verfasser in demselben Sinne ausgelegt und hinzugefügt (S. 303): „Wohl mag ein hoher Wonneschauer die Welt durchzuckt haben, als sie das Empfangen des ersten selbstbewußten Menschenkeimes spürte." Das heißt doch in wenigem viel finden! Da aber gerade prämature Ehren verteilt werden: warum macht der Verfasser nicht gleich Thales zum ersten Darwinisten? Bestimmteres, als wir sonst von der Lehre des Thales wissen, ist hier auch von Goethe nicht ausgesprochen worden.

Es geht übrigens mit dem „Faust", wie meist mit sehr hohen Autoritäten: jeder möchte sie auf seiner Seite haben und holt sich daraus, was er sucht. Die Worte Fausts:

> Du führst die Reihe der Lebendigen
> Vor mir vorbei, du lehrst mich meine Brüder
> Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen. I, 92.

lassen sich ja auch darwinistisch auffassen; aber enthalten sie nicht noch eher Schopenhauers Lehre, das buddhistische und auch brahmaistische „tat tvam asi" („das bist du"), die Erkenntnis des eigenen „Ich" in jedem anderen Wesen, welche allein den Egoismus, die Besonderheit überwindet? Später, wo Faust nach der Behausung der „Mütter" forscht und auf Mephistos Andeutung erwidert:

> Nur immer zu! Wir wollen es ergründen,
> In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden. II, 47.

und der Verfasser S. 230 dazu bemerkt: „Der Schluß liegt nahe, daß in dem Nichts der Negation gerade das All der Position

zu finden sein möchte" — steckt da nicht die Hegelsche Lehre von dem Umschlagen jedes Begriffs in sein Gegenteil: das Sein schlägt um in Nichts, das Nichts in Werden ꝛc.? So finden sich Freund und Feind zusammen an der Tafel des reichen Dichterfürsten. — Über die schwierige Frage nach dem Wesen der „Mütter" und des Elements, wo sie zu finden sind, giebt der Verfasser eine Erklärung, die mit einer verbreiteten Auffassung von Platos Ideen einigermaßen zusammentrifft: „Es sind das die Urbilder, die Schemen alles Gewesenen und Zukünftigen, welche in ewigem Kreislauf der Welt — sowohl der wirklichen als derjenigen des Gedankens — im realen Leben sowohl wie in der Phantasie des Dichters — immer wieder zur Gegenwart zurückkehren", und S. 229 sagt er, es seien „die Urmodelle alles Schönen in geistiger und körperlicher Vollendung". Hieraus wird allerdings noch nicht der von Goethe gewählte Ausdruck „Mütter" begreiflich, noch das Schaudern des Faust bei ihrer Nennung („Das Wort, das ich nicht hören mag" II, 47). Aber ohne in Abrede zu stellen, daß diese Deutung ansprechend ist, wollen wir bei dieser Gelegenheit ein übriges thun — indem wir auch unsern Lepton spenden — und noch einer anderen Geistes- oder Glaubensrichtung einen Fingerzeig geben über die Frucht, die schon der „Faust" ihr im Keime bietet. Wenn es von den „Müttern" heißt:

Faust: Wohin der Weg?
Mephisto: Kein Weg! Ins Unbetretene,
Nicht zu Betretende; . . .
Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du thust, . . . II, 46.
Versinke denn! Ich könnt' auch sagen: steige!
's ist einerlei. Entfliehe dem Entstandnen, . . . 47.
Sie sehn dich nicht, denn Schemen sehn sie nur. 48.

Faust: Mütter, die ihr thront
Im Grenzenlosen, ewig einsam wohnt,
Und doch gesellig! Euer Haupt umschweben
Des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben.
Was einmal war, in allem Glanz und Schein,
Es regt sich dort, denn es will ewig sein. II, 52.

Ist das nicht die anschaulichste dichterische Schilderung der vielbesprochenen vierten Dimension, die ursprünglich den Mathematikern angehörte, dann aber von den Spiritisten mit Geistern besetzt wurde: der Ort, von wo alle Verstorbenen zu citieren sind, von wo die Geisterhand sich herausstreckt, wenn sie im Dunkeln auf die Tafel schreibt oder die Fesseln löst, mit denen das Medium an den Stuhl gebunden ist? Vierzig Jahre, bevor die Spiritisten sich dieser Dimension bemächtigten, hat also Goethe durch Intuition schon von ihr gewußt. — Freilich könnten die Kantianer aus obigen Citaten eine poetische Darstellung der Idealität von Raum und Zeit herauslesen, aber das ist weniger interessant, da Kants transcendentale Ästhetik früher als diese Stelle des Faust geschrieben wurde.

Über den Homunculus — diese crux interpretum — äußert sich der Verfasser auf S. 251: „Es ist nur das specifisch menschliche Urprinzip der Art, nämlich der Urkeim des menschlich-geistigen Selbsttriebes nach allseitiger, nie ruhender fortschrittlicher Entwickelung — das Geistige und Sittliche, was er (Wagner) aus den vielen Stoffen und Kräften extrahiert als schließliche erste Menschenpotenz . . . Bis zur Mitte unseres Jahrhunderts galt die Existenz der Lebenskraft, als einer ursprünglichen Elementarkraft, ganz allgemein für eine wissenschaftliche Thatsache; das war jedoch eine Täuschung, denn wie jede andere komplizierte Naturerscheinung ist auch sie in ihrer Vielseitigkeit eine entstandene. Um diesen Irrtum schärfer

zu markieren und ins Lächerliche zu ziehen, läßt Goethe den Teufel sich so angelegentlich für die Entstehung des Homunculus interessieren. Des Dichters eigene Stellung zu der so lange und hitzig ausgekämpften Streitfrage ist in dem endlichen Ausgange des entstehen wollenden, stofflosen Wesens klar genug dargelegt und stimmt mit den heutigen Anschauungen merkwürdig überein. Damit hat Goethe wieder den Beweis geliefert, wie divinatorisch korrekt sein Geist arbeitete, und wie weit er seiner Zeit in allen fundamentalen Fragen voraus war." S. 303 heißt es: „Der Dichterprophet Goethe . . . erkennt mit Recht in der Lebenskraft etwas Gewordenes, ein aus dem Zusammenwirken des Stoffes und seiner physikalischen Kräfte entstandenes, zeitlich kreatürliches und darum wandelbares Agens, als dessen höchster Effekt sich die Geistesthätigkeit des Menschen herausgebildet hat."

Diese Lehre von der Lebenskraft, heutzutage „Vitalismus" genannt, ist allerdings um die Mitte unseres Jahrhunderts, soweit sie, statt Unbekanntes zu erforschen, sich an einem bloßen Wort genügen ließ, nicht nur von Naturforschern, sondern auch von den bedeutendsten Philosophen, Lotze und Fechner, bekämpft worden; in neuerer Zeit aber hat sich die Spekulation mit der exakten Forschung dahin geeinigt, daß der Begriff der Lebenskraft doch nicht entbehrlich ist und ihr Gegenteil, der Mechanismus, die Naturwissenschaft ebensowenig befriedigt wie das philosophische Denken. In diesem Sinne äußert sich eine der ersten Autoritäten auf dem Gebiete der Physiologie, Professor Gustav Bunge (Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie. 1887): „Je eingehender, vielseitiger, gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erforschen streben, desto mehr kommen wir zur Einsicht, daß Vorgänge, die wir

bereits geglaubt hatten physikalisch und chemisch erklären zu können, . . . vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten. . . . So treibt uns der Mechanismus der Gegenwart dem Vitalismus der Zukunft mit Sicherheit entgegen." — Da nun die Worte im „Faust" dem unbefangenen Leser wohl keinen Anhaltspunkt bieten, Goethe eine solche mechanische Weltanschauung zuzuschreiben, so ist es ein Lob von zweifelhaftem Wert, wenn der Verfasser Goethe zum Vertreter einer Richtung macht, die damals noch nicht galt und jetzt überwunden ist.

Daß der zweite Teil des „Faust" den grübelnden Sinn unseres Kommentators bisweilen auf seltsame Wege lockt, ist nicht zu verwundern; er verführt auch die auslegende Phantasie anderer Leute mitunter zu unehrerbietigen Deutungen. Z. B. die Verse:

Säume nicht, dich zu erdreisten,
Wenn die Menge zaudernd schweift:
Alles kann der Edle leisten,
Der versteht und rasch ergreift. II, 4.

Was können sie anderes sein als eine Aufmunterung der Taschendiebe, die im gaffenden Volksgedränge ihrer Hantierung nachgehen? — Und wer vermag anzugeben, was früher geschrieben worden ist, diese Stelle oder folgende Strophe eines großen italienischen Dichters, die fast wie eine wortgetreue Übersetzung dazu klingt:

Mentre il volgo s' indugia sgomento,
Segui tu la difficile via;
Chi conosce ed afferra il momento,
Non ha prova che dura gli sia.

Das Lied der Lemuren als Totengräber lautet bei Goethe:

Wie jung ich war und lebt' und liebt',
Mich deucht, das war wohl ſüße;
Wo's fröhlich klang und luſtig ging,
Da rührten ſich meine Füße.
Nun hat das tückiſche Alter mich
Mit ſeiner Krücke getroffen; . . . II, 192.

Sind dieſe Totengräber nicht bei Shakeſpeare in die Schule gegangen, und haben ſie nicht gelauſcht, wie im „Hamlet" der Totengräber ſingt?

„In der Jugend, da hatt' ich ein lieb, lieb Lieb,
O mich deuchte das Liebeln genehm:
So die Zeit zu verbringen, o wie ich es trieb!
O mich dünkt, wohl war es bequem.
Nun hat mich das Alter, der ſchleichende Dieb,
Mit den knöchernen Klauen umſpannt —
Und hat mich hinweg von der Erde geſchifft,
Als hätt' ich ſie nimmer gekannt."

Hier iſt es alſo nicht mehr zweifelhaft, welcher von beiden Dichtern entlehnt hat.

Kehren wir zurück zu den Hauptgedanken und Charakteren des „Fauſt", ſo fällt an dem vorliegenden neuen Kommentar auf, wie ſcharf, unverſöhnlich, übergangslos Licht und Finſternis nebeneinander geſtellt ſind: Inkonſequenz, Unnatürlichkeit, Manieriertheit, Geheimniskrämerei, die dem zweiten Teil ſonſt oft vorgeworfen werden — ſie exiſtieren für den Verfaſſer gar nicht: der „Fauſt" iſt das Menſchheitsdrama in höchſter Vollendung, ganz aus einem Guß; Fauſt als Perſon — der ſelbſtloſe Menſchheitserlöſer. Der Charakter aller wichtigeren Perſonen wird entweder mit faſt uneingeſchränktem Preis bedacht und alles an ihnen zum beſten gekehrt oder ſchonungslos, ſobald ſie nur den Mund aufthun, herabgezogen und

geſchmäht: es iſt eine Verſammlung von Helden und Mißgeburten. Schon bei dem Vorſpiel auf dem Theater findet nur der Dichter Gnade vor den Augen des Kommentators, — der Theaterdirektor und die luſtige Perſon ſind erbärmlich niedrige Wichte. Was müſſen aber erſt der arme Wagner und Mephiſtopheles, als ſtupides Scheuſal dargeſtellt, ſich ſagen laſſen! Stellen brauche ich hier nicht zu citieren, da ſie jedem Leſer von ſelbſt auffallen werden. In Mephiſtopheles ſieht der Verfaſſer nicht den Teufel, der in dem Herzen jedes Menſchen erwacht, ſobald er ſich dem Grübeln ergiebt und zwieſpältig wird, nicht den ſo notwendigen Geiſt der Kritik und Oppoſition, den „Geiſt, der ſtets verneint“, ſondern, wie der Verfaſſer hervorhebt, nur den dummen Teufel, dem alles mißglückt, weil er in ſeiner Bosheit alles verkehrt anfängt; und der Verfaſſer läßt es ſich nicht nehmen, jedesmal, wo Mephiſtopheles auf die Bühne tritt, ihn, den Wehrloſen, von neuem zu verunglimpfen, mit einer Art Genugthuung machtlos zu finden, lächerlich zu machen und als Narren an den Pranger zu ſtellen. Ob er wohl mit dieſen Expektorationen ſich ſelbſt hat Mut machen wollen und ihm niemals der Vers eingefallen iſt:

Der Teufel ſtellt dir nächſtens doch ein Bein. II, 62.

Wenn aber der Verfaſſer andererſeits die Geſtalt des Fauſt mit einer Aureole umgiebt, wenn er ſeinen Helden den Böſen im Einzelkampfe, ohne alle Hilfe von oben, nachdem der Herr ſeine Hand gänzlich zurückgezogen, beſiegen und durch dieſe fortdauernde gewaltige That das Menſchheitsproblem löſen läßt: iſt ihm da nicht die Ahnung aufgeſtiegen, welch ſchiefes Kompliment er ſeinem Fauſt, dieſem neuen Gegenſtand nationaler Mythologie, macht, indem er ihm einen ſo kläglichen Gegner

gegenüberstellt? Der Schluß liegt nahe, daß einem stärkeren Feinde Faust hätte zur Beute fallen müssen. Qui nimis probat, nihil probat. Sollte Goethe wirklich seine Zeit darauf verschwendet haben, uns durch Mephistopheles, den Theaterdirektor und die lustige Person nicht — wie wir bisher glaubten — tief empfundene Wahrheiten, sondern lauter einfältiges Gerede und Aberwitz vortragen zu lassen, da zum Fortschritt der Handlung doch nur sehr weniges von dem, was Mephistopheles sagt, nötig ist? Das wäre auch für den Dichter kein schönes Kompliment; aber unser Kommentator hält es eben nicht mit Schopenhauer, welcher meint, bei dem echten Dichter habe jeder, „während er dasteht und redet, vollkommen recht, und wäre er der Teufel selbst". (Parerga II.)

Es mag paradox klingen, aber in gewissem Sinne befindet sich der Verfasser doch noch auf dem unpoetischen Standpunkte der Fortschrittsruhmredigkeit: auf dem Standpunkte des von ihm so tief verachteten Wagner. Er meint auf Seite 23, daß Faust durch „die Leerheit, die völlige Nutz- und Fruchtlosigkeit des damaligen Gelehrtentums" zu seinem weiteren Beginnen getrieben wird. Also nicht zu jeder Zeit kann es einen Faust geben? Nicht der Widerstreit der beiden Seelen, die in Goethe-Fausts Brust wohnen, reißt ihn aus seinem Beruf? Hätte nur Faust schon damals gewußt, wie wir es jetzt „zuletzt so herrlich weit gebracht", so hätte ihm das fortgeschrittene Gelehrtentum unserer Tage genügt; er wäre still bei seiner Wissenschaft verharrt, und Goethes größtes Drama wäre ungeschrieben geblieben!

Wollen wir aber überhaupt an die Dichtung den spießbürgerlichen Maßstab schnurgerader Logik anlegen, so könnte ein advocatus diaboli etwa folgendes sagen: In dem ganzen

Stück ist Mephistopheles mit seinem frischen Humor und seiner Unverzagtheit nicht nur ohne Zweifel die sympathischte Person, sondern er ist auch der eigentliche tragische Held, der durch seinen guten Glauben an Recht und Gerechtigkeit gestürzt wird. Daß er Teufel ist, darüber braucht niemand sich zu ärgern; man weiß es im voraus, und es liegt im Begriff. Er ist eben diabolus: Ankläger; und daß die Staatsanwaltschaft eine gute Institution ist und ihre Organe auf Achtung Anspruch haben, pflegt nur von den Missethätern in Zweifel gezogen zu werden. Nun schließt Mephistopheles in loyalster Weise zwei Rechtsgeschäfte ab: die Wette mit dem Herrn und den Pakt mit Faust; die Wette soll er gewinnen, wenn es ihm gelingt, Faust auf dem Wege der Sünde herabzuziehen, ihn immer tiefer sinken zu lassen, kurz, die Veredelung seines Wesens zu verhindern. Der Pakt ist keine Wette und kann insofern nicht verloren werden; er bestimmt Leistung und Gegenleistung; Mephisto verspricht, dem Faust lebenslänglich mit seiner Zaubermacht zu dienen; dafür verspricht Faust dem Mephisto seine Seele nach dem Tode:

> Ich will mich hier zu deinem Dienst verbinden,
> Auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn;
> Wenn wir uns drüben wiederfinden,
> So sollst du mir das Gleiche thun. I, 47.

Da weitere Bedingungen im Vertrage nicht vorkommen, so sind die späteren Worte Fausts:

> Werd' ich zum Augenblicke sagen:
> Verweile doch! Du bist so schön! —
> Dann magst du mich in Fesseln schlagen ... I, 48.

eine Nebenbestimmung über die Frist des Vertrages, durch welche Mephistopheles von Faust in kluger Weise angefeuert

wird, zu seiner völligen Befriedigung alle Kräfte aufzubieten, da dadurch seine Dienstzeit verkürzt werden würde. Wenn daher Mephistopheles bald darauf im Monolog sagt:

In seiner Unersättlichkeit
Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben;
Er wird Erquickung sich umsonst erflehn; I, 52.

so beschließt er damit nicht etwa, wie manche Interpreten gemeint haben, von vornherein seine Wette zu verlieren, denn mit Faust hat er gar nicht gewettet, sondern er verzichtet nur auf die Ausnutzung der späteren Klausel, da auch ein langer Lebenslauf seines Parten ihm die Hoffnung nicht benimmt, die Wette mit dem Herrn zu gewinnen. Jetzt beginnt Faust sein Treiben mit dem Genossen zusammen, der sich ihm von Anfang an als das „Böse" vorgestellt hat, und den er daher nicht erst, wie der Verfasser S. 161 meint, nach Gretchens Tode in seiner „Tücke erkennt". Faust sündigt nun Schlag auf Schlag; nicht durch Mephistos Suggestion in der Hypnose oder Berauschung, Zaubertrank ꝛc., wie dem Verfasser zu schließen beliebt, sondern aus freiem Willen; denn besäße er nicht das Gefühl der Verantwortlichkeit und die Möglichkeit, der Versuchung zu widerstehen, so wäre ihm sein ganzes Leben und Streben nicht zuzurechnen, er verlöre alles Interesse für uns, er wäre kein Mensch, sondern ein Tier und dürfte daher schon aus ästhetischer Rücksicht nicht auf die Bühne kommen. — Daß Gretchen ein herzensgutes Geschöpf ist, hat noch niemand geleugnet; um sie aber, wie der Verfasser thut, zu einer idealen deutschen Jungfrauengestalt zu erheben, wäre es auch nötig, daß jeder Vater, auf Gretchen weisend, zu seiner Tochter sagen könnte: „Gehe hin und thue desgleichen!" — Gretchens letzter verzweifelter Ruf: Heinrich! Heinrich!" I, 132,

wird herzlich bald von Faust vergessen, und der Verfasser irrt, wenn er behauptet, S. 157: „Dieser Ruf verhallt nie wieder in Fausts Seele". Ganz im Gegenteil:

Helenen mit verrückten Sinnen,
Helenen will er sich gewinnen. Faust II, 81.

Auf Faust, der den ganzen zweiten Teil hindurch keine Spur von Reue, d. h. Sinnesänderung zeigt, bleibt die Schuld natürlich haften; denn:

Hat man ein Weib so scheußlich ruiniert,
Wird man von Elfensang nicht absolviert. Faust III, 111.

wie ihm Fr. Th. Vischer im dritten Teil der Tragödie dorsualiter einprägen läßt.

Mephistopheles ist dabei ein treuer, vielgeplagter Diener, der mit größter Selbstaufopferung jede seiner Launen erfüllt, seine Überschwenglichkeit mäßigt, nach der Explosion den Bewußtlosen fortträgt und ihm das Leben rettet, wo er doch leicht seine Seele hätte haben können. Ist das nicht Großmut? Hat man mit Recht von jeher Faust mit dem Don Juan verglichen, so gleicht auch Mephisto dem braven Diener des Don Juan, dem Leporello; auch er kann sagen: „Keine Ruh' bei Tag und Nacht . . .", ohne daß jedoch für seinen Faust ein Wendepunkt käme, ähnlich dem, wo in Zorillas Dichtung Don Juan sagt:

Ja, ich fühl's, nach so viel Jahren
Und nach solchem Lebenslauf
Steigen mir Gedanken auf,
Die mir selbst nicht eigen waren.

Denn das „Suchen", „Streben", Trachten" enthält an sich noch keinen Beweis der Besserung: es kommt darauf an,

was gesucht wird; auf die Richtung aufwärts oder abwärts. Faust jedoch versinkt bei seinem „Weiterschreiten" nur immer tiefer in den Sumpf des Lasters; nach dem naturgemäßen Absterben der anfänglichen Sinnenlust bewältigen ihn die dunklen Triebe des Alters, die Lust an Geld und Geldeswert, der Egoismus in abstracto, diese unheilbarste Quintessenz alles Lasters („Herrschaft gewinn' ich, Eigentum" II, 155). Wissentlich bereichert er sich mit Diebsgut; er hat nicht einmal einen Tadel für die Piraten, die in seinem Dienst wirken (siehe den V. Akt des zweiten Teiles). Und als er den beiden Alten ihr einziges Hab und Gut, ihren ererbten Immobilienbesitz, mit Gewalt nehmen läßt und sie dabei umkommen, will er die Schuld noch gar heuchlerischer Weise auf andere wälzen, thut entrüstet, schilt Mephistopheles und seine Leute:

War't ihr für meine Worte taub!
Tausch wollt' ich, wollte keinen Raub. II, 188.

Und das sagt derselbe Faust, der sich in die Brust geworfen hatte: er habe die Juristerei „durchaus studiert, mit heißem Bemühn", I, 12. Hier stellt er sich, als wisse er nicht, daß der Tausch ein zweiseitiges Rechtsgeschäft ist, das nur durch die freiwillige Zustimmung beider Teile zu stande kommt; die Alten aber hatten ihre Einwilligung ausdrücklich verweigert. — Nach diesen seinen letzten Thaten ereilt den alten Sünder endlich der Tod. Jetzt, sollte man glauben, werde Mephistopheles zu dem Seinen kommen: die Wette mit dem Herrn hatte er gewonnen, da Fausts Verderbtheit immer zugenommen hatte; nach dem Pakt verfiel ihm Fausts Seele eo ipso dadurch, daß sein Leben zu Ende war; zum Überfluß

hatte Faust aber auch noch gesagt, er genieße „jetzt den höchsten Augenblick", II, 194. Er hatte hiermit nur wünschen können, daß der Augenblick verweilen möge — so daß also als Zuwage auch die letzte Klausel erfüllt war. (Dem Verfasser ist es gefällig, auf S. 328 von alledem genau das Gegenteil zu behaupten; man lese und vergleiche!) Als Mephistopheles jetzt sein sauer erworbenes Eigentum in Empfang nehmen will, kommt rasch die „Glorie von Oben" II, 196, es erscheinen himmlische Sendlinge, überfallen ihn mit brennenden Blumen — vom Kommentator, ja weshalb eigentlich! Blumen „der Liebe" genannt —, vertreiben der Unterwelt geschwänzte Boten und entführen so durch einen himmlischen Staatsstreich Fausts Seele in schadenfrohem Triumph.

„Bei wem soll ich mich nun beklagen?
Wer schafft mir mein erworb'nes Recht? II, 201.

ruft Mephistopheles im Gefühl der erlittenen Kränkung aus; und da es noch keine internationalen Schiedsgerichte giebt, so bleibt ihm nichts übrig, als sich, tieftrauernd, aber mit edler Resignation zu fügen.

Was soll man nun dazu sagen, als daß Undank der Welt Lohn ist und daß selten ein Stück von so vollendeter tragischer Wirkung geschrieben worden! —

So könnte, wie gesagt, natürlich nur ein Anwalt des Satans reden und dies, nämlich daß Mephisto der Held des Dramas sei, als die Idee verfechten, die Goethe nach seinen eigenen Worten in den „Faust" so tief „hineingeheimnist" habe; denn alles wird zur Lästerung im Munde des Gottlosen!

In völlig anderer Beleuchtung erscheint der „Faust", wenn man ihn in das ihm zukommende Element, in die Traum- und Zauberspähre der Poesie versetzt; manche Inkonsequenzen

und Widersprüche werden dann nur zu anmutigen poetischen Licenzen, einem freien Spiel der Phantasie, in welchem der Dichter über seiner Schöpfung schwebt: darum dorthin

„setz ihn nieder,
Deinen Ritter, und sogleich
Kehret ihm das Leben wieder,
Denn er sucht's im Fabelreich." II, 69.

Dann wird zunächst klar, daß über das Schicksal von Fausts Seele die Wette allein und nicht der Pakt entscheidet: es widerspricht jedem geläuterten Begriff von einer Weltordnung, daß der Mensch — von der krankhaften Stimmung eines Augenblicks überwältigt, wie der Trinker sein Hemd verschachert — für alle Ewigkeit unwiderruflich über seine Seele sollte verfügen können, so daß sein ganzes weiteres sittliches Leben — ob gut, ob böse — für sein Heil irrelevant würde.

Die Eigentümlichkeit der von allem, was sonst auf das Theater gebracht worden, abweichenden Persönlichkeit Mephistos läßt sich am kürzesten dadurch bezeichnen, daß sie keine Persönlichkeit ist. Aber was sollte sie dann sein — etwa ein Begriff? Erst recht nicht! Schon im Denken ist es ein Irrtum, wenn man — Qualitäten nach quantitativem Maßstabe messend — meint, sich ein höchstes Gutes, ein höchstes Schönes so konstruieren zu können, daß es die Merkmale alles verschiedenen, einzelnen Guten und Schönen in sich faßt, konzentriert und vereinigt, und die Entfaltung des einzelnen, besonderen Guten und Schönen dadurch für das Denken gewissermaßen überflüssig macht. Denn der Begriff ist nicht die Summe der Einzelfälle und ihnen in keiner Hinsicht kommensurabel. Der Begriff des Bösen also, wie scharfsinnig

auch immer definiert, ist nicht wieder böse, noch giebt er einen Extrakt aller Bosheit; so wenig als der Begriff des Tieres erraten läßt, welche Gestalten in der Tierwelt werden zu finden sein. Das Eine wie das Andere bleibt eine Hilfskonstruktion menschlichen Denkens.

Um wie viel weniger würde es gelingen, in einer lebendigen Person — wie etwa der verblendete Mensch sich die Seele seines ärgsten Feindes ausmalt — das Äußerste an Bosheit so zu verdichten, daß dieser Inbegriff alle charakteristischen Entfaltungen des Bösen in Wirklichkeit in sich enthält? Da also dieser Gedanke einer Verkörperung des höchsten Bösen aufgegeben werden mußte, oder vielmehr dem echten Dichter gar nicht kommen konnte, so hat sich auch Goethe gar nicht bemüht, seinen Mephistopheles mit einem ungewöhnlich hohen Maß moralischer Schlechtigkeit auszustatten; sondern hat eigentlich einen liebenswürdigen Teufel von behaglicher Laune, eine unterhaltende, kurzweilige Figur geschaffen. An Weltklugheit und scharfem, logisch zergliederndem Verstande läßt sich Mephistopheles schwer, an Bosheit leicht übertreffen. Schillers Mohr, Shakespeares Jago und Caliban besitzen unvergleichlich mehr Bosheit als Mephistopheles.

Diese ästhetische Notwendigkeit haben daher auch alle wahren Dichter eingesehen und dem Teufel, wenn sie ihn zeichneten, ein einigermaßen gefälliges, fast einnehmendes Wesen gegeben; so z. B. Hauff in seinen „Memoiren des Satans", Le Sage im „hinkenden Teufel". Zwei Gründe jedoch giebt es, welche Mephisto, obgleich er kein begrifflicher Schemen ist, hindern, eine Persönlichkeit gleich anderen zu werden.

Von allen Märchen und ähnlichen Dichtungen läßt sich behaupten, daß, ceteris paribus, das Interesse, welches sie

erregen, im umgekehrten Verhältniſſe ſteht zu der Menge und Mannigfaltigkeit des Wunderbaren, das in ihnen vorkommt. Je mehr der Zauber überhand nimmt, je häufiger, regelloſer er wirkt, deſto mehr kommen wir von dem Verſuche zurück, mit der Phantaſie den Ereigniſſen vorauszueilen, die Schickſale der Perſonen zu erraten oder zu berechnen; und da die Perſonen dann auch unfähig ſind, mit ihrer ſchwachen Kraft ſelbſt in die Dinge einzugreifen und ſich des Zaubers zu erwehren, die Naturgeſetze jeden Augenblick auf eine neue Art durchbrochen werden, ſo ſchwindet die Spannung, mit der wir dem Schluſſe entgegenſehen. Bei den wirklichen Volksmärchen liegt das Maß des zuläſſigen Uebernatürlichen in dem alten Volksaberglauben oder einem Sagenkreiſe. Was nicht irgend einmal geglaubt worden iſt, darf auch nicht im Märchen als möglich hingeſtellt werden; aber überhaupt bei jedem guten Märchen ſehen wir, daß der Zauber mit äußerſter Ökonomie gehandhabt wird: nur ein ſeltenes Zuſammentreffen von Umſtänden kann den Zauber wecken; oder an einem einzigen Gegenſtande — Ringe, Stabe — haftet er, oder nur beſtimmte Perſonen ſind ſeiner mächtig: kurz, Grenzen und Umfang von Zauber und Gegenzauber ſind dem Leſer bald ſo geläufig, wie die wirklichen Naturkräfte, die auch in wahre Erzählungen hineinſpielen. Wo dagegen, wie in den meiſten Märchen von E. Th. A. Hoffmann, die Geiſterwelt nicht ihre knapp gemeſſene Kompetenz hat, ſondern der Zaubereien alle Augenblicke neue auftreten, da verliert der Leſer die Sicherheit und Teilnahme an dem Schickſale der in dieſem Wirbel herumgetriebenen Perſonen. Ähnliches gilt von dem Drama, und wo dort das Wunderbare verwandt worden iſt, da haben die Dichter entweder den Takt beſeſſen, noch ſparſamer zu verfahren, als im Märchen erlaubt

war — so Shakespeare im Macbeth und Hamlet —, oder sie haben den Schwerpunkt ihrer Dichtung überhaupt von dem Interesse an menschlichen Geschicken auf ein anderes Gebiet verlegt; dies geschieht in den sog. Zauberpossen, die in gewissen Kreisen noch jetzt so beliebt sind. Hier ist das Wunder chronisch geworden — z. B. in den Stücken von Raimund und Nestroy —, aber abgesehen von eingeflochtenen Liedern und Couplets, die Lob verdienen mögen, gilt der Applaus der Zuschauer nicht dem Schauspieler oder Dichter, sondern dem Maschinisten. In Goethes Faust ist nun von dem Übernatürlichen der ausgiebigste Gebrauch gemacht; wo Mephistopheles nur auftritt, erfolgen Wunder über Wunder; und da kein Wunder sich wiederholt, so fehlt dem Zauberspuk das Merkmal der Gesetzmäßigkeit, das ihm eine ähnliche Dignität verleihen könnte, wie dem wirklichen Lauf der Natur. Wie weit die Rechte der Hölle gehen, was dem Mephistopheles alles möglich und was ihm versagt ist, darüber kann der Leser sich bis zuletzt keine auch nur annähernde Vorstellung bilden; und so wirkt auch des Teufels ernsthafte Miene bei seinen angeblichen Anstrengungen und Mühen nur humoristisch („Ihr habt mich weidlich schwitzen machen!") — ebenso sein Brummen über den Verlust des Gretchen geschenkten Schmuckes: als ob er nicht Millionen solcher Schmucksachen haben könnte! Dies ist die poetische Inkonsequenz im „Faust", die anmutiger wirkt, als prosaische Folgerichtigkeit. Mephistopheles wäre eine verfehlte Figur, wenn er nicht eine so schwankende Gestalt wäre und beständig vergäße, wen er vorzustellen hat! Diese abundante und undefinierte Zaubermacht ist es aber auch, was Mephistopheles, ihrem Hauptträger, nicht gestattet, eine Persönlichkeit auf der Bühne zu sein wie andere Persönlichkeiten. Denn wir folgen

wohl noch ſeinen geiſtreichen Reden, ſind geſpannt auf ſeine ſchlagfertigen Repliken, aber ſein Schickſal verfolgen wir eigentlich nicht; wir ſehen nur zu, wie er nach außen, auf den Lebenslauf Anderer wirkt.

Die mit dieſer Zaubermacht zuſammenhängende zweite Eigentümlichkeit, welche Mephiſtopheles hindert, einer wirklichen Perſon zu gleichen, iſt das Fehlen des Egoismus an ihm. Man wird vielleicht meinen, ſein Egoismus beſtände doch darin, daß er Fauſts Seele haben will. Gleichwohl iſt das kein Egoismus, ſchon inſofern, als ſich ja nicht einmal erklären läßt, weshalb er ſie denn haben will. Dieſes Streben nach Fauſts Seele iſt nur ein beſtändig dem Mephiſto anhaftender elementarer Zug, wie die Gravitation der Körper zum Erdmittelpunkt; er läßt ſich nicht mehr mit menſchlichem Seelenleben, ſondern nur noch mit einem Naturgeſetz vergleichen, bei dem man nicht mehr nach einem „Warum“ fragen kann. Bei allen um ihn, nur nicht bei ihm „bewegt ſich das Getriebe durch Hunger und durch Liebe“. Propagationsgelüſte darf man ihm doch nicht wirklich zuſchreiben; Bedürfnis nach Speiſe kennt er auch nicht; Schätze hat er, ſo viel er irgend will. So wird Mephiſtopheles durch den Mangel an Egoismus zu einem ganz unmenſchlichen Weſen und hat keinen Anſpruch, uns rühren zu dürfen; der Egoismus iſt ja ſo ſehr das charakteriſtiſche Motiv menſchlicher Handlungen, daß man in dubio jede That darauf zurückzuführen ſucht, erſt für begriffen hält, ſobald ſie als egoiſtiſch erkannt iſt, und umgekehrt von der Handlung eines Unbekannten, zu der ſich keine egoiſtiſchen Triebfedern entdecken laſſen, ohne weiteres auf Wahnſinn ſchließt. Indem alſo dieſe Seelenregung echter Humanität dem Mephiſtopheles abgeht und ihm andererſeits die poſitive Monſtroſität der

Zaubermacht anhaftet, kann ihm aus Mangel an Kontinuität des Charakters im Drama nicht die Rolle einer wirklichen Person zufallen; Goethe hat ihm daher ein ganz sonderliches, noch nie dagewesenes Gepräge gegeben: neben der konsequenten Verfolgung des einen — meinetwegen von den Menschen als böse gedachten Zieles und der Liebhaberei für allerhand Nuditäten, ist er vorzugsweise der Vertreter eines gesunden Realismus; schützt sich aber wiederum vor begrifflicher Verflüchtigung, indem er beständig aus der Rolle fällt, nicht nur aus der Rolle, die ihm auf der Bühne angewiesen ist — wenn er wünscht, sich selbst dem Teufel übergeben zu können 2c. —, sondern aus der ganzen Sphäre der Weltanschauung, auf der auch außerhalb der Bretterwelt seine Existenz beruht, wenn er z. B. den Teufelsglauben selbst verspottet

„Den Bösen sind sie los; die Bösen sind geblieben!"

oder wenn er ironisch tändelnd uns überreden will, er werde erst durch den Aberglauben des Volkes seiner eigenen Existenz sicher; sei somit mehr ein Gedankending, als etwas wirklich Existierendes:

Das treu-gemeine Volk allein begreift
Und läßt sich im Begriff nicht stören;
Ihm ist die Weisheit längst gereift:
Ein Wunder ist's, der Satan kommt zu Ehren.
Mein Wandrer hinkt an seiner Glaubenskrücke
Zum Teufelsstein, zur Teufelsbrücke.
. . . . . .
. . . Natur sei, wie sie sei!
's ist Ehrenpunkt: der Teufel war dabei! II, 153.

Erst dieses dichterische Spielen mit selbstgeschaffenen Illusionen macht Mephisto neben Fausts ernstem Treiben zu einem so anziehenden poetischen Gebilde, aus welchem der

Verfaſſer des Kommentars nichtsdeſtoweniger wiederum den nüchternen gehörnten Gottſeibeiuns des Köhlerglaubens herausdemonſtrieren will, den Teufel, „der dem lettiſchen Riegenkerle gegenüber ſtets den kürzeren zieht". (S. XV.) Der angedeuteten Gefahr, daß durch dieſe Einmiſchung gar zu vielen Zaubers die Dichtung an Intereſſe einbüßen könnte, hat Goethe durch eben dieſe Ausfälle Mephiſtos vorgebeugt, die daran erinnern, daß der Zauber nur auf den Brettern iſt und doch ſchließlich ein tieferer Sinn uns feſſeln ſoll; — teils hat er dieſe Klippe dadurch vermieden, daß die wahre Teilnahme des Leſers nicht den äußeren Geſchehniſſen und Lebensläufen, noch der großartigen Staffage von Nebenperſonen gilt, ſondern allein Fauſts Schickſal: nicht dem, was ihm begegnet, ſondern dem, was er dabei mit der Kraft der Selbſtbeſtimmung aus ſich macht, ſeinen inneren Erlebniſſen; die aber ruhen auf ſicherem Boden und ſind dem äußeren Zauber entzogen. Dieſer Boden iſt Fauſts Charakter, und um ihn recht zu verſtehen, wird man, wenn wir nicht irren, auch die herbe Freude nachfühlen müſſen, die dem Künſtler das Selbſtgericht in ſeinen Geſchöpfen gewährt: ſich ſelbſt ans Kreuz zu ſchlagen in den Fehlern erdichteter Perſonen. Und was nun die Wette mit dem Herrn betrifft — doch genug! Die Geduld des Leſers iſt wohl ſchon erſchöpft, und faſt wird aus dem Referat unverſehens ein neuer Fauſtkommentar, deſſen es wirklich nicht mehr bedarf.

IV.

Eine moderne Novelle und ein unmoderner Novellist.

H. K. v. Heydenfeldt. Eine Frau. Studie nach dem Leben. Leipzig, Verlag von Karl Reißner. 1892. 120 Seiten. 8°.

Eine kurioſe Geſchichte iſt es wohl, die Geſchichte von der Frau, die ihren Mann auf Reiſen ſchickt und auf ſeine ſchriftliche Anfrage, ob er ihr untreu werden dürfe, ſtillſchweigend dazu die Erlaubnis erteilt, die dann auch reichlich benutzt wird. Gleichwohl wäre nicht zu wünſchen, daß man wegen dieſer „realiſtiſchen" Würze, die ohne Schaden wegbleiben könnte, mit dem ganzen Buch hadere. Iſt es doch unumſtößlich wahr, was der Prediger Salomonis im 3. Kapitel behauptet, daß „Jegliches ſeine Zeit habe: Steine werfen und Steine wieder aufſammeln". Die Verfaſſerin hat nun jetzt eben keine Luſt, auf die Ehebrecher Steine zu werfen, ſondern die von anderen geworfenen Steine aufzuheben, und iſt dabei weit davon entfernt, ſich für ihr Geſchlecht, wie George Sand, auf den Satz zu berufen: hanc veniam damus petimusque vicissim. — Die mehrfache Erwähnung von L. N. Tolſtois

„Kreutzerſonate", auf welche dies kleine Werk — nach einer Andeutung auf S. 119 — eine Entgegnung ſein ſoll, ferner einige Anzüglichkeiten auf den erſten Seiten und der Exkurs über Frauenemanzipation auf S. 29 ließen erwarten, hier werde eine livländiſche Dame, Fräulein Helene von Klot-Heydenfeldt, über die ſog. Frauenfrage ſich vernehmen laſſen: ein Thema, das ja in den letzten Jahren von der Preſſe in gutgemeinten, aber meiſt etwas konfuſen Aufſätzen vielfach diskutiert worden iſt. Für Männer kann dieſe Erwartung den Reiz einer Schrift nicht erhöhen; denn es haben ſich ſchon gar zu viele unberufene Federn dieſer „Frage" bemächtigt, die für die berufenen keine Frage mehr iſt; und die Jungfrauen pflegt dieſer blätterreiche, aber blüten- und fruchtloſe Zweig der Litteratur ebenfalls nur ſo lange zu intereſſieren, bis die Pfeile des ſtarken Eros ihr Herz getroffen haben: dann mögen ſie nichts mehr davon wiſſen, daß man die treueſten Bundesgenoſſen im Kampfe gegen die verderblichen Mächte der Natur und des Schickſals — Mann und Weib — künſtlich iſolieren und um feindliche Banner ſcharen will. Es bleiben alſo nur einige enragierte alte Jungfern übrig, welche unverſöhnlich ihre Phalanx gegen etwelche gottverlaſſene Hageſtolze richten. — Im weiteren Verlauf des Buches wird jedoch nicht eigentlich die Frauenemanzipation, ſondern das ewig neue Problem der Liebe und Ehe erörtert: Ein Reiſender, der mit der Abſicht umgeht, ſich zu verloben, erzählt ſeine Begegnung mit einer älteren Dame, die auf der Eiſenbahn und darauf in München ihm über Liebe und Ehe wertvolle Winke giebt und ihm ſchließlich die Biographie einer Frau — ihre eigenen Lebensſchickſale — vorlieſt. Die Geſchichte dieſer Frau und ihrer Heirat bildet den Hauptinhalt der Studie

und die Illustration zu der vorangeschickten Moral des Ganzen. Freilich, daß der von der Dame belehrte Reisende ein Mann ist, wird erst auf S. 42 klar ausgesprochen, und da muß man es auf Treu und Glauben hinnehmen; obgleich alles, was dieser Reisende sagt, das logische Gerüst seiner Argumentation, sein Interesse für den Schnitt der Frauenkleider 2c., so durchaus feminini generis ist, daß man hätte schwören mögen: hier seien zwei Damen zusammengeraten, und das Thema der Ehe werde einem einseitig weiblichen Areopag vorgelegt. Erscheint nun in diesem Punkte, wie auch sonst die Zeichnung der Charaktere an individuellen Zügen arm und die Sprechweise bei allen Personen dieselbe, so daß — ob nun der Reisende erzählt oder Frau Halden doziert oder ihr Mann redend eingeführt wird — man eigentlich immer nur den gleichen lebhaften, hübschen und gewandten Stil von H. K. von Heydenfeldt zu hören glaubt — so ist doch die Tendenz des ganzen Werkes gewiß löblich und ohne amazonenhaften Beigeschmack; sie wird auf S. 43 so ausgesprochen: „Heiraten Sie nie, wenn Ihnen nicht . . . an der Seite einer Frau . . . körperlich ebenso wohl ist, wie geistig! . . . Und wenn Sie geistig in der vollendetsten Harmonie leben, und es ist nur etwas ganz Geringes — sonderbare Bewegungen, häßliches Gehen oder Sprechen u. dergl. — das Sie aber peinlich berührt, reizbar, nervös macht, so werden diese kleinen Eigentümlichkeiten das Glück Ihrer Ehe untergraben." Das ausführlich erzählte Verhängnis der Frau Halden bestand aber darin, daß sie, von Natur unschön und ohne die geringsten körperlichen Reize, doch von einem sehr feinfühlenden Manne, von einem für alles Schöne empfänglichen, aber auch für das Gegenteil empfindlichen Künstler zur Ehe begehrt wurde

und leider auch einwilligte, teils aus Liebe zu ihm, teils um ihn, der ein Weiberfreund wie Salomo war, von Verirrungen abzuhalten. Diese Ehe, in der angeblich nicht die geringsten Zärtlichkeiten vorkamen, die aber gleichwohl mit drei Kindern gesegnet war, konnte nicht glücklich bleiben; dem nach Schönheit dürstenden Manne war es unerträglich, an eine Frau gefesselt zu sein, deren Äußeres, deren rauhe Stimme und eckige Bewegungen ihn beständig verletzten. Was die Eheleute nun nach hartem, edelmütigem Ringen beschlossen, wird von der Frau S. 102 so ausgedrückt: „Wir hoben unsere Ehe thatsächlich auf, doch nicht vor dem Gesetz. Wir blieben bei einander, aber wir wurden wieder Freunde — nur Freunde — und lebten jeder für sich. Er war frei!“ Und nun passierten jene eingangs erwähnten seltsamen Ereignisse, um derentwillen wohl auch das Motto: Matth. 5, 8 nötig war: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ — Als Resultat dieser Studie möchten wir die Belehrung ansehen, daß die Freundschaft allein kein genügendes Fundament für die Ehe gewähre, und wenn nun einmal dieser Fehler begangen worden, daß dann die Frau nachgeben und nicht die Freiheit ihres Mannes stören solle. Dagegen streitet aber scheinbar ein Satz auf S. 116, wo die Dame bekennt: „Wenn ich auf das Dutzend Jahre zurückblicke, das ich an der Seite meines Mannes verlebt, so bereue ich es nicht, mein Schicksal an das seinige geknüpft zu haben.“ Die Ehe also, die dem jungen Reisenden als abschreckendes Exempel vorgehalten werden sollte, ist somit doch eigentlich glücklich gewesen. Das liegt nun aber freilich, wie man wohl sieht, daran, daß die Ehegatten beide ganz ungewöhnlich vollkommene, von der Häßlichkeit der Frau und der über-

empfindlichen Äſthetik des Mannes abgeſehen, geradezu ideale Menſchen ſind; und eben dieſen Umſtand würde man, glaube ich, dem Buch mit Unrecht zum Vorwurf machen, denn er liegt im Begriff der Studie. In der ſchönen Litteratur deutet doch die Benennung „Studie“ nicht bloß auf die Beſcheidenheit des Verfaſſers hin, mit der er ſeine Arbeit noch nicht als wirkliche Kunſtleiſtung hinſtellt, ſondern als Vorübung zu einer ſolchen der ſympathiſchen Aufmerkſamkeit des Leſers empfiehlt; — die Studie bezeichnet vielmehr auf dieſem Gebiete ungefähr dasſelbe, wie in der Phyſik das Experiment. Das einfache Wiedererzählen des zufällig Geſehenen oder Erlebten entſpricht in der Phyſik dem primitiven Stadium der Naturbeobachtung, bei der nur das, was der Lauf der Dinge von ſelbſt an dem forſchenden Auge des Menſchen vorüberziehen läßt, aufgefaßt und gedeutet werden kann. Das Experiment aber iſt eine Frage, die der Menſch an die Natur ſtellt. Die Elemente und Kräfte werden aus ihrer natürlichen Umgebung gelöſt und beſtimmte Bedingungen hergeſtellt, unter denen ſie aufeinander wirken ſollen. Es genügt nicht dem Phyſiker, ſinnend zu betrachten, wie die Fichtenzweige im Winde ſchwanken; er ſpannt ſelbſt die metallene Saite und ſtudiert die Schwingungen, in die er ſie verſetzt hat. Ebenſo will auch die pſychologiſch dichteriſche Studie beſtimmte Charaktere unter beſtimmten Verhältniſſen aufeinandertreffen laſſen, und die Löſung des Problems ſoll dann mit poetiſcher Notwendigkeit oder doch Wahrſcheinlichkeit aus ihren Wechſelbeziehungen für den Leſer hervorgehen.

Sei es nun, daß wir es mit Phyſik oder mit Herzenskunde zu thun haben, in jedem Falle wird klar ſein, daß die Stoffe und Kräfte rein dargeſtellt werden, die entſcheidenden Eigen-

tümlichkeiten des Naturells und der Lebensbedingungen aus der Menge der sie in Wirklichkeit kreuzenden anderweitigen Einflüsse scharf hervorgehoben werden müssen, und daß in beiden Fällen nur durch Eliminieren störender Nebenbedingungen zuverlässige Resultate erzielt werden. Habe ich hiermit recht, so wird man auch in vorliegendem Buche nicht den Mangel menschlicher Schwächen an den handelnden Personen, sondern nur den Umstand tadeln, daß die didaktische Absicht auf jeder Seite sich dem Leser gar so deutlich kundgiebt, und man nie dazu kommt, sie über dem, was sonst die Erzählung bietet, zu vergessen. An sich liegt ja der Stoff dieser Novelle den Thatsachen des wirklichen Lebens nicht fern: es wird manchmal vorgekommen sein, daß ein schönheitliebender Mann im Vertrauen auf seelische Harmonie eine häßliche Frau gefreit hat.

Daher ist es nicht zu verwundern, daß schon unsere klassische Litteratur eine dieser sehr ähnliche Erzählung besitzt, welche ganz dieselbe Frage behandelt; sie ist auch unter dem Namen einer „Studie" erschienen und ungefähr von demselben Umfang; und trägt vorliegendes Werkchen den Titel „Eine Frau", so ist jene Studie gleich mit dem Namen der Frau, von der sie handelt, überschrieben; sie heißt „Brigitta", und ist vor etwa 50 Jahren von Adalbert Stifter verfaßt worden. Nicht nur in dem leitenden Gedanken, sondern auch im sonstigen Inhalt zeigen beide Schriften viel Übereinstimmendes. Wenn Frau Halden ihr Äußeres als „reizlos und ohne jede Anmut" bezeichnet und von ihrem Manne klagt: „Daß mir die ganze Größe seines ästhetischen Bedürfnisses, die ganze Empfindlichkeit seiner Schönheitsnerven klar gewesen wäre!" so nennt Stifter seine Brigitta geradezu „häßlich" und schildert sie genau wie die Frau Halden als von derbem,

männerhaftem Körperbau; von ihrem Manne, dem Major, sagt er: „Dabei erkannte ich, als ich länger mit ihm umging, daß diese Seele das Glühendste und Dichterischste sei, was mir bis dahin vorgekommen ist . . . und nie in meinem Leben . . . habe ich einen so empfindlichen Schönheitssinn angetroffen, der durch Ungestalt und Roheit bis zur Ungeduld gereizt werden konnte, als an ihm." Als allmählich die Ehe unhaltbar geworden, schildert Frau Halden den Widerwillen, den ihr Mann vor ihr empfand, mit den Worten: „Es war ein haßähnliches Aufflammen seiner physischen Natur, das Wort und That noch zurückhielten — wie lange noch?" während bei Stifter der Major Murai seiner Frau ohne weiteres sagt: „Ich hasse dich unaussprechlich!" Auch bei Stifter trennen sich die Gatten auf lange, um später in innigster Freundschaft vereint weiter zu leben. Nur die nüchterne Auffassung des Ehebruchs fehlt bei dem österreichischen Dichter; das wäre dem alten Herrn vielleicht zu modern gewesen. Alles, was Stifter von der Treulosigkeit des Mannes zu berichten weiß, setzen wir hierher: Nachdem der Major einmal zufällig auf einem Spazierritte mit einer schönen Reiterin, dem Wildfang Gabriele — Tochter eines greisen Grafen aus der Nachbarschaft — zusammengetroffen war, sahen sie sich an derselben Stelle noch öfter. „Sie fragten nicht, wer und woher sie seien, sondern das Mädchen, gleichsam ein Abgrund von Unbefangenheit, scherzte, lachte, neckte ihn und trieb ihn meistens zu kühnem, übermütigem Wettreiten an, wo sie wie ein himmlisches, tolles, glühendes Rätsel neben ihm her flog. Er scherzte mit und ließ sie meistens siegen. Eines Tages aber, als sie vor Erschöpfung atemlos, nur durch wiederholtes Haschen nach seinem Zügel

andeuten konnte, daß er halten ſolle, und als ſie beim Herabheben vom Pferde ſchmachtend geflüſtert hatte, ſie ſei beſiegt — damals, nachdem er ihren Steigbügelriemen, an dem etwas gebrochen war, wiederhergeſtellt hatte und ſie nun verglühend an einem Baumſtamme ſtehen ſah — riß er ſie plötzlich an ſich, preßte ſie an ſein Herz, und ehe er ſehen konnte, ob ſie zürne oder frohlocke, ſprang er auf ſein Pferd und jagte davon." — Man ſieht aus dieſer Gegenüberſtellung, um wieviel praktiſcher, im Vergleich zu Adalbert Stifter, die heutigen Schriftſteller die Dinge auffaſſen. — Worin nun aber beide Studien durchaus übereinſtimmen, das iſt die fleckenloſe Vortrefflichkeit des Charakters und die Hoheit des Geiſtes der beiden Ehegatten, und es lohnt der Mühe, zu fragen, durch welche Kunſtgriffe Stifter es trotz alledem zuſtande gebracht habe, daß in ſeiner Erzählung ſich die durchgehende Abſicht, das pſychologiſche Problem, dennoch nirgends beim Leſen vordringlich bemerkbar macht?

Man wird geneigt ſein, die Antwort in dem zu ſuchen, was als die glänzendſte Eigentümlichkeit der Stifterſchen Erzählungen geprieſen wird: in den unübertroffenen Naturſchilderungen. Gewiß! Wer hätte nicht das verpönte Wort Tendenz vergeſſen, wenn dieſer Schriftſteller uns in beſcheidenem Geplauder durch ſeine dunkelgrünen Fichtenwälder, ſchimmernden Moore und ſtillen Schluchten führt; wenn er uns, halb beſchreibend, halb ſchwärmend, die triumphierende Größe der Natur, der ſchuldloſen, ewigen, deutet! Unvermerkt teilt die Seele, die Stifter der unbelebten Schöpfung eingehaucht hat, uns eine gewiſſe Stimmung mit, ſo daß, wann dann dieſer Schilderung allgemach die Erzählung menſchlicher Schickſale folgt, wir auf ſie gewiſſermaßen vorbereitet, die Saiten unſeres Gemütes

zu den Intentionen des Dichters harmonisch gestimmt sind, und wir uns dann wieder, wie nach einem unterbrochenen Traum, willig von ihm hinüberleiten lassen, um von neuem auf den Pulsschlag des Waldes und der Heide zu lauschen. Viele Erzählungen von Stifter („Der Hochwald", „Feldblumen", „Der Waldsteig", „Der Waldbrunnen") zeigen schon durch ihren Titel, wie wichtig an ihnen der Anteil ist, den der Verfasser der Natur zugewiesen hat; aber am deutlichsten läßt sich vielleicht bei der ernsten und traurigen Geschichte vom „Waldgänger" der Beistand beobachten, welchen dem Dichter die Naturschilderung gewährt, um für die Enthüllungen tragischer Menschenschicksale in dem Leser die rechte Empfänglichkeit hervorzurufen und hernach die Erschütterung des Gemüts wieder schmerzlos verklingen zu lassen.

Doch wichtiger ist es, hier eine andere Eigenheit Stifters, die ihn noch schärfer von zeitgenössischen und späteren Schriftstellern unterscheidet, zu betrachten. Er verschmäht es, Charakter und Wesen seiner Personen aus unzähligen Einzelheiten zusammenzusetzen, die Gestalten aus vielen flüchtigen, aber distinkten Zügen werden und sich entwickeln zu lassen. Also worin die moderne Erzählungskunst ihre Meisterschaft sucht, das vermeidet er ausdrücklich und begnügt sich damit, seine Helden mit wenigen, tiefen und bleibenden Eigenschaften auszustatten; und so sehr wir uns täuschen, wenn wir bei Stifter dramatischen Lärm erwarten, oder Helden, deren Aufgabe es ist, hängenswerte Abenteuer zu bestehen, so liegt doch etwas heldenhaft Großes und Erhabenes in der Beständigkeit seiner Charaktere. Es ist bisweilen ein einzelner Grundsatz, eine einzige Neigung, eine verehrte Satzung, was wie mit elementarer Gewalt jahrelang, ja lebenslang das

ſtille Schalten und Walten dieſer ſeiner Altagsmenſchen beſtimmt. An ſolchen Leuten, wie ſeinen „Drei Schmieden ihres Schickſals“, die im Vertrauen auf den Spruch «Quilibet fortunae suae faber est» die unſcheinbarſten und doch ſchwierigſten Dinge ausführen — an ihnen gehen die vielen kleinen Reibungshinderniſſe der Außenwelt, die Einwirkungen der Umgebung faſt ſpurlos vorüber; ebenſo an dem Herrn Veit Almot in dem „Alten Siegel“, der hinauszog in die Welt, um etwas Gutes zu wirken, „das wert ſei, daß man es erzählt, wenn man zurückgekommen iſt und abends beim Ofenfeuer beiſammen ſitzt,“ und der, als er nach Jahren etwas vollbracht hatte, nachſann, ob es einer Abendrede wert ſei, oder ob er hingehen und noch etwas thun ſolle. Deshalb erfreuen wir uns an der Größe dieſer Menſchen, und zwar um ſo mehr, da wir recht gut ſehen, wie ſelten in dem Leben, das um uns gelebt wird, ſolche Standhaftigkeit und Gemütstiefe iſt. Denn wem ſollte nicht der Reflex eines beſſeren Seins — das Ideal, das die Macht des Menſchen über den Zufall und widrige Schickſale zeigt, erhebender dünken, als eine Kopie der troſtloſen Wirklichkeit um uns. Aus der Wirklichkeit iſt ja auch die Strahlenkrone des Ideals genommen; aber es kommt freilich darauf an, welche Züge aus ihr der Dichter in dem Fokus ſeines Brennſpiegels ſammelt; ob er, wie Emil Zola, in einem Cyklus von ſieben oder mehr Romanen die hereditären Wirkungen der Trunkſucht illuſtriert, oder wie Stifter, das Unkraut des Herzens beiſeite läßt und die Blüten allein wiederſpiegelt.

Nun kann man es wohl als einen Grundunterſchied des antiken Epos und des modernen Proſa-Epos, des Romans, anſehen, daß die Charaktere im Epos feſt ſind, abgeſchloſſen

und mit sich einig, und daher alle Wechselfälle des Lebens den Personen nur Gelegenheit bieten, ihrer unwandelbaren Natur gemäß darauf zu reagieren; daß dagegen der Roman uns bildsame Charaktere vorführt, das erfahrungslose Herz mit der rauhen Realität in Konflikt bringt und es so durch Krisen der Überzeugung und des Gefühlslebens hindurch zur Läuterung oder zum Ruin führt. Von diesem Gesichtspunkte aus muß die Richtung Stifters — der ja auch in der Wahl seines Berufes seine Verehrung für das klassische Altertum bethätigt hat — als klassisch bezeichnet werden im Sinne des Epos, und es leuchtet ein, daß bei seinen durchweg einfachen, von wenigen allgewaltigen Zielen oder Trieben geleiteten, unbedingten Charakteren es nicht so sehr, wie bei der modernen Studie von H. K. von Heydenfeldt, als schulmeisterliche Absichtlichkeit auffällt, wenn die vielen kleinen Schwächen und Mängel, die dem wirklichen Menschen doch mehr oder weniger anhaften, weggelassen sind. Sein idealer Schwung trachtet nicht danach, daß „der Schein die Wirklichkeit erreiche", und er entwirft seine Studien nicht „nach dem Leben", wie die Verfasserin von „Eine Frau".

In einer dritten Beziehung, die hier zur Vervollständigung der Parallele auch berührt werden mag, steht allerdings Stifters Darstellungsweise nicht nur zu dem modernen Roman, sondern noch mehr zu dem klassischen Epos, wie überhaupt zu der ganzen Art, in der die Alten Biographisches und Historisches überliefert oder gedichtet haben, im grellsten Gegensatze. Wenn die Griechen und Römer die Neigung hatten, bei der Lebensbeschreibung einzelner und der Schilderung ganzer geschichtlicher Epochen fast nur auf die merkwürdigen Züge und Begebenheiten, auf bedeutungsvolle Wendepunkte im Leben, auf Feldzüge, Schlachten und andere geräuschvolle Katastrophen in

der Geſchichte Gewicht zu legen, und ihre Darſtellung daher oft in den Augen des modernen Forſchers den Anſchein des Anekdotenhaften erweckt, ſo ſind bei Stifter wiederum die eigentlichen Ereigniſſe, die entſcheidenden Handlungen überhaupt nicht vorhanden; d. h. irgend etwas dergleichen kommt ja meiſt auch in ſeinen Erzählungen vor, der Dichter hat es jedoch verborgen und in der Wirkung gefliſſentlich abgeſchwächt, und ſcheint alle Mühe und Sorgfalt nur auf die Beſchreibung des Unbeweglichen und Beſtändigen, auf die Darſtellung der ruhenden Zuſtände zu verwenden. Nicht, als ob die Leute bei ihm nichts redeten und nichts thäten; aber der Dialog hat nichts Spannendes, Pointiertes; die Geſpräche ſeiner Menſchen ſind faſt immer ſo harmlos, daß ſie ſich nur auf das Selbſtverſtändlichſte erſtrecken und gerade darum zu einfach, um unnatürlich zu ſein. An ſeinen Perſonen werden nicht Thaten, ſondern eine fortdauernde Thätigkeit beſchrieben, die das allergewöhnlichſte, unſcheinbarſte Schaffen und Wirken des täglichen Lebens zum Gegenſtande hat. Wo dennoch ein einſchneidendes Vorkommnis zur Sache gehört und nicht zu umgehen iſt — wie in der Erzählung „Nachkommenſchaften“ ein Duell — da wird es nur beiläufig, wie von ungefähr, ganz flüchtig erwähnt, in einem Nebenſatze untergebracht. Welch ein Kontraſt zu anderen Schriftſtellern unſeres Jahrhunderts, die faſt nie verfehlen, ſolche Stellen zu Glanzpunkten der dramatiſchen Wirkung zu erheben! In Turgenjews Novellen werden allein acht Duelle ausführlich erzählt, und auch in dem alten Epos iſt zu allen Zeiten, vom Mahabharata und der Ilias bis zum Schahname und dem Waltharilied — von den Ritterepen ganz zu ſchweigen — oft genug der Haupteffekt einzelner Epiſoden auf Zweikämpfe konzentriert worden.

Derſelbe Geiſt, welcher Adalbert Stifter beſeelte: die Bevorzugung des ſtillen Waltens der Natur- und Kulturkräfte vor lärmenden Exploſionen, iſt über Goethe gekommen, als er im „Prolog im Himmel“ zu ſeinem Fauſt die Geſänge der Engel ſchuf, die mit den Worten ſchließen:

Da flammt ein blitzendes Verheeren
Dem Pfade vor des Donnerſchlags;
Doch deine Boten, Herr, verehren
Das ſanfte Wandeln deines Tags.

Und umfächelt uns nicht ſchon derſelbe Geiſt, wenn wir im Alten Teſtament (1. Könige 19, 11) von dem Erlebnis des Propheten Elias leſen? — Der Herr ſollte an ihm vorübergehen, und ein großer ſtarker Wind, der die Berge zerriß und die Felſen zerbrach, kam; aber der Herr war nicht in dem Winde; dann kam ein Erdbeben; aber der Herr war nicht im Erdbeben; nach dem Erdbeben kam ein Feuer; aber der Herr war nicht im Feuer; nach dem Feuer kam ein ſtilles, ſanftes Sauſen. Da verhüllte Elias ſein Antlitz mit dem Mantel; denn ſiehe! das war der Herr Zebaoth! —

In anderen Geſchichten iſt Stifters Scheu vor aufregenden Effekten ſogar noch größer: er ſpricht — wie es dem lyriſchen Dichter wohl anſtehen möchte — das Vorgefallene überhaupt nicht beſtimmt aus, ſondern erweckt nur nachträglich eine deutliche Ahnung von dem, was geweſen ſein müſſe. So in dem „Kuß von Sentze“ durch Ruperts Ausruf: „Hiltiburg, ich kenne den Kuß!“ —

Die Wirkung, die Stifter durch dieſe konkrete Darſtellung dauernder Zuſtände erzielt, iſt nun ganz eigentümlich: während der Lektüre merken wir kaum etwas von einer Handlung; wir warten immer noch, daß etwas geſchehen ſolle; allein zum Schluß

fühlen wir nicht nur, daß genug geſchehen iſt und nichts weiter nötig war, ſondern die Hauptperſonen ſtehen auch mit einer ſo glaubhaften Wirklichkeit vor unſeren Augen, daß wir ſie ſelbſt da nicht gut abwehren können, wo es die allerſeltſamſten Käuze ſind, die je von der Einbildungskraft eines Dichters hervorgebracht worden. Denn wie ſollten wir etwas gegen ſie einwenden, da alles Einzelne, was wir dieſe Menſchen haben thun ſehen, faſt nur Alltägliches und Selbſtverſtändliches war und daher keinen Widerſpruch in uns erweckte! Und doch iſt ihr Daſein, ihre Exiſtenz, als Ganzes genommen, von märchenhaft eigenartigem Reiz und oft im höchſten Grade bewunderungswürdig, und an ſie glauben zu machen eine ſtaunenswertere Leiſtung, als die Erfindung der feinſten Intrigue. Selbſt dort, wo aus dem Lebenslauf dieſer Menſchen nur ein Tag oder wenige Tage beſchrieben werden, merken wir, daß ſie als typiſch gelten, denn es wird uns zu verſtehen gegeben, daß, wie diesmal, es auch alle vorangegangenen und ſpäteren Male verlaufen iſt. Dies gilt von ſehr vielen Erzählungen, z. B. unter den Studien von der ergreifendſten, vom „Hageſtolz", in der das Leben des alten Sonderlings auf der Inſel vorgeführt wird. — Wo ſich dieſe einförmigen Reden und gleichmäßigen Hantierungen noch dazu — mit grenzenloſem Zutrauen zur Geduld des Leſers — in feierlichem Zeremoniell wiederholen, wie in dem „Frommen Spruch" und dem „Kuß von Sentze", da liegt in ihnen eine ganz aparte, mit nichts ſonſt zu vergleichende Komik.

Gründlicher aber und tiefer als alles andere wirkt wohl Stifters Erzählung „Der Nachſommer". Wer ſich der Aufgabe unterzieht, die drei ſtattlichen Bände, aus denen dies Werk beſteht, allmählich, in kleineren Abſchnitten durchzuleſen,

wird nach dieſer Lektüre nicht nur ſehr viel beſſer ſchlafen, ſondern ſich auch die dort dargelegten wertvollen Lebensanſchauungen dabei in ſo nachhaltiger Weiſe einverleiben, wie kein anderes Werk von Menſchenhänden ſie ihm vermitteln könnte. Und eben deshalb wird ihm ſolcher Segen zu teil werden, weil bei Stifter die ſchöne, breite, behagliche Schilderung der Lebenszuſtände und der in ihnen waltenden Charaktere kontinuierlich und unermüdlich dahinfließt und nie, wie bei anderen Schriftſtellern, unterbrochen wird von nervös machenden Scenen und ehrgeizigen Verſuchen, das Intereſſe des Leſers zu ſpannen.

So wird uns von Stifter die Realität ſeiner Geſtalten mit ganz anderen Mitteln aufgezwungen, als von den Erzählern, die einen ſonderbaren Charakterzug an den anderen und ein merkwürdiges Ereignis an das andere reihen und dabei dem Leſer hundertmal Gelegenheit geben, den einzelnen Zug und die einzelne Begebenheit unter die Lupe der Kritik zu bringen und als unwahrſcheinlich anzuzweifeln. Ein wenig Ähnlichkeit hat mit ihm in dieſer Hinſicht nur noch Thackeray; doch wird bei Stifter die Illuſion noch dadurch erhöht, daß oft die Schilderung der Zuſtände bei ihm auch an Langweiligkeit dem wirklichen Leben gleichkommt und wir dann erſt nach Beendigung einer Geſchichte rückblickend merken, welches Gaukelſpiel der Poet mit uns getrieben und wie er uns genötigt hat, das tollſte Zeug zu glauben. Wir brauchen hier als ſuperlative Beiſpiele nur „Die Narrenburg“ und die kleinen Erzählungen „Kalkſtein“ und „Turmalin“ anzuführen, oder im „Waldſteig“ die Geſchichte von dem Herrn Tiburius Kneigt, der es auf zwölf Schlafröcke gebracht hatte und, beſtändig mediziniſche Bücher leſend, fand, daß alle

Schriftsteller seine Krankheit, wenn auch meist unter verschiedenem Namen, anführten, und der keine andere Freude mehr hatte, als die, daß er manchmal seinen Zustand so außerordentlich und unglaublich treu angegeben fand, als hätte er ihn dem Manne selber in die Feder gesagt. Ein besonderes Mittel hat Stifter im „Hochwald" benutzt, um die Plötzlichkeit der Wirkung zu schwächen: die Heldinnen, zwei Schwestern, verbringen in größter Einsamkeit in einem Schlupfwinkel des Gebirges die Zeit, wo im Dreißigjährigen Kriege ein Sturm auf die väterliche Burg allem Untergang bringt, was ihnen teuer ist: dem Vater, Bruder und Geliebten. Nur das stille Waldleben wird beschrieben, und das einzige Zeichen des Vorgefallenen besteht darin, daß eines Tages die Schwestern vom Gipfel eines Berges mit dem Fernrohr die väterliche Feste, nicht wie an allen vorausgehenden Tagen, sondern ohne Dach und mit geschwärzten Mauern erblicken. Ebenso durch das Fernrohr der alles Herbe mildernden, alles Wilde besänftigenden Zeit werden auch in der „Brigitta" die Stürme der mißglückten Ehe erst zum Schluß als etwas Längstvergangenes mitgeteilt, zu einer Zeit, wo schon die ruhende Gegenwart die Stimmung geklärt und ins Gleichgewicht gebracht hat; daher ist die Schlußscene mehr rührend als erschütternd. Bei H. K. von Heidenfeldt heißt es S. 33, daß das Gesicht der Frau Halden im Augenblicke erhebender Gemütsbewegungen gewann („Alles an ihr atmete Hoheit und Seelenadel, und ein tief ergreifender Ausdruck von edlem Stolz verklärte ihre Züge"); ähnlich sagt auch Stifter von dem Moment, wo seine Brigitta dem Manne die verjährte Kränkung vergab: „So herrlich ist das Schönste, was der arme, fehlende Mensch hienieden vermag, das Verzeihen —

daß mir ihre Züge wie in unnachahmlicher Schönheit strahlten . . ."

Wird aber Verzeihung auch dem zu teil werden, der, statt, wie er sollte, über das moderne Werk einer livländischen Dame gehörigen Bericht zu erstatten, zu Betrachtungen über einen halbverschollenen österreichischen Dichter abgeschweift ist; und wird die Verzeihung auch so groß sein, o Leser! daß sie die Häßlichkeit dieser Kaprice zudeckt? Nun, einen Teil der Schuld trägt wohl er selbst, der alte Zauberer von Linz, dessen geheimnisvolle Kreise nicht so leicht den Lehrling loslassen, den sie einmal umzogen haben.

V.

Original und Überſetzung.

Pero con todo esto, me parece que el traducir de una lengua en otra es como quien mira los tapices flamencos por el reves, que aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que las escurecen, y no se ven con la lisura y tez de la haz.

Cervantes: Don Quijote II, Cap. LXII.

Daß das Überſetzen eine mühſelige und undankbare — weil nie von vollem Erfolg gekrönte — Thätigkeit ſei, iſt eine Klage, die ſo alt iſt, wie die Philologie. Nur die naive Denkweiſe des Naturmenſchen kann die Überſetzung für eine Kopie anſehen, in der bloß die Laute vertauſcht werden, der Sinn aber voll und rein wiedergegeben wird.

Indem der Menſch ſein Unvermögen einſah, alle Verſchiedenheiten der Sprache durch die Überſetzung zu überwinden, konnte wohl der Wunſch nach einer Univerſalſprache in ihm erwachen — ein Wunſch, welchem Leibniz einen ſo beredten Ausdruck verliehen hat — und er konnte ſich die Vorteile ausmalen, welche der ganzen menſchlichen Geiſtesbildung aus der Einheit der Sprache erwachſen würden.

Eine tiefere Einsicht in die Bedeutung der Sprache zeigt aber, daß ein solcher Wunsch, von allen praktischen Schwierigkeiten abgesehen, ebenso unerfüllbar ist, wie der Wunsch nach gleichmäßiger Verteilung der Güter: giebt man heute allen gleich viel Besitz, so werden sie morgen ungleich viel haben. Nur die völlige Gleichartigkeit des Charakters der verschiedenen Nationen böte sichere Aussicht, daß die einmal eingeführte Universalsprache bestehen bliebe. Da aber die sprachlichen Eigentümlichkeiten auf ethnologische Verschiedenheiten zurückzuführen sind und jede neue Sprache gleichsam eine neue Weltanschauung einschließt, so hieße es die Menschheit um ein Bedeutendes an Ideen ärmer machen, wenn man ihr eine einzige Sprache aufzwänge, sei diese auch die reichste und schönste von der Welt.

Wenn wir die Sprache als die Verwirklichung des Gedankens ansehen, und im menschlichen Denken ein Mittel erblicken, die äußere Welt zu erkennen, so ist damit gesagt, daß das Denken wie das Sprechen durch zwei Elemente bedingt ist: einmal durch die Objekte des Denkens außer uns, und dann durch das Subjekt, den menschlichen Intellekt, der die Gegenstände auf sich einwirken läßt. Alle Hoffnung auf Erkenntnis und alle Möglichkeit, die Gedanken einander mitzuteilen, beruht nun darauf, daß der Intellekt bei seiner Thätigkeit der Vorstellungsverknüpfung bei einem jeden Menschen denselben Gesetzen folgt, daß der menschliche Geist gleichsam in jedem auf das denkende Begreifen der Außenwelt berechnet ist; kurz, daß die Gesetze des Denkens für alle Menschen dieselben sind. Ohne diesen Umstand würde die Wissenschaft, welche man Logik nennt, nicht bestehen. — Anderseits kann nicht geleugnet werden, daß auch die Welt der Er-

ſcheinungen dieſelbe bleibt, unabhängig von dem einzelnen Menſchen, der ſie zum Gegenſtande ſeines Denkens macht. Gleichwohl wäre es übereilt, den Schluß zu ziehen, daß aus dieſen beiden Sätzen die Gleichartigkeit des Denkens bei allen Menſchen gefolgert werden müßte. Mit den Gegenſtänden, welche den Vorſtellungen und mittelbar auch den Begriffen zu Grunde liegen, macht ein jeder Menſch auf andere Weiſe Bekanntſchaft; die Umſtände, unter denen er ſich die Vorſtellungen aneignet, die augenblickliche Gemütsſtimmung, die bekannten Vorſtellungen ſchließlich, mit welchen die neuen zuſammengeraten ſind und in deren Begleitung ſie aufgenommen werden, alles dieſes giebt einer jeden Vorſtellung im Kopfe eines jeden Menſchen eine eigentümliche Färbung, ſo daß ein jeder die Gegenſtände anders anſieht, mögen dieſe ſich auch immer ſelbſt gleich bleiben.

Doch dieſer Grund allein hat noch wenig gewirkt und würde die Verſchiedenheit des Denkens und Sprechens lange nicht ausreichend erklären. Es würde immer noch eine wunderbare Übereinſtimmung in dem Schema walten, nach welchem die Sprachen gebaut ſind, wenn wirklich die formale Logik, die allerdings für alle Völker gleich iſt, die ſämtlichen Geſetze enthielte, nach denen gedacht und geſprochen wird, und nicht bloß diejenigen, nach denen gedacht werden ſoll. Die Geſetze des Denkens ſagen aber nur aus, wie der Intellekt ganz an und für ſich, ohne Einmiſchung des Gefühls und der Stimmung, zu verfahren habe, während die wirkliche Sprache noch vieles andere als die Logik und vor allem auch den gemütlichen Anteil ausdrückt, den der Redende an ſeinem Gegenſtande nimmt. Die ſog. Geſetze des Denkens, die ſich immer gleich bleiben, bilden nur das Gerippe, an

das sich die lebendige Sprache zu schließen hat; sie lassen der Sprache dabei noch sehr viel Freiheit und geben ihr nur die Richtung an, welcher sie bei der höheren Erkenntnis der Wahrheit zu folgen hat. Wenn wir erst durch die Logik das Sprechen lernten, so wäre die Einheit der Sprache leicht zu erlangen, aber der Inhalt des Denkens wäre armselig, da die Grammatik, auf welche sich die Verschiedenheit der Sprache gründet, viel mehr Formen besitzt, als die Logik und ihrer keine eines Sinnes entbehrt. So hat z. B. der grammatische Artikel, durch den jedes Substantiv zu einer Person gestempelt wird — zu einer Person, die in der unerfahrenen Phantasie der Naturvölker leicht die Gestalt einer Gottheit annimmt —, in der Logik gar keine Bedeutung.

Nur das Ziel, dem wir zustreben sollen, unser Denken nach einer allgemein giltigen Formel zu richten, will uns die Logik angeben; das Denken, wie es wirklich stattfindet, spiegelt sich nur in der Sprache wieder; denn in ihr muß sich ursprünglich die ganze Mannigfaltigkeit von Charakteren gezeigt haben, welche die Natur dem Menschengeschlechte verlieh. Später allerdings wurde die einzelne Sprache zum festgeformten Material, an dem der Einzelne nur schwer etwas ändern konnte; denn die Sprache repräsentiert in ihren Formen und Begriffsverbindungen die Denkungsart der ganzen Nation, so daß der Einzelne erst an den fertig vorgebildeten Formen und Redensarten seiner Muttersprache das Denken lernte, und daß die Sprache der Auffassungsweise des Angehörigen einer Nation ihr eigentümliches Gepräge aufdrückt. Ursprünglich hat wohl immer das Gesetz gegolten, daß man so sprach, weil man so dachte; d. h. daß man eine gewisse Redewendung erfand, um einem besonderen Gedanken Ausdruck

zu verſchaffen; jetzt aber, wo die Erfindungsgabe ſelten geworden, und dafür das Material, das jede Sprache bietet, ins Ungeheure gewachſen iſt, ſind wir froh, in gebräuchlichen Begriffsverbindungen eine Menge Gedanken niedergelegt zu finden; wir bemächtigen uns ihrer und denken ſo, weil wir ſo ſprechen.

Wie der Stil als die geiſtige Phyſiognomie des Einzelnen angeſehen werden kann, ſo giebt die Sprache ein Bild der Nationalphyſiognomie und erzieht den ſie Redenden zum Denken nach gewiſſen Formen. Erſt durch die Erfindung und den Gebrauch der Schrift wurden die Völker ſich ihrer Sprache recht bewußt; denn erſt beim Schreiben erwachten die Zweifel und Bedenken darüber, welches die korrekte und gebildete Ausſprache der Worte ſei. Durch die Schrift wurde die Hochſprache von dem Dialekt geſchieden. Von dem Streit über die Ausſprache der Worte bis zum Nachdenken über ihren richtigen Gebrauch iſt aber nur ein Schritt; und ſo können wir ſagen, daß mit der Einführung der Schrift auch die Philologie begann; denn nun ſah man die Notwendigkeit ein, die Worte als die wichtigſten Einheiten der Sprache ihrer Bedeutung nach zu erklären und feſtzuſtellen, welchen ganz beſtimmten wiederkehrenden Sinn die Worte bei richtiger Handhabung der Sprache haben ſollten. So kam es allmählich dahin, daß von den Worten Definitionen gegeben wurden; die Worte wurden zu konventionellen Zeichen für logiſche Begriffe von angebbarem Werte. Auf dieſen Umſtand aber gründet ſich überhaupt alle Möglichkeit, die Gedanken aus einer Sprache in die andere zu übertragen. Wie das gegenſeitige Verhältnis für den Wert der Münzen verſchiedener Völker durch Vergleichen und Abwägen feſtgeſtellt

wurde, so wurden — nur mit unendlich mehr Mühe — auch für die einzelnen Worte die Stellvertreter in der andern Sprache aufgesucht. Man band die Worte an bestimmte Begriffe, welche in den Verhältnissen der äußeren Wirklichkeit vorgebildet waren und folglich für jeden denkenden Geist die gleichen blieben; und indem man die Bedeutung der Begriffe gegeneinander abgrenzte, wies man jedem Worte einen Wirkungskreis zu, innerhalb dessen es zu funktionieren hatte. Wenn nun aber alles Übersetzen, soweit es sich auf die Worte allein und nicht auf die höheren geistigen Einheiten der Sprache, welche man Sätze nennt, bezieht, auf der vorhergehenden großen dialektischen Arbeit der Begriffsbestimmungen beruht, welche anfangs in stillem Übereinkommen zwischen den Nationen und erst auf höherer Kulturstufe in einer wissenschaftlichen Definition besteht: so liegt auch hierin selbst der Grund für die Mangelhaftigkeit einer jeden Übersetzung. Das für viele Begriffe wirklich nur in der einen Sprache Worte existieren, die sich also nur durch weitläufige Umschreibung und Erläuterung wiedergeben lassen, mag der Übersetzung als einem Ganzen sehr nachteilig sein, ebenso wie der Mangel an genauen Definitionen für sehr viele Worte; um aber die Unzulänglichkeit der Übersetzung von Worten allgemeiner zu begründen, wollen wir hier auf einen andern Punkt hinweisen. Jedes Wort hat neben seinem funktionellen Werte, neben dem officiellen Charakter, der ihm durch die Definition oder das Übereinkommen aufgeprägt worden ist, noch immer seine Natur als ein sinnliches Lautgebilde behalten. Außer der Bedeutung, die ein Wort als bestimmter Begriff innerhalb eines besonderen Gedankenkreises, etwa einer Wissenschaft oder Kunst hat, besitzt es immer noch Nebenbedeutungen, die

in ſeiner genetiſchen Natur, ſeiner Abſtammung und ſinnlich lautlichen Zuſammenſetzung ihren Urſprung haben. In der wirklichen Sprache iſt das Wort noch etwas ganz anderes, als der Begriff in der Logik: es iſt ein lebendiges Individuum. Denn aus einer anſchaulichen Vorſtellung, aus einem gefühlsmäßigen Eindruck auf die Sinne entſprang zuletzt jedes Wort; und der Laut, welcher hierfür gewählt wurde, war kein zufälliger, gleichgültiger; er ſtand anfangs mit den Anſchauungen ſelbſt im Zuſammenhange, wenn es auch der Phonologie vielleicht niemals gelingen wird, dieſen Zuſammenhang in befriedigender Weiſe feſtzuſtellen. Wenn auch die Worte nicht, wie die Muſik, der reine Ausdruck der Empfindung ſind, ſondern zuförderſt nur als konventionelle Zeichen ihre Geltung haben, ſo kann doch behauptet werden, daß wir bei jedem Worte nicht nur etwas denken, ſondern auch etwas fühlen; und dieſes Gefühl, welches dem Worte, in jeder Sprache verſchieden, ſein eigentümliches Kolorit verleiht, kann, weil es im Laute begründet liegt, durch die Überſetzung niemals wiedergegeben werden. — Als bloßes Mittel des Warenumtauſches iſt das Geld nichts weiter als ein reines Wertzeichen; wer aber aus Laune an dem Gepräge, Alter oder Klang eines beſtimmten Goldſtückes beſonderes Gefallen findet, wird mehr darin ſehen, als in der gleichwertigen Münze eines anderen Staates. So kann auch nur dann ein Wort als der wirkliche Stellvertreter eines anderen Wortes, einer anderen Sprache gelten, wenn der Klang des Wortes, ſeine mannigfaltigen Nebenbedeutungen und die Erinnerungen, die es erweckt, ganz und gar nicht in Betracht kommen, ſondern es ſich nur um die Wiedergabe eines wiſſenſchaftlich genau abgegrenzten und zweifellos feſtgeſtellten Begriffes handelt.

So unpoetiſch alſo auch die Geiſtesthätigkeit ſein mag, die darauf gerichtet iſt, Worte zu definieren und techniſche Termini auszubilden, ſo verkenne man doch nicht ihren unerſetzlichen Wert für die Wiſſenſchaft: ſie allein ermöglicht uns, auf einigen Gebieten mit abſtrakten Begriffen als mit feſten Größen zu rechnen, indem wir zeitweilig den genetiſchen Urſprung der Worte vergeſſen. Daher iſt umgekehrt, dieſen Urſprung nicht vergeſſen zu können, beſtändig an ihn erinnert zu werden, wohl bei linguiſtiſcher und dichteriſcher Thätigkeit ein Vorzug, ſonſt aber in der Wiſſenſchaft eher eine Störung. Dieſes Gefühl der Störung durch gar zu klare Einſicht und gar zu tiefen Einblick in den Urſprung der Worte hat gewiß ſchon mancher erlebt, wenn er wiſſenſchaftliche Werke im Indiſchen ſtudierte; und es erklärt ſich folgendermaßen: Die Inder ſelbſt ſind früh darauf gekommen, nicht einfach jedes Wort als ein Ganzes hinzunehmen, ſondern an ihm Stämme, Endungen, Präfixe u. ſ. w. zu unterſcheiden, wozu die reiche Flexion und Kompoſition auch beſonders auffordert. So iſt es nicht zu verwundern, daß Grammatik und Wörterbuch ihrer Sprache in hohem Grade einen analytiſch-wiſſenſchaftlichen Charakter tragen. Wir Europäer nun lernen das Sanskrit erſt im reiferen Alter, zu wiſſenſchaftlichen Zwecken und im engſten Anſchluß an die vergleichende Sprachwiſſenſchaft; alſo nicht, wie viele andere Sprachen, ex usu und zum praktiſchen Gebrauch in früher Jugend. So kommt es, daß wir, wenn unſer Blick auf ein indiſches Wort fällt, nicht eher ruhen, als bis ſich ſein durchſichtiger Bau in Wurzel, Präfixe u. ſ. w. aufgelöſt hat; und die Grundbedeutung ſeiner Wurzel iſt das, woran wir dabei zuerſt denken. Damit thun wir genau das Umgekehrte von dem, was zu unſerem Zwecke,

d. h. zum richtigen Verständnis des Textes dienlich wäre. Oder fördert es etwa jemanden, welcher deutsch lernen soll und beim Lesen eines Buches auf die Ausdrücke „aufhören", „begleiten" und „vergeben" stößt, wenn er vor allen Dingen glaubt, festhalten zu müssen, daß diese Worte von „hören", „gleiten" und „geben" abgeleitet sind? Wenn wir jedoch im Sanskrit den juristischen Ausdruck „Nirnaya" = Urteil, oder den philosophischen „Abhidharma" = Metaphysik treffen, so konstatieren wir gleich, daß das eine aus „nir" = „weg" und der Wurzel „nî" = „leiten" gebildet ist; bei dem andern denken wir an die vielen Bedeutungen der Präposition „abhi" und des Substantivstammes „Dharma". Es läßt sich daher behaupten, daß die Worte als abstrakte Ausdrücke um so tauglicher sind, nämlich um so weniger zu Mißverständnissen verführen, je weniger sie an ihren konkreten Ursprung erinnern. Bei dem deutschen Worte „angreifen" in seinen verschiedenen Bedeutungen (vom Feldherrn, vom Duellanten, beim Schachspieler, in der Disputation und litterarischen Fehde) fällt es uns kaum jemals ein, daß zum „greifen" eine Hand gehört. Der entsprechende Ausdruck im Russischen „napadatj" (eigentlich = „anfallen") erinnert viel stärker an die sinnliche Vorstellung des „darauf-fallens" und ist also zum abstrakten Gebrauch weniger geeignet, während das französische „attaquer" dem Zwecke der Verallgemeinerung am besten entspricht, da es gar nicht mehr direkt anschaulich wirkt, vielmehr sein Ursprung erst aus der Dämmerung linguistischer Vergangenheit hervorgeholt werden muß.

Doch wir kehren wieder zum abwägenden Vergleich des Orginals mit der Übersetzung zurück.

Je strenger wissenschaftlich das Thema ist, um so vollkommener würde also die Übersetzung ausfallen können.

Da man aber noch in keiner Wissenschaft, außer einer über die Bedeutung aller vorkommenden Begriffe, vollkommen einig ist, so könnte also auch nur in dieser einen, nämlich in der Mathematik, die Übersetzung das Original in seinem vollen Werte wiedergeben. In den Zahlen allein wird ganz von der Qualität der Gegenstände abgesehen. Die Zahlen repräsentieren in der That die abstraktesten, von jedem Inhalt entleerten Begriffe, so daß über die Möglichkeit, sie zu übersetzen, niemals Uneinigkeit entstehen kann. Aber schon in der höheren Mathematik sehen wir, daß erklärende Ausdrücke, welche uns auffordern, gewisse Gedankenverbindungen in unserem Innern zu vollziehen, in der einen Sprache schneller auf unser Vorstellungsvermögen wirken, als in der anderen; denn da alle unsere Begriffe, auch die abstraktesten, ursprünglich aus den Anschauungen der äußeren Wirklichkeit hergenommen sind, so müssen bei der Darlegung mathematischer Verhältnisse Metaphern angewandt werden, und von ihrer glücklichen Wahl hängt der Erfolg ab. Doch sind die Mängel, welche aus diesem Grunde der Übersetzung anhaften, unerheblich, und überhaupt kann man sagen, daß innerhalb der exakten Wissenschaften die Leistungen der Übersetzung nur wenig zu wünschen übrig lassen. Hier ist also ihr Wert am größten, und von dem Übersetzer wird keine besonders begabte Phantasie, sondern nur eine genaue Kenntnis des Gegenstandes gefordert. Je weiter nun aber der Inhalt des Originals sich vom Exakten entfernt, um so unvollkommener muß die Übersetzung ausfallen. Die Bedeutung der Worte ist dann nicht mehr im voraus an bestimmte Begriffe gebunden, sondern hat oft erst aus dem Inhalte des Ganzen und aus dem syntaktischen Zusammenhange im Satze hervorzugehen. Da aber nicht nur im An-

einanderreihen von Begriffen der Satz beſteht, vielmehr auch die Gefälligkeit des Stils, der äußere Wohlklang der Worte, die Harmonie der Laute in der Abwechſelung von langen und kurzen Silben und das Gleichgewicht zwiſchen den Teilen des Satzes mit zur Sprache gehört, ſo muß immer mehr die Hoffnung ſchwinden, daß die Überſetzung das Original erreichen werde. Der Überſetzer muß nun immer mehr eigene Talente mitbringen und geſtaltet ſo ſein Werk zu etwas Künſtleriſchem, über deſſen Wert geſtritten werden kann, da man doch nur annähernd das Original darin wiederfindet. Am meiſten gilt dies von der Poeſie. Dieſer iſt auch die vom abſtrakten Begriffe am weiteſten entfernte Wortform eigentümlich und angemeſſen, nämlich die Interjektion. Die Interjektion giebt nur den ſubjektiven Eindruck wieder, ohne ihn von der objektiven Thatſache, durch welche er hervorgerufen wird, im Bewußtſein zu ſcheiden. Zwiſchen den Interjektionen auf der einen und den Zahlen auf der andern Seite liegen abgeſtuft alle übrigen Wortkategorieen. Wie in der Poeſie der Gebrauch der „nüchternen" Zahlen thunlichſt vermieden wird — außer wenn er humoriſtiſch wirken ſoll —, ſo werden wir in mathematiſchen Werken nach Interjektionen vergeblich ſuchen. — Als erſchwerendes Moment für die poetiſche Übertragung kommt noch hinzu, daß ſowohl der Reim — das Echo der Endſilbe nachahmend — als auch der Rhythmus — dem Takte des Tanzes entlehnt und daher wohl ebenſo alt wie die Poeſie ſelbſt — beide beim Originale in ſorgloſem Spiele der Phantaſie geſchaffen werden, doch aber für den Wert des Dichtwerkes von eigentümlicher, durch keine anderartige Übertragungsweiſe erſetzbarer Bedeutung ſind. Es verleiht nämlich der Reim und Rhythmus der Rede jene

eigentümliche überzeugende Kraft, welche dadurch dem Gemüte eine innere Bestätigung und Gewährleistung für die Wahrheit des ausgesprochenen Gedankens zu verbürgen scheint, daß eben dieser Gedanke sich den poetischen Formen des Reimes und Rhythmus so willig gefügt hat. Wie die Rechenprobe eines Exempels scheint der Reim ein Merkmal für die Richtigkeit eines Spruches zu sein. So heißt „Widersprüche lösen" sprichwörtlich: „sich einen Vers daraus machen". Und so groß ist die magisch fesselnde Kraft, die von allen Völkern der gebundenen Rede beigelegt worden, daß die Südsee-Insulaner, die nicht imstande waren, durch schriftliche Fixierung die Traditionen ihres Volkes vor Entstellungen im Laufe der Jahrhunderte zu bewahren, einzig durch die poetische Fixierung und die damit verbundene Weihe ihre Heldensagen vor bedeutenderen Fälschungen geschützt, bis auf unsere Zeiten erhalten haben.

Wenn also einerseits in der genetischen Seite der Sprache, in ihrer sinnlich-lautlichen Natur mit dem Gefühlswerte und dem, was daraus erwächst, alle Schwierigkeiten des Übersetzens ihren Grund finden, so bildet wiederum die funktionelle Seite der Sprache, die Bestimmung der Worte als Repräsentanten unveränderlicher Begriffe, wie sie in der höheren Kultursprache vollzogen wird, das einigende Band zwischen den Nationen und die Quelle des Austausches ihrer Gedanken.

Auf dieser Grundlage nun läßt sich auch im einzelnen Falle erwägen, wie weit der Wert einer Übersetzung reicht.

Da es aber nicht in unserem Plane liegt, hierauf näher einzugehen, so wollen wir versuchen, die angestellten Überlegungen auf einem anderen Gebiete zu verwerten; bei Be-

leuchtung einer Frage, welche jetzt im Vordergrunde des wissenschaftlichen Interesses steht: der Frage nach dem Ursprung der Sprache. — Über das Wesen der Sprache kannte das Altertum zwei Theorieen: erstens die von Heraklit aufgestellte Theorie der Physiker, für welche die Worte „tönende Bilder" der äußeren Wirklichkeit abgaben, der Laut also der Natur des durch ihn dargestellten Dinges angepaßt war und von ihr abhing, wie der Schatten von dem Gegenstande, der ihn wirft; und dann die Ansicht der Thetiker, als deren Begründer Demokrit genannt wird, welche in den Worten rein zufällige, konventionell entstandene Zeichen für die Dinge erblickte. Beiden Parteien fehlte es nicht an Beispielen, um ihre Ansicht zu stützen. — Im Unterschiede zu den objektiven Alten haben wir subjektiven Kinder der Neuzeit nicht mehr nach dem Verhältnis der Sprache zur äußeren Welt, sondern nach ihrer Beziehung zum Menschen, d. h. nach der Entstehung der Sprache in uns, gefragt. Vor dem Aufblühen der vergleichenden Linguistik standen sich darin zwei den Theorieen des Altertums korrespondierende Meinungen gegenüber: während man einerseits die Sprache für ein göttliches Geschenk ausgab und sie dem Menschen, etwa wie die Vernunft, angeboren sein ließ, glaubte man andererseits in ihr ein mechanisches Produkt des menschlichen Scharfsinns zu sehen, vom Menschengeiste allein erfunden zum Zwecke der Mitteilung des Gedankens, wie etwa die Schrift. Dieses war die sog. Frage über den göttlichen oder menschlichen Ursprung der Sprache. Nachdem die neuere Glossologie das Studium über die Sprache auf den sicheren Weg der empirischen Forschung gewiesen und willkürliche Phantasmagorieen unmöglich gemacht hat, haben über den Ursprung

der Sprache hauptsächlich wieder zwei Ansichten Vertreter gefunden, in denen wir wohl eine dem modernen Bewußtsein entsprechende Weiterentwicklung jener genannten doppelten Auffassung wieder zu erkennen berechtigt sind: die Nativisten, als deren vorzüglichste Vertreter Wilhelm von Humboldt und Max Müller gelten können, lassen die ersten Anfänge der Mitteilung durch artikulierte Laute aus einer Art Sprachinstinkt entspringen, welcher den Urmenschen anleitete, seine elementarsten Begriffe durch gemeinverständliche, also den Inhalt der Begriffe in irgend welcher natürlichen Weise abbildende, lautliche Wurzeln auszudrücken. Im Gegensatze hierzu lehrt die Theorie der Empiristen, mit Hinweisung auf die Kundgebungen der Tiere und kleinen Kinder, daß die Sprache aus Interjektionen, imitativen Lauten und allmählicher stiller Vereinbarung über deren Bedeutung, also gewissermaßen absichtlich erschaffen worden sei. Diese Ansicht, von Max Müller die „Mama- und Papa-Theorie" genannt, hat Lazarus Geiger am glänzendsten verfochten.

Wer diese linguistische Kontroverse für eine Schrulle müßiger Philosophenköpfe hält und daran zweifelt, daß sie in der eigenartigen Natur der Sache selbst wurzelt, mag vielleicht durch die Kunde bekehrt werden, daß auch am entgegengesetzten Ende der civilisierten Welt, im fernen Gangesthale, schon im grauen Altertume von brahmanischen Weisen ganz dieselbe Frage aufgeworfen worden ist: Çankara, der berühmte Kommentator der Brahmasutras des Badarâyâna, hat in sein theologisches Werk einen Dialog des alten Mîmânsa-Philosophen Upavarsha mit einem ungenannten Gegner eingeflochten; hier vertritt Upavarsha mit einem ganzen Arsenal von Argumenten die Ansicht, daß der Sinn der Worte

„eine auf die Laute sich beziehende Erinnerung", also notwendig mit ihnen verknüpft sei wie die „tönenden Bilder" des Heraklit. Der Gegner jedoch behauptet: nach dem Aussprechen des Wortes und unabhängig von den Lauten, die in ihm erklingen, finde ein „Sphota", d. h. ein „Aufplatzen", eine plötzliche Offenbarung seines Sinnes statt; er gehörte also — um europäisch zu reden — zur Schule der Thetiker, welche die Worte für konventionelle Zeichen ansahen (vergl. S. 289 bis 297 in Çankaras Kommentar). Auch die Samkhya- und Joga-Philosophie waren über den „Sphota" verschiedener Ansicht.

Wo, wie bei dem linguistischen Problem, Geistiges und Körperliches, wir meinen: gedankenhaltiger Inhalt und sinnlich-lautliche Form zur Wesenseinheit zusammenfließen, da wird auch die tiefgehendste Forschung die Beantwortung nie derart zum widerspruchslosen Bewußtsein bringen, daß nicht noch ein unlöslicher Rest übrig bliebe; ja oft — darauf müssen wir gefaßt sein — wird ihre beste Leistung weniger in einem Wegräumen der Schwierigkeit, als vielmehr darin bestehen, daß sie in deutlicher Umgrenzung die Gegensätze aufweist, welche beide als Thatsachen nicht abzuleugnen sind und doch unvereinbar erscheinen, also eine Antinomie ausmachen.

Das ästhetische Problem und die Frage nach dem Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung im Bewußtsein des Subjekts teilen dieses Schicksal mit dem Problem der Sprache. In der Ästhetik ist es der Gegensatz zwischen der idealen und der charakteristischen Schönheit, den man gut thun wird ruhig fortbestehen zu lassen.

Die Frage nach dem Wesen der Wahrnehmung eröffnet einen Abgrund der Betrachtung, in welchen die Wissenschaft sich nicht vergeblich vertieft hat: „Nichts," sagten Locke und

die anderen Senſualiſten, „iſt im Intellekte, was nicht zuvor in den Sinnen geweſen iſt.“ — „Nichts,“ antwortete ihnen Leibniz, „außer dem Intellekte ſelbſt!“ In dieſer Antwort iſt angedeutet, wo wir den Schlüſſel zur Löſung des Rätſels zu ſuchen haben; aber erſt Kant iſt es gelungen, in gewiſſem Sinne wenigſtens die Grenzlinie zu ziehen, welche im Menſchen die Sinnenwelt von dem ſcheidet, was notwendig vor aller ſinnlichen Erfahrung vorhanden ſein muß; erſt Kant hat in der Kritik der Wahrnehmung, vor die angeborenen Ideen des Carteſius einerſeits und den kindlichen Materialismus anderſeits geſtellt, für die Beantwortung der Frage ein haltbares Fundament gelegt, indem er als die Erkenntnisformen des Bewußtſeins Raum, Zeit und Kauſalität nachwies, ſowie auch die Notwendigkeit eines Geſetzes begründete, durch welches die Daten der Sinnesorgane geiſtig verbunden ſeien, was man jetzt, nach Schopenhauers Vorgange, als die „intellektuale Anſchauung“ zu bezeichnen pflegt. Nun hätte vielleicht ein linguiſtiſcher Kant, auf deſſen Erſcheinen die Wiſſenſchaft harrt, in ähnlicher Weiſe zur Anſicht der Nativiſten und Empiriſten Stellung zu nehmen, wie der Kritiker der reinen Vernunft zu Carteſius und Locke.

So ſehr auch jetzt die Sprache für uns konventionell geworden iſt und die Worte, gleich dem Gelde, zu Wertzeichen herabgeſunken ſind, ſo daß der Laut wie das Gepräge des Geldes einen Wert nach Übereinkommen repräſentiert, ſo können wir uns doch nicht der Einſicht verſchließen, daß urſprünglich zwiſchen dem Denken und Sprechen ein Zuſammenhang der Weſenseinheit beſtanden hat, daß nicht der blinde Zufall, ſondern eine notwendige Beziehung zwiſchen der objektiven Wirklichkeit und dem Charakter des Menſchen

dieſen bewogen hat, gerade ſo ſeine Gefühlsketten durch Umſetzung in die Form des artikulierten Lautes zu Gedankenketten überzuführen. Auch jetzt noch ſcheint der Genius der Sprache gleichſam darüber zu wachen, daß nicht nur in den Formen der Grammatik, in denen jedes Volk ſeine eigentümliche Logik und Weltanſchauung niederlegt, ſondern auch im ſinnlichen Klange jede Sprache ihren beſonderen Charakter unverfälſcht ausprägt. Es giebt bei jeder Rede immer noch außer dem gedankenmäßigen Kern etwas, das nur durch das lebendige Sprachgefühl unmittelbar empfunden werden kann und ſich daher nicht überſetzen läßt, und ſo ſehr trägt jede Sprache ihr charakteriſtiſches Kolorit zur Schau, daß wenige Worte genügen, um ſie erkennen zu laſſen, und wer z. B. auch kein Wort ſchwediſch und ungariſch verſteht, ſchon von weitem unterſcheiden kann, welche von beiden Sprachen geſprochen wird. — Das Geſagte bezieht ſich auf das genetiſche Element, dem keine Sprache ganz entfremdet worden iſt und das ſich gegen die Überſetzungsverſuche ſo ſpröde verhält; es ſpricht entſchieden zu Gunſten der nativiſtiſchen Theorie, und nach dieſer Seite hin wären wir alſo genötigt, ihr Recht zu geben. Iſt die Sprache auch nicht dem Menſchen angeboren, ſo gehört ſie doch zu den Lebensfunktionen ſeines Organismus, wie die Sinnesorgane ſelbſt, die ebenſo zum richtigen Erfaſſen der Wirklichkeit dienen.

Mit derſelben körperlichen Begabung zur Lauterzeugung und nahezu derſelben Summe von Vokalen und Konſonanten ausgerüſtet, und nach demſelben Ziele, nämlich dem denkenden Erkennen und Ausdruck der objektiven Welt, hinſteuernd, hat doch jeder Kulturkreis innerhalb der Menſchheit ſeinem Charakter gemäß einen beſonderen Weg dazu eingeſchlagen, d. h.

eine besondere Sprache entwickelt; und schon in sehr frühen, jedenfalls prähistorischen Zeiten werden die verschiedenen Völker mit Überlegung und Bewußtsein sich für verschiedene Ausdrücke und Wendungen zur Wiedergabe desselben Begriffes entschieden haben, so daß das funktionelle Moment der Sprache bei ihrer Entstehung schon thätig war, lange bevor man durch das Bedürfnis des Übersetzers darauf aufmerksam wurde. Die Sprache, von diesem Standpunkte aus betrachtet, ist allerdings etwas Konventionelles, wie Demokritos meint, eine Schöpfung des Menschengeistes, die als ein Werkzeug handgerecht und sachgerecht gleichzeitig sein muß; und gerade nur deshalb und insoweit sie es ist, kann sie übersetzbar sein. Hier wird wohl auch das Wahre aus der Ansicht der Empiristen liegen.

Während in der reflektierten Schriftsprache der gebildeten Nationen das funktionelle Moment sich hervorthut und befestigt und eine Annäherung der wirklich gesprochenen Sprache an die rein logische, für alle denkenden Wesen gemeinsame Begriffsverknüpfung anbahnt, zeigt sich im Gegensatze dazu der genetische Kern der Sprache in dem Fortbestehen der Dialekte und lokalen Mundarten, als welche das Gefühlsmäßige, Unmittelbare im Seelenleben der Nationen zum Ausdruck bringen und daher auch stets einen Born der Verjüngung für die Hochsprache bilden, die sonst im Munde der Gelehrsamkeit und Pedanterie verknöchern würde. Ein Beispiel bietet das Schicksal des mittelalterlichen Lateins, welches ohne diesen Rückhalt an der Rede des Volkes sich als unzulänglich erwies, dem steigenden Bedürfnis der Wissenschaft nach reicherem und geschmeidigerem Ausdruck zu genügen, und allmählich immer mehr den Charakter der Phrasenhaftigkeit

annahm. — Die gewöhnliche Rede der Gebildeten ſteht nun immer irgendwo in der Mitte zwiſchen der Bücherſprache und irgend einem Dialekt; je mehr ſie aber dialektiſche Färbung an ſich trägt, um ſo weniger iſt ſie zur Überſetzung in eine fremde Sprache geeignet.

Die Überzeugung, daß nicht nur die Lautverſchiebungen, welche in der Linguiſtik abgehandelt werden, ſondern auch die Begriffsverſchiebungen und alle übrigen Verſchiedenheiten der Sprachen und des Stiles einer vergleichenden ſyſtematiſchen Betrachtung zugänglich ſind, hat zu der vorliegenden Studie die Veranlaſſung geboten, indem verſucht wurde, einige Winke darüber zu geben, wie die Lehre vom Überſetzen, bisher nur aus praktiſchen Kunſtgriffen und ſcharfſinnigen Regeln beſtehend, durch theoretiſche Bearbeitung in die philoſophiſchen Wiſſenſchaften einzuordnen ſei.

VI.

Zwei baltiſche Dichter:

M. K. v. Stern und V. v. Andrejanoff.*)

Die Namen der beiden Dichter, denen dieſe Zeilen gewidmet ſind, kennt heute wohl jeder in den baltiſchen Provinzen; der jüngere von ihnen, Moritz Reinhold von Stern, erfreut ſich aber ſchon eines viel weiteren Rufes: in Deutſchland und überall, wo man ſonſt deutſch redet, gilt er für einen der beliebteſten Poeten unſerer Zeit: eine Thatſache, die gewiß jeder Balte mit Genugthuung konſtatieren wird. Daß zum Teil nur Zufälligkeiten daran ſchuld ſind, wenn Viktor von Andrejanoff im In- und Auslande weniger geleſen wird, und daß einige ſeiner Gedichte dem Beſten, was

*) Dieſer Aufſatz wurde im Sommer 1894 in der „Baltiſchen Monatsſchrift" veröffentlicht; inzwiſchen iſt Andrejanoff im November 1895 in Berlin im Alter von 40 Jahren am Herzſchlage geſtorben.

Stern geſchrieben hat, vielleicht ebenbürtig ſind, hoffen wir im nachfolgenden darthun zu können. Beide Dichter gehören Livland an; ſowohl nach der Erziehung, die ſie genoſſen haben, als auch was ihre Abſtammung betrifft. Sterns Mutter, Frau Karoline von Stern, geb. von Patkull, beſaß bis zum Jahre 1872 das Gut Friedrichsheim im Pernauſchen Kreiſe. Zuerſt erhielt Stern, wenn wir recht berichtet ſind, ſeine Bildung im Dorpater Gymnaſium, unternahm dann weite Reiſen, die ihn bis nach Amerika führten, und lebt jetzt ſeit mehreren Jahren in Zürich. Obgleich im Innern Rußlands, im Gouvernement Tambow geboren und griechiſch-orthodoxer Konfeſſion, war auch Andrejanoff mit Familien verwandt, die in der Geſchichte Livlands rühmlich genannt werden: ſeine Großeltern, der Kapitän Tichon von Andrejanoff und deſſen Gemahlin Auguſte Henriette, geb. von Samſon-Himmelſtjerna, beſaßen noch im Jahre 1844 in Livland das Gut Pajusby im Fellinſchen Kreiſe. So viel uns bekannt, hat Viktor von Andrejanoff ſeine Bildung in Livland erhalten; und wie eng er ſich ſeiner Heimat und ihrer deutſch-proteſtantiſchen Kultur verbunden fühlte, zeigt ſeine längere Dichtung über „Wendens Fall“ (in den erſten „Dichtungen“). Er hat zuerſt auf der ehemaligen Univerſität Dorpat, dann in Deutſchland ſtudiert, jung geheiratet und bis zum Jahre 1894, zum großen Teil von dem dürftigen Ertrage ſeiner litterariſchen Thätigkeit lebend, in Riga gewohnt.

An proſaiſchen Schriften hat Andrejanoff wenig hinterlaſſen; und was Stern in Proſa geſchrieben hat, hält mit ſeinen poetiſchen Produktionen keinen Vergleich aus. Daher werden uns im folgenden nur dichteriſche Leiſtungen beider beſchäftigen.

I.

Maurice von Stern*) ist ein Lyriker. Zwar zeigt sein reiches Talent vielseitige Anlagen, und in dem Gedichte „Philosophentanz" („Mattgold" S. 16) stellt er Gestalten des klassischen Altertums in dieselbe originelle Beleuchtung, welche in Jaques Offenbachs Operetten „Die schöne Helena" und

---

*) Maurice Reinhold von Sterns Werke.

Proletarier-Lieder, gesammelte Dichtungen, dem arbeitenden Volke gewidmet.

1887 Der Gottesbegriff in der Gegenwart und Zukunft. Ein Versuch zur Verständigung.

1888 Stimmen im Sturm, gesammelte Dichtungen, dem arbeitenden Volke gewidmet.

1888 Das Anderskönnen. Ein populär-philosophischer Beitrag zur Frage der Willensfreiheit.

1889 Alkohol und Sozialismus. Ein Appell ans Volk.

1889 Excelsior! neue Lieder.

1889 Verkürzt der Genuß von Alkohol das Leben? Aus dem Englischen.

1890 Höhenrauch, neue Gedichte.

1890 Arbeitslohn und Arbeitszeit, eine Gedenkschrift.

1890 Von jenseits des Meeres. Amerikanische Skizzen.

1890 Sonnenstaub, neue Lieder, mit dem Porträt des Verfassers.

1890 Aus dem Tagebuche eines Enthaltsamen, Aphorismen über die Alkoholfrage.

1891 Ausgewählte Gedichte.

1893 Aus den Papieren eines Schwärmers. Worte an die Zeitgenossen.

1893 Nebensonnen, neue Gedichte, illustriert von Ernst Schlemo und Willy Oertel.

1893 Die Insel Ahasvers, ein episches Gedicht.

1891 Mäßigkeit und Enthaltsamkeit; ein Vortrag, gehalten vor dem hygienischen Verein in Zürich.

1893 Mattgold, neue Dichtungen.

1894 Stimmen der Stille. Gedanken über Gott, Natur und Leben.

1894 Erster Frühling (ein Sonettenkranz) und andere Gedichte.

1895 Walter Wendrich. Roman aus der Gegenwart.

1896 Dagmar, Lesseps und andere Gedichte (mit des Verfassers Adelswappen geschmückt) und anderes.

„Orpheus in der Unterwelt“ über den griechiſchen Helden und Göttern ausgebreitet iſt. Sokrates führt vor Aſpaſia gewiſſe Touren auf:

„Und rührt zum ungewohnten Einzeltanz
Das mürbe, das rhachitiſche Gebein.“

So könnte alſo in der Ära eines zukünftigen Offenbach unſer Landsmann vielleicht als Librettodichter ſein Glück machen; ſeine bisherigen Erfolge verdankt er aber hauptſächlich der Gefühlsdichtung.

Es iſt ſchwer an ſeinen Dichtungen eine ſogenannte „Schule“ zu erkennen oder zu unterſcheiden, wen er ſich zum Vorbilde genommen hat. Jeder hat ältere Meiſter nötig, an denen er ſich heranbildet; Stern ſcheint indeſſen die meiſten Größen unſeres Jahrhunderts mit Eifer und Erfolg ſtudiert zu haben, bis er in der Beherrſchung der Form eine gewiſſe Eigenartigkeit errungen hatte. Am eheſten mag noch ein Einfluß Heinrich Heines zugegeben werden; z. B. das Gedicht „Hausſuchung in Abdera“ („Excelſior“ S. 31) hat in Form und Inhalt Ähnlichkeit vom 2. Kap. in Heines „Deutſchland“ (die Zollviſitation an der preußiſchen Grenze) und endet mit den Verſen:

Wie wackelt der abderitiſche Zopf!
„Herr Leutnant, jetzt können Sie raſten! —
Die Kontrebande, ſie ſteckt im Kopf
Und nicht im ſtaubigen Kaſten.“

Bei Heine lautete dieſe Stelle:

Ihr Thoren, die ihr im Koffer ſucht!
Hier werdet ihr nichts entdecken!
Die Kontrebande, die mit mir reiſt,
Die hab' ich im Kopfe ſtecken.

. . . . . .

Im Kopfe trag' ich die Bijouterien,
Der Zukunft Krondiamanten,
Die Tempelkleinodien des neuen Gotts,
Des großen Unbekannten.

Ähnliche Anklänge an Heine enthält unter den früheſten Gedichten von Stern die „Vernünftige Liebe" („Stimmen im Sturm" S. 96) und aus den letzten Jahren das hübſche Lied „An ein Kind" („Nebenſonnen" S. 78). Dem Andenken Heines hat unſer Dichter ſchon im Jahre 1885 die ſchwungvollen Verſe „Montmartre" gewidmet („Ausgewählte Gedichte" S. 185).

Was die Tendenz der Dichtungen betrifft, ſo war Stern anfangs Socialdemokrat und ſang längere Zeit in Reimen — bald grob, bald fein — „Proletarier-Lieder". Wenn unter ihnen auch manches zu finden iſt, was dem Geſchmacke des kleinen, flink wühlenden Pöbelmannes geſchickt angepaßt war, ſo brauchen wir uns doch dabei nicht lange aufzuhalten; denn daß die Individualität des ſchöpferiſchen Künſtlers und das Joch des Demokratismus kontradiktoriſche Gegenſätze ſind: dafür noch einmal den ausführlichen Beweis zu liefern, wird man mir hoffentlich erlaſſen. Und wenn z. B. Stern in den „Stimmen im Sturm" S. 57 ſagt:

Ich kenn' den Reichtum, hab' ihn ſelbſt genoſſen, —
Daß dem ſo iſt, thut mir von Herzen leid;
Ich ſelber bin der reichen Brut entſproſſen,
Doch Armut lehrte mich — Gerechtigkeit! . . .

ſo wäre in unſeren Provinzen ja nicht einmal die Geſellſchaftsklaſſe zu ermitteln, der ſolche Strophen imponieren könnten. Weshalb ſoll man alſo der Jugend ihre Extravaganzen bis ins dritte und vierte Jahr nachtragen? — In ſeinen neueren Werken vertritt nun Stern, ohne viel Politik zu treiben,

einen milden Pantheismus und Naturdienst, der nirgendwo mit scharfen Ecken anstößt und unter seinem weiten Faltenwurfe für alles Schöne Raum hat; also: das Bekenntnis des wohlgesinnten deutschen Dichters. Besonders günstig ist diese Richtung der Naturschilderung, und ihr verdankt auch Stern seine durchschlagendsten Erfolge, ja, man kann sagen, seinen Ruhm. Da jedoch dieser Ruhm mehr einer außerordentlichen Formvollendung und Sprachbeherrschung als einem inhaltlichen Fortschritt in der Naturdichtung gilt, so möge — als auf das Wichtigste — zunächst auf die Reflexionspoesie hingewiesen werden. Und auch hier übergehen wir viele anmutige und mit reicher Einbildungskraft komponierte Dichtungen — (wie in den „Nebensonnen" die „Bilder aus dem Jenseits", in den „Ausgewählten Gedichten" die „Apokalyptischen Reiter" 2c.) — um auf eine Stelle in der längeren Dichtung „Die Insel Ahasvers" hinzuweisen. Dies Gedicht schildert, ähnlich wie „Salas y Gomez" von Chamisso, das Leben eines Schiffbrüchigen auf einer menschenleeren Insel der Tropenzone; nur daß bei Stern die Insel unbestimmt ist, der Mann jedoch eine bekannte Figur: der ewige Jude. Auch er findet, wie der auf Salas y Gomez gestrandete Reisende, Schiefertafeln, die er zum Schreiben benutzt; nur verzeichnet er auf ihnen nicht Betrachtungen über seine Lage, sondern freie Phantasien, welche selbständige Werke ausmachen und nur willkürlich zu Ahasver in Beziehung gesetzt worden sind.

Im Rhythmus und der fein markierten Cäsur wie in den kühnen poetischen Bildern erinnert das Gedicht vielfach an Anastasius Grün; z. B. wenn bei dem österreichischen Dichter der Gefangene im „Turm am Strande" klagt:

Ich sah die Wetter, die nun ausgestritten,
Ich seh' den Regenbogen flammend schweben;
Des Himmels lichter Grund doch ist durchschnitten,
Ach, von des Kerkergitters schwarzen Stäben!
Da dünkt es mich, im Buch des Himmels wären
Die schönsten Stellen, heiligsten Legenden,
Des Friedens und der Liebe Gotteslehren
Mit schwarzem Strich durchkreuzt von Menschenhänden

so bietet Stern auf Seite 23 einen Pendant zu diesem Gleichnis:

Es zuckt ein Blitzstrahl durch die Wetterwand:
Ein Strich durchs Pensum von Magisterhand!
Gott selbst durchstreicht, so oft es ihm gefällt,
Den ganzen Unsinn der verworr'nen Welt.

Auch die „Insel Ahasvers" heißt nur auf dem Titel „ein episches Gedicht", besteht aber fast ausschließlich — wie die übrigen Sternschen Poesien — aus Reflexionen und Landschaftsschilderungen; ihr Sinn ließe sich wohl am kürzesten durch die Worte Platens wiedergeben: „Und könntest du dich auch entfernen, es triebe Sehnsucht dich zurück; denn ach! die Menschen lieben lernen, es ist das einz'ge wahre Glück." — Übrigens ist es nicht dieses, was uns zu längerem Verweilen reizt: die erste der drei Schiefertafeln bringt eine allegorische Scene — eine Geisterschlacht in der Luft, aus der die entscheidendsten Stellen hier Platz finden mögen.

In der Vision naht sich unter Trommelschlag und mit schwarzen Fahnen eine Armee:

Nun seh' ich Köpfe. Ein unendlich Meer
Von düstern Streitern rollt mit Macht daher.

Und frisch voran im Trommelwirbel droht
Ein düstrer Kämpe: 's ist der Trommler Tod!
Vom schwarzen Hut die weiße Feder wallt,
Der Schädel grinst; der Trommelwirbel hallt.
. . . . . .
Da stürzt sich flammend eine kleine Schar
Von lichten Reitern, mutig, schön und klar,
Vom Himmel nieder, wie der Sturmwind schnell;
Es blitzt durchs Land der Schwerter funkelnd Hell . . . .
Nun kreuzt die Schar den Strom mit blanker Wehr
Und wirft sich stürmisch auf das Totenheer.
Da gellt ein Lachen höhnisch in das Licht,
Und haßdurchlodert eine Stimme spricht:
„Ihr Herrn des Lichts, grüß' Gott! — ihr kommt zu spät!
Seht, welch ein Heer zum schwarzen Banner steht!
Unübersehbar wälzt sich fort das Meer,
Und jede Welle bringt den Tod daher.
Viel Millionen scharen sich zu Hauf
Und stehn als Kläger richtend vor euch auf.
Die Toten sind es, die in Gram und Not
Verzweifelt sind im Kampf ums trockne Brot.
Sie sammeln sich und ziehen vor die Stadt,
Die Glück auf Unglück frech erbauet hat.
Es rückt heran und pocht ans lichte Thor
Der satten Freude der Enterbten Chor.
Viel Freude nahmt ihr, die ihr wallt im Licht,
Und dachtet derer, die im Dunkel, nicht!
Und jede Freude, wißt ihr, ist verrucht,
Der irgendwo ein schuldlos Elend flucht!
Ein Tropfen Glück, bezahlt mit fremdem Leid,
Bleibt Schuld und Sühne bis in Ewigkeit!
Nun stand er auf, der totgeglaubte Haß,
Nun lief es über das gefüllte Faß.
Und jedes Armen Klage ein Soldat:
So ging sie auf, der Sünde Drachensaat!

Ihr Herrn des Lichts, so kommt und zückt das Schwert!
Ein jedes Leben ist ein Sterben wert. . . . ."
Die Stimme schwieg. Ein dumpfer Trommelschlag.
Es scholl ein Ruf, so heiter wie der Tag:
„Da kriecht ein Wurm; er sieht die Sonne nicht
Und tastet blind ins süße Himmelslicht.
So strebt das Leben rastlos aus dem Dunst
Der Sonne zu. Das Sehen ist die Kunst.
Wie viele Blinde wohl die Zeit gebar,
Ein Aug' zu schaffen, sonnenhell und klar!
Das ist die Regel für der Freude Flug:
Das, was nicht fliegt, das ist nicht stark genug! . . . .
So träumt das Elend dumpfig in den Tag,
Damit die Freude triumphieren mag!
Denn alle Menschheit ist so wie ein Mann:
Sie blüht und welkt, damit sie reifen kann.
Und tausend Blüten düngen still die Welt,
Bis eine Frucht reif von dem Baume fällt.
So düngt und erntet wählend die Natur.
Verbesserung ist der Entwicklung Spur.
Ein großes Glück, das einer Seele strahlt,
Mit vieler Leid zu hoch ist's nicht bezahlt.
Und könnt' ein Mensch Gott eine Stunde sein,
Mit Jubel geben wir die Menschheit drein!
Es drängt zum Zweck, es drängt zum letzten Ziel;
Hier zählt kein „wenig" und hier wiegt kein „viel".
Wenn sich im Einz'gen krönt das Ideal —
Die Masse, Freund, ist doch nur Material! . . .
Wer ist die Menge, die nach Rache schreit?
Des Geistes Rätsel heißt Persönlichkeit!
Der Menschenherde fehlt Persönlichkeit,
Drum ist sie geistlos bis in Ewigkeit.
Drum brüll' nur, Rache, drohendes Geschlecht —
Du bist in Masse, also nicht im Recht! . . . . ."
Diesen Worten wird von der düstern Schaar erwidert:

„Ihr Eigenmenſchen dünkt euch noch ſo groß,
Ihr ſeid nur frech und kalt und liebelos!
Es naht das Ende, und es kommt die Friſt,
Da jedermann im Volke Eigner iſt.
Dann iſt das Ganze die Perſönlichkeit
Im höhern Sinne der Unendlichkeit. — . . . . .
Verſpottet habt ihr unſre Qual und Not —
Nun trommelt uns zum letzten Streit der Tod!" — . . . . .
Wie Wellen hüpfend raſt der Geiſterkampf
Durch Tag und Nacht, durch Donner, Licht und Dampf. . . .
Das wälzt ſich dampfend um den Erdball fort —
Auf Erden Krieg und in den Lüften Mord!
Verklingend und verhallend wie im Traum
Hinrauſcht die Schlacht, ein Schattenſpuk im Raum.
Die Erde taumelt, unbeirrt im Wahn,
Im Dampf des Schmerzes ihre Sonnenbahn. . . . . .

Der Geſtaltungskraft, mit der hier abſtrakte Begriffe, ſtreitige ſociale Probleme durch poetiſche Verbildlichung uns nahe gebracht werden, wird gewiß niemand ſeinen Beifall verſagen; ebenſo wenig der komprimierenden Gewalt, durch welche bei dem Künſtler Bild und Gedanke zu prägnanten Kernſprüchen kryſtalliſieren; am wenigſten aber darf der Unparteilichkeit die Anerkennung fehlen, welche jeden in ſeiner Weiſe zu Worte kommen und die ſtärkſten Sentenzen, die ihm zu Gebote ſtehen, anführen läßt, ſo daß auch wirklich bis zu Ende keiner ſiegt und keiner weicht; denn hierdurch wollte der Dichter offenbar ſeine wahre Anſicht ausdrücken, daß nämlich die Gegenſätze, die hier zuſammenprallen, nicht nur bisher vergebens einer Löſung geharrt haben, ſondern daß es wohl auch im irdiſchen Leben überhaupt keine Verſöhnung für ſie giebt.

Sei's nun, daß ſolche philoſophiſche oder politiſche Widerſprüche in Wirklichkeit oder nur vermeintlich unentwirr-

bar ſind: immer wird es ein Vorzug ſein, ſie aus dem Nebel zu ziehen, deutlich auf ſie hinzuweiſen und den Punkt klar zu machen, wo die Forſchung einen neuen Hebel anzuſetzen hat oder wo der grübelnde Verſtand Halt machen muß. Eine innige Vertrautheit mit einer ſolchen, die Herzen bewegenden Frage muß ſtets angenommen werden, ſobald jemand imſtande iſt, durch poetiſche Verkörperung ihr eine Art nationaler Weihe zu geben; denn was in Verſen ergreift und erſchüttert, was die Fähigkeit hat, in der ſchönen Form noch einmal geboren zu werden, hat damit aufgehört, ein Hirngeſpinſt weniger, eine Spielerei veralteter Spitzfindigkeit — antiquae subtilitatis ludibrium — zu ſein; ihm iſt der Weg zu dem Gefühlsleben vieler gebahnt, denn wir erleben es innerlich: es muß eine Frage ſein, die der Verlauf der Dinge ſelbſt aufgeworfen hat und die uns alle angeht, ſelbſt wenn ſie zu den Fragen gehören ſollte, auf die es keine Antwort giebt. In dieſer Weiſe der Lyrik neue Gebiete eröffnen und neue Bahnen weiſen, iſt aber in unſeren Augen ein größeres Verdienſt, als an ihr die längſt gepflegten, fruchtbeladenen Zweige, wie die Naturdichtung und Erotik, immer weiter zu kultivieren. — Welche ſocialen Widerſprüche hier nun allegoriſch auftreten, wo auf der einen Seite die verzweifelten Repräſentanten von Armut und Unbildung, auf der anderen der Inbegriff von Glück, Reichtum und hoher Geiſtigkeit kämpfen, das ergiebt ſich aus ihren Reden. Die kleine lichte Schar ſpricht kurz und bündig die Anſichten des Philoſophen Friedrich Nietzſche aus: es ſind die heldenhaften Ausnahmemenſchen, denen er das Erdreich zugedacht hat, die Nietzſcheaner, die Verfechter des Individualismus. Das große ſchwarze Heer verbildlicht den Kollektivismus und erhebt die Beſchuldigungen, die man

auch wirklich den Lehren Nietzſches mit mehr oder weniger Recht entgegenſetzt. — Daß es hier Tote ſind, gewiſſermaßen die Manen der Zertretenen, der von den Lieblingen des Glückes verbrauchten Exiſtenzen, mag wohl den Sinn haben, dieſer Kampf finde am heftigſten im Innern des menſchlichen Gewiſſens ſtatt, indem die Thaten der Vergangenheit ſich anklagend gegen die egoiſtiſchen Prinzipien des aufſtrebenden Lebens erheben. Aus der Tiefe des Herzens hat dann der Dichter den Gegenſatz in die Außenwelt hinausprojiciert; die zwei Seelen in ſeiner Bruſt zu zwei feindlichen Heeren umgeſchaffen. Woher trotz alledem die Dichtung nicht ganz befriedigt, iſt leicht zu ergründen.

Der Poet, wenn er durch die Macht des Gedankens wirken will, darf ſich nicht darauf einlaſſen, den Leſer durch lange Definitionen vorzubereiten und vorſichtig zuerſt Vorurteile wegzuräumen, bevor er ans Werk geht, ſondern muß alles dies als bekannt vorausſetzen — d. h. bei dem gebildeten, des Dichters würdigen Leſer — und durch die bloße Nennung oder Andeutung gewiſſer Anſchauungen und Ideenkreiſe uns mitten hineinverſetzen; wo dann die Prämiſſen des Syllogismus, ohne weitläufig entwickelt zu ſein, als anweſend gefühlt werden, und das Geſchenk der Muſen ſein wichtigſtes Attribut, den Schein der Leichtigkeit und Mühelosigkeit nicht einbüßt. Und darauf mag der Dichter in Bildern, Parabeln, Metaphern, auf jedem ihm erlaubten Wege vorſchreitend, uns zeigen, wie ein kleiner Schritt weiter von dieſen allbekannten Vorſtufen auf den Gipfel einer ungeahnten, überraſchenden Ausſicht oder an einen Abgrund führt, in den der Gedanke ſich nur ſchaudernd vertieft. Oder — wofür wir am dankbarſten ſind — der zu ziehende Schluß muß in der Ahnung uns ſo nahe gebracht werden, daß es von ſeiten

des dichteriſchen Genius nur noch eines unmerklich leiſen Anſtoßes, gewiſſermaßen eines Hauches bedarf, um ihn über die Schwelle des Bewußtſeins zu heben.

Bei dieſer „Geiſterſchlacht“ iſt es indes recht fraglich, ob die ſocialpolitiſchen Anſichten, die ihr (oder der Philoſophie Nietzſches und den demokratiſchen Lehren) zu Grunde liegen, ſo allgemein bekannt oder gar anerkannt ſind, ſo in ſich abgerundete Gebiete des modernen Denkens bilden, um ohne weiteres als ſtillſchweigend zugeſtandene Prämiſſen zu dienen. Denn die Vorausſetzung, daß die Begriffe: Glück, Reichtum und intellektuelle Vollkommenheit zuſammen gehören und zuſammen wohnen, und ebenſo ihre Gegenſätze, ein unentwickelter Geiſt, Unglück und Armut, — trifft einfach im wirklichen Leben gar nicht zu: hohe Begabung und Bildung haben mit dem Glück wenig zu thun und fallen mit dem Reichtum faſt nur zufällig zuſammen. Hier treten bloß Nietzſches Viſionen auf; daher empfinden wir für den Kampf dieſer Prinzipien keine rechte Teilnahme. Der Gegenſatz, der thatſächlich das Leben beherrſcht, nämlich zwiſchen Selbſtſucht und Selbſtloſigkeit, wäre freilich in ſeiner großartigen Allgemeinheit ſchwer poetiſch zu geſtalten; und ſo wird ſich der Dichter mehr oder weniger an die Modifikation und Verkleidungen zu halten haben, in denen er bis jetzt bei Philoſophen, Religionslehrern und Politikern aufgetreten iſt. — Solche Bedenken gegen die Wahl des Themas werden natürlich niemanden veranlaſſen, die Leiſtung gering zu achten, die in der poetiſchen Bewältigung neuer geiſtiger Strömungen liegt, da doch ſelbſt ein vollſtändiger Mißgriff — und der Ausdruck wäre hier zu ſtark — die Macht des dichteriſchen Könnens offenbart und zu ſchönen Hoffnungen berechtigt.

Wenden wir uns zu dem Gebiete, wo Sterns Lorbeeren am reichlichſten ſprießen, zu der eigentlichen Gefühlslyrik, der Naturdichtung und Erotik, ſo kann die Betrachtuug ſeiner Werke hier eine allgemeinere Bedeutung beanſpruchen: die bisherige Anerkennung iſt ſo rückhaltlos und ungeteilt, daß man einfach ſagen kann, Stern beherrſche den Geſchmack ſeiner Zeit oder habe ihn getroffen; die Fähigkeit hier und die Empfänglichkeit dort haben ſich gegenſeitig geweckt und korreſpondieren miteinander, ſo daß alſo eine Beſprechung ſeiner Leiſtungen nicht nur zeigt, wie er ſchreibt, ſondern daß an ſeinen Gedichten ſich konſtatieren läßt, worin der Geſchmack unſerer Zeit beſteht, wie man ſchreiben muß, um den Zeitgenoſſen zu gefallen. Da erkennt man dann zunächſt, wie wenig in dieſem Bereiche neue Formen gebildet, und wie faſt nur die bereits geſchaffenen mit immer größerer Gewandtheit und Eleganz ausgebildet werden.

Man will eine Liebespoeſie ohne melancholiſches Schmachten und Winſeln; eine elegiſch-idylliſche Naturbewunderung ohne ſchwächlich aufgelöſte Gefühle, ohne einen Abſchluß in ſchrillen Diſſonanzen, ohne Weltſchmerz. Wer heute noch meint, des Weltalls großer Riß gehe mitten durch ſein Herz, findet kein Verſtändnis mehr; ebenſo wenig derjenige, der klagt: „Und wem es juſt paſſieret, dem bricht das Herz entzwei“, denn wir lieben jetzt die unzerbrechlichen Herzen. Nur eine gewiſſe Tapferkeit und Rüſtigkeit der Geſinnung erwirbt das Wohlwollen des modernen Publikums, inſonderheit, wo ſie es bis zu dem übermütigen Jauchzen der Überlegenheit gebracht hat. Auch der religiöſe Wimpernaufſchlag, die Seufzer der Reue und Thränen der Heimatliebe ſtehen dem Sänger gut zu Geſichte, geben ihm Relief und verpflichten zu nichts. Wes-

halb ſoll man ſich irgend eine Gattung von ſchönen Gefühlen entgehen laſſen, wenn man ſie verwenden kann? Dabei beſchränkt ſich die Naturſchwärmerei längſt nicht mehr auf einzelne Jahreszeiten und konventionelle Scenerien; die Wandelbarkeit des Dichters muß imſtande ſein, allem, was ihm auffällt, eine flüchtige Liebe zu widmen; man muß Enthuſiaſt ſein aus Grundſatz.

Wir geben eine Probe von Sterns Liebespoeſie: „Gabriele" (Ausgewählte Gedichte S. 194).

Laſſe mit blutenden Roſen bedecken
Sanft deiner Glieder hell ſchimmernde Pracht!
Will dich aus wonnigem Schlummer erwecken,
Liebchen, nach ſelig durchtändelter Nacht.
Flutender Lichtſtrom und tauige Roſen —
Zärtlich flüſtert der zuckende Mund:
Tu m'étouffes sous de roses!

Lieblich erwacht das entſchlummerte Leben,
Reibt ſich den Schlaf aus den Augen und lacht;
Flüchtigen Flugs durch die Boulevards ſchweben
Huſchende Flügel. — Paris iſt erwacht.
Leicht, wie ein Duft von Veilchen und Roſen,
Haucht es über die Tuilerien:
Tu m'étouffes sous de roses!

Die anderen, längeren Gedichte dieſer Gattung zeigen zum Teil eine noch höhere Vollendung und kräftigere Leidenſchaft; z. B. in den „Ausgewählten Gedichten" S. 190 „Leocadie" und Seite 205 „Viola", in den „Nebenſonnen" S. 56 „Eva"; und in allen iſt die Liebe durchaus ſinnlich, alſo aufrichtig. Unter den Naturpoeſien mögen einige der kürzeſten von dem eminenten Grade der modernen Kunſttechnik eine Vorſtellung geben. „Ausgewählte Gedichte" S. 54:

Andacht am Meere.

Ein in Schlaf verſunkner Löwe,
Sonnenzitternd träumt die Welt;
Fern im Meer gleich einer Möwe
Schwebt ein Segel, ſanft geſchwellt.

In Milliarden Sonnenfunken
Schillert ſpiegelblank die Flut;
Weit hinaus ergießt ſich trunken
Abendgold in roter Glut.

Unter den erhitzten Sohlen
Knirſchen Muſcheln in dem Sand;
Seufzerhaft, verträumt, verſtohlen
Rauſcht ein Wellchen an den Strand.

Irgendwo im Meeresſchoße
Rafft ſich auf der Abendwind;
Durch das ſtille, rieſengroße,
Blaue Weltmeer haucht es lind.

Abendandacht auf dem Meere
Glüht in ſtummer Majeſtät;
Gottes lodernde Altäre
Rufen mich zum Nachtgebet.

Aus derſelben Sammlung Seite 17:

Glühend im goldenen Abendſchein
Ruhen die Wieſen und Wälder;
Friſcher Atem aus ſchattigem Hain
Streift über wogende Felder.

Bläulich wiegt ſich im duftigen Hauch
Blühender Flachs in der Runde —
Sehnende Seele, nun ruhe du auch,
Freu' dich der friedlichen Stunde!

Glühend im goldenen Abendschein
Schwanken die wallenden Halme;
Auf das dämmernde Erdensein
Neigt ein Engel die Palme.

„Heilige Scholle, schenke uns Brot!"
Beten die Kinder der Erde;
Gott im scheidenden Abendrot
Haucht sein unsterbliches Werde!

Mag auch unter der Glätte der Form bisweilen der Inhalt verschwinden; immerhin fordert die Melodik dieser hinreißenden Rhythmen auf, an solchen Gedichten Studien des Wohllautes anzustellen, den belebenden Wechsel aller Vokale und Diphthonge im Reim, die Bevorzugung der vollen, kräftigen Vokale „a" und „o" vor dem im Deutschen leider so häufigen matten „e" und dem spitzigen „i" zu beachten. Bei maßvoll mitwirkender Alliteration sind unter den Konsonanten die eine leichte Bewegung symbolisierenden Liquida „r" und „l" besonders charakteristisch für die Harmonie von Gehalt und Darstellungsweise verwandt worden; in der ersten Strophe auch das „bl", „fl" und „fr", das, wenn wir uns hier in Mutmaßungen ergehen dürfen, einen milden, rasch überwundenen Widerstand lautlich abbildet. Diese Berufung auf Hypothesen der Linguisten und Lautphysiologen wird niemand für eine erschöpfende Wiedergabe dessen halten, was uns eigentlich an Sterns Eurythmie entzückt. Wer meint denn, auch dadurch des Dankes gegen den Künstler quitt zu sein! — Über welche reiche Fülle von bald einwiegenden, bald aufrüttelnden Melodien des Tonfalls unser Autor verfügt, bewundern und genießen wir erst nach Gebühr bei der Vergleichung einer Reihe von Dichtungen. Es sei daher gestattet, noch eine anzuführen („Ausgewählte Gedichte" S. 88):

Die Sonne gleitet längs des Weinbergs Wand,
Im Abend lächelt ſchlummerſchön das Land.

In purem Golde glüht das junge Laub,
In Apfelblüten tanzt der Sonnenſtaub.

Und Schatten klimmen über Wald und Klee.
Ein Silberſpiegel, lächelnd träumt der See.

Und wie im Weſt das Abendrot verglüht,
Iſt dunkelſchön der Sternenkelch erblüht.

Die Wimper ſinkt, die Schleierdecke fällt,
Und Friede duftet in die müde Welt.

Schon dieſe wenigen Muſter drängen zu einer Beobachtung, die bei fortgeſetzter Lektüre Sternſcher Gedichte ſich immer wieder beſtätigt:

Die moderne Sprache hat einen Hang zur Vereinfachung des Stiles, der ſo weit geht, daß in manchen Gedichten (z. B. „Ausgewählte Gedichte" Seite 173 „Gottfried Keller" und Seite 197 „Ahnung" und vielen anderen) jede Zeile für ſich einen Satz bildet, alſo nur noch Hauptſätze exiſtieren; auch die einfachſten Nebenſätze, indirekte Rede und Relativkonſtruktion kommen ſomit in den meiſten Poeſien gar nicht mehr vor; häufig aber wird das elliptiſche Aneinanderreihen von Hauptworten ohne Zeitwort. Es liegt freilich im Weſen der menſchlichen Rede, daß bei allen Völkern und von jeher die Poeſie ſich eines einfacheren Satzbaues befleißigt hat, als die gebildete Proſa. Wer ſich aber die Mühe nimmt, von dem komplizierten Gefüge Shakeſpeareſcher Sonette und von Bürgers beſten Schöpfungen (z. B. „Heloiſe an Abailard") bis zu den Geſängen unſerer Tage den Weg zu durchlaufen, ſieht deutlich den rapiden Fortſchritt bis zu einem lyriſchen Telegrammenſtil, der dem Geiſte des Zeitalters, wo man

wenig Zeit hat, der keuchenden Eile unseres Jahrhunderts so ganz entspricht, wie die aus Aphorismen zusammengesetzten philosophischen Werke, und durch seine Kürze den Vorzug bietet, daß ich bereits bei der dritten Zeile das volle Recht habe zu vergessen, was in der ersten Zeile stand. Denn jede Zeile bringt etwas Frisches und Apartes, fügt aber für den Leser, der doch etwa zufälligerweise die Gewohnheit des langen Gedächtnisses haben möchte, einen kleinen Strich oder ein Farbentüpfelchen nach dem anderen zu dem ganzen Bilde. Außerdem erweckt diese moderne Kurzatmigkeit zuweilen noch die vorteilhafte Vorstellung eines Andranges überwältigender Leidenschaft. Je einfacher übrigens die Lyrik in grammatischer Beziehung wird, um so künstlicher wird sie in malerischer, und hier hat man vielleicht mit Recht Stern den bedeutendsten lyrischen Farbenkünstler der Gegenwart genannt. Die verschiedenen Mittel, denen er solche Erfolge verdankt, wird man deshalb nicht für eine Vergröberung ästhetischer Aufgaben oder ein Herabsinken in niedere Sphären halten, weil sie mehr oder weniger darauf gerichtet sind, die Sinnenwelt zur Hilfe zu rufen; denn zwischen Ästhetischem und Sinnlichem läßt sich überhaupt keine feste Grenze ziehen, und mit dem Ausdruck „grobsinnlich" drücken wir eigentlich nur die Verlegenheit aus, in die wir geraten, sobald es gilt, die Sinnlichkeit, die wir von der Kunst verlangen, von der Sinnlichkeit, die wir ablehnen, zu unterscheiden.

Einer der Kunstgriffe in dieser malerischen Wirkung, das, was man im engeren Sinne die Farbenpracht nennt, besteht, wie sich an Sterns Werken beobachten läßt, heutzutage darin, daß in geeignetem Wechsel der Reihenfolge lauter angenehme Dinge genannt werden, d. h. Dinge, die angenehm zu sehen, zu hören oder zu riechen sind; dann muß die ob-

ſchon dumpfe Rückerinnerung an dieſe bunte Muſterkarte von abgeleſenen Sinnesgenüſſen — wofern ſie nur einigermaßen zuſammengehören — ſchließlich doch auch eine angenehme Geſamtwirkung hinterlaſſen. Nicht das Auge allein, ſondern alle Senſorien ſind in der Vorſtellung ſanft gereizt worden. Ganz und gar hat die Gefühlsdichtung dieſen Sinnenkitzel freilich niemals entbehren mögen; allein der ältere Brauch beſtand doch mehr in einer gewiſſen objektiven, ſcheinbar faſt gleichgültigen Zuſammenſtellung von ſolchen Zügen aus der Natur, welche die Phantaſie dazu anregen, ſie zu einer Totalität zu ergänzen. Dabei konnte oft der einzelne Zug in Hinſicht der Sinnlichkeit wertlos ſein; der Dichter ſchien ſich wenigſtens hierum nicht zu kümmern, wenn nur die angefachte Selbſtthätigkeit der Imagination dem Leſer oder Hörer zu der eigentümlichen Freude am Bilden verhalf: plaſtiſch nennt man deshalb den Eindruck ſolcher Schilderungen. — Alſo die einzelne Linie brauchte nicht immer ſchön zu ſein, denn ſie hatte ihre Bedeutung im ganzen, und zwar ſo, daß zum ganzen auch die vorſtellenden Kräfte in uns hinzugerechnet wurden. Die neue Methode, bei der an Stelle des Umweges durch äſthetiſche Perception eine direktere Einwirkung auf die Sinneswerkzeuge getreten iſt, führt aber, wie man geſtehen muß, leichter und ſicherer zum Ziel. Sicher, aus demſelben Grunde, aus dem das Leſen eines Menu manchem Behagen bereitet, und aus dem orientaliſche Märchen dem Volke und Kindern ſchon dann immer wohlgefallen, wann recht viel Dukaten, goldgeſtickte Kleider, Sorbet und eingemachte Früchte vorkommen. Eine Muſik, in der lauter ſo liebe Worte ſich aneinander reihen, wird doch meiſtens ſchön gefunden. Daher ergötzen wir uns auch bei folgenden Verſen von Stern:

Der Frühlingsregen trieft mir aufs Haupt,
Ein Falter umgaukelt den Wein;
Die jungen Buchen ſtehn hell belaubt
Und ſprühen in Glanz und Schein. („Nebenſonnen" S. 38.)

Denn der um das Weinlaub flatternde Schmetterling iſt gewiß eine hübſche Vorſtellung und beſonders erquickend für den armen Großſtädter. Gern vergißt man dabei den Anachronismus, daß im triefenden Regen der Falter nicht „gaukelt", ſondern ſtillſitzt und ſich verkriecht. Iſt er nur nebſt recht viel anderen bunten Dingen an dem Leſer vorübergeflogen, ſo entſcheidet man, das Gedicht ſei farbenprächtig; ein Koſtümfeſt bei bengaliſcher Beleuchtung!

Die Hauptſache in aller Lyrik bleibt jedoch immer die pſychologiſch berechnete Gemütsbewegung, deren Verfahrungsweiſen ſich ebenfalls beſonders bequem an Sterns Hervorbringungen ſtudieren laſſen.

Zur akademiſchen Korrektheit des echten Naturgedichts gehört es, daß erſtens einzelnes Reale gegeben und dann zweitens ein Schritt hinüber gethan werde zum allgemeinen, zu dem um uns und über uns waltenden Reich des Idealen: gewiſſermaßen die Nutzanwendung, die Deduktion aus den Bildern der Wirklichkeit. Je näher dem Intereſſe und Gefühl eines jeden, um ſo ergreifender iſt dieſer Hinweis. Deutlich ausgeſprochen zu werden braucht deswegen aber bekanntlich noch nicht dieſes Ausklingen in den Saiten des Herzens: des Lyrikers höchſte Leiſtung iſt eben, wie meiſt bei Goethe, das bloße Anregen der Seele zum Durchfühlen der höheren Idee, die ſelbſt unausgeſprochen bleibt. Denn erſt dabei wird der Leſer ſich einer divinatoriſchen Thätigkeit ſeines eigenen Geiſtes bewußt: er errät die kongenialen Schwingungen der

Dichterſeele, und daß ihm das gelungen iſt, erhebt ihn. Bei dieſem Prozeſſe erſcheint leicht der ſo erſchloſſene abſtraktere Gedanke als etwas Unſägliches, als etwas, das zu ſublim und heilig iſt, um von menſchlichen Lippen mit ſchlichten Worten geſagt zu werden; als etwas, das zu ſubtil und zart iſt, als daß die profanen Ausdrücke der Sprache es faſſen könnten: nur im Echo des Herzens lebt es. Am feinſten ſcheint es uns, wenn ein leiſer Ton dieſer Sphärenmuſik durch das ganze Gedicht mitklingt, am frappierendſten aber jedenfalls, wenn die Wirkung auf den Schluß verlegt wird, weil das dem wirklichen Verlauf der lyriſchen Stimmung wohl auch am eheſten entſpricht: der ſchwärmende Blick zieht dahin über die Erſcheinungen der Natur, wie ſie um ihn ausgebreitet ſind, und dann erfolgt — immer nach dem Schema von Goethes „Über allen Gipfeln iſt Ruh'" — die Heimkehr in die eigene Bruſt. — Die Emphaſe, die ſtärkſte Partie, mag mitunter erfolgreich wohin anders als an den Schluß geſetzt werden, den allgemeinſten Gedanken als Facit des Ganzen, iſt es ratſam, immer an die letzte Stelle zu plazieren.

Da jeder, der Verſe macht, längſt bemerkt hat, wie ſehr die Wirkung lyriſcher Ergüſſe von der Einhaltung obiger kleiner Regeln abhängt, ſo gehört es jetzt zur Mechanik der Poeterei, nicht aber zur ſog. „Wahrheit der Empfindung", den Schlußeffekt richtig zu formieren. Nämlich — um präziſer zu reden — entweder ſo, daß im Verlaufe der Dichtung zuerſt nur einzelne Bilder, Thatſächlichkeiten aufgeführt zu werden ſcheinen, und dann zuletzt, wie mit einem Blitzſtrahl das ganze vorhergegangene Gemälde beleuchtet, der Zuſammenhang der einzelnen Teile hergeſtellt wird und ſo mit einem

Male der Sinn des Ganzen herausſpringt. Solch ein Gedicht kann bisweilen auf ein einziges Wort aufgebaut ſein. Oder es iſt ſo, daß ſchon mit dem Fortſchritt der Dichtung die Obertöne erkennbar mitklingen, in allmählicher Steigerung anſchwellen, gleich als ob das Gären in der Bruſt des Dichters — und des mitfühlenden Leſers — von Stufe zu Stufe gewaltiger werde und zuletzt nicht wie im erſten Falle eine Überraſchung, ein elektriſcher Schlag erfolgt, ſondern in einem allſeitig vorbereiteten ſchönen allgemeinen Gedanken (wie bei Schillers „Idealen") die Wellen ſich wieder glätten.

Dieſe letztere Art von Naturgedichten richtig aufzubauen, gelingt viel ſchwerer, weil ſie den Jünger Apollos zwingt, von Anfang an und in jeder Strophe Gedanken zu haben und etwas Bedeutſames zu verkünden; ſie ſteht aber bei uns nicht ſo hoch im Preiſe, weil ſie die Nerven nicht ſo erſchüttert. Hingegen die erſte Methode bietet den wichtigen Vorzug, daß man in der Schilderung mancherlei Bilderchen, Lichtreflexe und Farbenklexe unterbringen kann, für die man ſonſt keine Verwendung hat; geſetzt, daß nur zuletzt ein großer Spruch erfolgt. Denn wenn es bei Stern, wie wir ſahen, zum Schluß heißt:

„Gottes lodernde Altäre
Rufen mich zum Nachtgebet,"

wer wagt dann in dieſem heiligen Augenblicke, beim Anlegen ſolchen hieratiſchen Ornats, zu forſchen, ob jeder vorhergehende Vers der Andacht richtig präludiert hat? Ja ſelbſt wenn, wie in der „Waldſchmiede" („Ausgewählte Gedichte" S. 256) die Schlußworte: „Und im Herzen da dehnt ſich ein Sehnen", durch nichts von allem, was vorausging, gerechtfertigt ſind und ebenſo gut jedem beliebigen anderen Landſchaftsbilde

hätten angehängt werden können, so fragt sich der nachsichtige Leser auch hier kaum, wo die Andeutung aufhört und das Nichtsbedeuten anfängt, sondern sagt: „Gott sei Dank, daß es sich wenigstens jetzt im Herzen dehnt! es wäre mühsam gewesen, auf das alles einen Vers zu machen, jetzt aber ist es entschieden stimmungsvoll!“

Eine Kalkulation der Gedichte auf den starken Eindruck, den die letzten Worte machen sollen, ist auch bei einem anderen baltischen Dichter der Gegenwart, bei Christoph Mickwitz, sehr hervorstechend. An ihm, besonders aber an Stern, der diese Vorschriften noch konsequenter einhält, läßt sich beobachten, wie empfehlenswert es ist, bei den großen Sentenzen, welche die Stimmung machen sollen und mit denen der Dichter sich jedesmal verabschiedet, einen der erhabensten Begriffe, ein Ziel unserer Sehnsucht, anzubringen, z. B. die Worte „ewig“ oder „unsterblich“ einfließen zu lassen. Da sich doch nicht alles citieren läßt, wollen wir zum Belege dafür nur aus den ersten neun von Sterns „Ausgewählten Gedichten“ die letzten Worte anführen:

Seite 2 O Ewigkeit, dein kalter Kuß!
Seite 4 Schaue euch, ewige Sterne, spielend im Wellentanz;
Doch wie so ferne, so ferne strahlt euer Glanz!
Seite 8 Und zurück in Ewigkeit.
Seite 11 Traumschön das Urbild der Unsterblichkeit.
Seite 13 Trage die duldende Seele ins Weltall!
Seite 14 Und taumeln in die Ewigkeit.
Seite 16 Wälzt sich die Welt im ew'gen Raum.
Seite 17 Haucht sein unsterbliches Werde.
Seite 19 Zur ewigen Ruhe geh'n u. s. w.

Unter neun Gedichten ist also nur eines, das nicht mit „ewig“ oder „unsterblich“ schließt. Ähnliche Resultate würde

eine Statistik auch bei den späteren Sammlungen Sternscher Gedichte liefern.

Häufig werden herrliche poetische Wirkungen zum Abschluß der Naturbetrachtung oder Reflexion durch das erzielt, was man in der Stilistik Prosopopöie nennt, also durch die Personifikation resp. Verkörperung entweder eines abstrakten Begriffes oder eines unbelebten Gegenstandes; etwa eines Gegenstandes, der vor kurzem im Verlaufe der Schilderung in seiner eigentlichen Bedeutung genannt worden ist und nun — durch die Metonymie — ein Doppeldasein gewinnt. Auch in diesem Verfahren erweist sich Stern als ein Meister und versteht es oft schon im ganzen Flusse des Gedichtes mit Feinheit und Geschick auf diesen Ausklang vorzubereiten. Nur die Lektüre zahlreicher Dichtungen könnte, was wir meinen, hinreichend erläutern; da wir den Dichter doch nicht so ausplündern dürfen, führen wir als Notbehelf einige Schlußverse an. Aus „Nebensonnen" S. 19:

Schwebend durch den fernen Raum,
Scheu auf weichen Sohlen,
Staunend hat sich mir der Traum
Tief ins Herz gestohlen.

Aus dem „Ersten Frühling" Seite 23:

Und über knisternden Meeressand
Streift hinter mir unverwandt
Als ein grauer, schleppender Seidenflor
Die Reue, daß ich mich selbst verlor.

Aus den „Ausgewählten Gedichten" Seite 64:

Klirrend springt das dunkle Thor
Von dem Blütenregen,
Und hinein im Jubelchor
Rauscht der Frühlingssegen.

Seite 169:

Ich ſchreite längs dem Wieſenſaum
In Tau und Sternenſchein;
Tief aus dem See ein holder Traum
Staunt mir ins Herz hinein.

Seite 29:

Weit, wie in Orgelklängen, ſchwimmt
Im Frührot mein Gedicht;
Denn wo der Geiſt die Saiten ſtimmt,
Da jauchzt das ew'ge Licht.

Jetzt entſteht vielleicht die Frage, ob das, was hier geſchah, auch zuläſſig iſt? Heißt das nicht zerpflücken, zerſtücken, aus dem Zuſammenhange reißen? Darf man an dem Herzen des gebenedeiten Sängers ſo unehrerbietige Sezierübungen anſtellen? — Abgeſehen davon nun, daß hierbei hauptſächlich der Geſchmack der Zeit eruiert werden ſoll, kommt es eben darauf an, ob die Schlußworte wirklich aus dem Vorhergehenden herausgewachſen, das Ganze aus einem Guſſe geſchaffen iſt, oder ob dieſe jedesmalige letzte captatio benevolentiae bisweilen und öfter mehr äußerlich wie eine Verzierung angeleimt iſt. In dieſem ſchlimmen Falle hätte der Dichter es ſich ſelbſt zuzuſchreiben, wenn das, was nicht organiſch verbunden war, von der Kritik gelöſt und „disjecta membra poetae" vor dem Publikum ausgebreitet worden. Er hatte dann vermutlich ſelbſt nicht ſcharf genug auf das Flüſtern des Genius gelauſcht, ſondern aus ſeinem Vorrat, aus dem Zettelkaſten mit der Vignette „Schlußeffekte" das Paſſende herausgeſucht.

Zugeſtanden wird ſo etwas ſelten, allein das Experiment der Rechenprobe, ob es einem Dichter paſſiert iſt, wäre möglich und beſtände darin: zuzuſehen, ob ſich wohl die Schlußeffekte von ungefähr bei zwei Gedichten vertauſchen laſſen. Z. B.

das Gedicht auf Seite 51 („Ausgewählte Gedichte") ſchließt mit den Worten:

Zur Seele ſpricht im Traumgeſicht
Der Heimat Klang;
Du Quellenlicht im Weltgedicht,
Dir gilt mein Sang!

Nun wäre es nicht ganz ſo hübſch, aber doch auch erträglich, wenn wir ſagten:

Zur Seele ſpricht im Traumgeſichte
Der Heimat wunderholder Sang;
Und auch der Sehnſucht leiſes Lallen
Es iſt im Weltgedicht ein Klang.

Hiermit haben wir jedoch den Schluß eines anderen Liedes an die Stelle geſetzt, nämlich von Seite 20 l. c., wo die letzten Worte lauten:

Und auch der Sehnſucht leiſes Lallen,
Es iſt ein Klang im Weltgedicht.

Solche Verwechſelungen der letzten Verſe laſſen ſich bei Stern leicht in Menge vornehmen, wenn man ſie nur dem verſchiedenen Rhythmus und Reim ein wenig anſchmiegt. Manchen Dichtungen läßt ſich auch ebenſo gut ein ganz anderes Ende geben. In dem „Sonntagmorgen am Zürichſee" (Ausgewählte Gedichte" S. 157) heißt es ſehr begeiſtert von der zweiten Heimat des Dichters:

. . . . . .

Goldne Sonne, Glockenklänge, zitternd auf dem blauen See,
Grünbelaubte Bergeshänge, Gärten tief im Blütenſchnee;
Weiße Segel auf der klaren, unergründlich tiefen Flut,
Fern die ew'gen wunderbaren Alpen in der Morgenglut: —
Alles habt ihr Schweizerſöhne, was ein Dichterherz begehrt, —
Wahrt nur eure beſte Schöne, haltet eure Freiheit wert!

und zum Schluß der ersten Hälfte des Liedes ist ebenfalls von Freiheit die Rede, aber ebenso willkürlich; daher wollen wir nicht untersuchen, ob es nötig war, daß unser junger Landsmann der alten Republik diese ernste Mahnung zurief, sondern statt des Appells an die Freiheit folgenden Schluß proponieren:

„Alles habt ihr Schweizersöhne, was ein Dichterherz begehrt, —
Dank, daß alles dieses Schöne ihr zur Heimat mir beschert!"

Oder etwa:

„Zu besingen all dies Schöne, bin ich bei euch eingekehrt."

Derartige Versuche, dem Dichter nachzuhelfen, wird mancher für ebenso überflüssig erklären, wie folgende Verse, mit denen ein Philosoph Goethes „Erlkönig" vervollständigen, gewissermaßen mit einem visum repertum versehen wollte:

Und als sie dann zu Hause gar
Nachsah'n, was dem Kinde geschehen war,
Da fand es sich, doch allzu spät,
Daß ihm der Hals war umgedreht.

Es ist aber doch nicht ganz dasselbe; denn der Umstand, daß solch ein willkürlich variabler Abschluß der Betrachtung sich bei Stern an nicht wenige Gedichte ansetzen läßt, weist auf eine Eigentümlichkeit des heutigen Geschmacks hin und kennzeichnet überhaupt das Kompositionsprinzip unserer Naturdichtung, nämlich das — auch auf dieses Gebiet ausgedehnte — durchaus moderne Prinzip der Arbeitsteilung: einen wichtigen Fortschritt der Technik. Etwas anderes ist es, die photographische Aufnahme des Landschaftsbildes vollziehen, und wieder etwas anderes, den zu beherzigenden Vers darunter setzen. Das eine Mal ist man mehr zur Malerei aufgelegt, das andere Mal zu Sentenzen. Weshalb sollen also nicht die Zeiten, die Stimmungen und zur Not die dichtenden Köpfe in beiden Fällen verschieden sein?

II.

Victor von Andrejanoff*) erinnert in seinen Dichtungen vielfach an seinen Zeitgenossen Moritz von Stern; auch seine besten Leistungen gehören der Naturdichtung und Erotik an; auch er bekennt sich in ihnen zu einem aufgeklärten Pantheismus; nur daß die Überzeugungen in seinen Poesieen eine bestimmtere Färbung gewonnen haben und sich dem Geiste der indischen Religionen nähern: einem Geiste, der offenbar durch die Beschäftigung mit der indischen Sprache dem Dichter heimisch geworden ist. Als Beleg möge folgende Stelle dienen („Ein Büchlein Lyrik" S. 73):

In den Millionen Sternen, die am Himmelszelte brennen,
Wie im kleinsten Wasserröpfchen lerne du dich selbst erkennen!
Aus dem gleichen Stoff gewoben ist, was ist, im Weltenall,
Und derselbe Geist durchzittert Menschenherz und Sonnenball.
Aus des Tieres stillem Auge winkt er dir unhörbar zu,
Flüstert aus des Waldes Wipfeln, aus der Quelle: „Das bist du!"
Diesen Geist, den ew'gen hehren, der den toten Stoff belebt,
Lern' als „Gott" begreifen, ehren, wo er immer wirkt und webt!

---

*) Victor von Andrejanoffs Werke:

1879 Dichtungen.
1880 Am Kaisersitz. Lokalsatire in Versen. (Pseudonym: Livonius.)
1880 Julian der Abtrünnige. Epische Dichtung.
1881 Dem Zar-Befreier, Requiem.
1882 Zum Licht! (Gedichte.)
1884 Elfenbrautfahrt, Märchen.
1884 Chopin, Sonette.
1886 Ein Büchlein Lyrik.
1887 Die Religion des Erbarmens, nebst Anhang von Gedichten.
1890 Neue Weisen. (Gedichte.)
1892 Beethoven, Dichtung von Wsewolod Tscheschichin, deutsch von Victor von Andrejanoff.
1893 Aus der Stadt und vom Strande. (Gedichte.)
1895 Weltgericht. Leipzig.
1896 Lettische Märchen. Opas post. (in Reklams Universalbibliothek) und anderes.

Wir verdanken ihm unter anderem eine freie, aber sehr geschmackvolle Übersetzung der kleinen indischen Spruchsammlung: „Der Hammer der Thorheit" (Mohamudgara).

Wenn aber in mancher Beziehung und besonders in dem äußeren Erfolge seiner Wirksamkeit Andrejanoff hinter Stern zurückgeblieben ist, so hat man dies gewiß nicht allein der ursprünglichen Beanlagung zuzuschreiben, sondern auch den verschiedenen Umgebungen, sozialen Einflüssen und Lebensschicksalen. Unsere nordische Heimat mit ihrem trüben Himmel, ihrer kargen Vegetation und ihrem rauhen Klima: wie wenig fordert sie dazu auf, in schwärmerischer Bewunderung die Herrlichkeit der Schöpfung zu besingen? Wie schwer ist es zu vermeiden, daß die Produkte langer Winternächte gleich Kellergewächsen einen bleichen Schimmer bekommen, daß die Laute in der Stille einer einförmigen Natur monoton klingen? Wie darf man erwarten, daß aus solchem Boden die drängende Fülle und Mannigfaltigkeit glücklicherer Zonen hervorsprießen?

„Maßen die Hindin keine Löwen säugt,
„Noch auch die Taube Falk und Adler zeugt,"
(Chè la damma non genera il leone,
Nè le colombe l'aquila o il falcone) würde Arioſto sagen.

Noch wichtiger und förderſamer ist wohl für das junge Talent das, was im eigentlichen Sinne Anregung genannt wird und was der Künstler der baltischen Provinzen kaum vom Hörensagen kennt. Die Menge der Fachgenossen, die den Schriftsteller dort „draußen" umgiebt, die ungezählten Brüder in — ja wie heißt der Gott der Tinte? — mit denen er dort bald in freundlichen, bald in feindlichen Kontakt gerät, gehören im ganzen genommen nicht gerade zu den „besten Kreisen". Es ist oft so etwa die Gesellschaft, die bei Gottfried Keller

(„Die mißbrauchten Liebesbriefe") den ſtrebſamen Victor Störteler ſo herzlich im Wirtshaus empfing, und die von einem ſo einſichtsvollen Kellner bedient wurde. Manchem ſoliden Anfänger mag in dieſen gemiſchten Regionen eigentümlich zu Mute werden, und er murmelt wohl reſigniert den Hexameter: furfure se miscens porcorum dentibus êstur; denn das iſt das kaudiniſche Joch, das der junge Litterat meiſtens paſſiert. Aber auch hierbei fehlt es nicht an Anregung; Talente und künftige Ritter vom Geiſte kommen gewiß auch in dieſer Geſellſchaft vor, und ſelbſt der Zank und Hader im Wettbewerbe wirkt belebend, übt Kritik, ſchärft den Blick für kleine Mängel, für die Anforderungen der öffentlichen Meinung und ſpornt den aufwärts ſtrebenden Dichter bei allem, worin er ſich verſucht, das Äußerſte zu leiſten, was ihm nur irgend möglich iſt; während es bei uns wohl kaum vorkommt, daß der Künſtler zu einem Gedankenaustauſch mit Seinesgleichen Gelegenheit hat und nur gerüchtweiſe im Publikum verlautet, dieſer oder jener „dichte". Eine gewiſſe verſchämte Sprödigkeit der Geſellſchaft übt außerdem unvermerkt einen Druck auf den Litteraten. Denn wo nicht jeder reden kann, wie ihm der Schnabel gewachſen iſt, kann auch nicht jeder ſchreiben, wie ihm die Feder läuft: der Redner, wenn er ſeine Sache verſteht, darf nicht über die Köpfe der Verſammlung hinweg reden, ſondern muß die Beſchaffenheit des Publikums, an das er ſich wendet, im Sinne behalten. Ebenſo, mag nun der Schriftſteller ſich davon Rechenſchaft ablegen oder nicht, er wird immer, wenn er überhaupt ſchreibt, um jemals gedruckt zu werden, von dem Gedanken an ſein Publikum beeinflußt; von dem Gedanken an das, was dieſes Publikum vertragen kann und wovon es verletzt wird. Auch dieſer ſtille Gedanke — oder ſollen wir ihn ein inſtinktives

Taktgefühl nennen — trägt dazu bei, den baltiſchen Künſtler in der Freiheit ſeines Wirkens zu beengen. Im Auslande dagegen mag wirklich jeder ſchreiben, wie ihm gutdünkt: er wird immer irgend ein Publikum finden, dem dieſe Koſt gerade ſchmackhaft ſcheint. Das iſt der Vorteil der Freiheit, der den Künſtler allerdings manchmal erröten läßt über das, was irgend einmal ſeiner Feder entfuhr, der ihn jedoch im allgemeinen nicht hindert, ſpäter mit gereiftem Geſchmacke unter den Gärungsprodukten ſeiner Jugend eine ſo geſchickte Auswahl zu treffen, wie z. B. Stern, als er in ſeinen „Ausgewählten Gedichten“ alle bisher erſchienenen wertvolleren Erzeugniſſe vereinigte.

Stellt man die Werke von Stern und Andrejanoff einmal nebeneinander, ſo kann man nicht umhin, die ganz praktiſche und daher anſtößige Seite des Litteratentums zu berühren: ſie öffnet uns erſt die Augen über das, was zum Erfolge nötig iſt. — Wie dürftig nehmen ſich nun neben der glänzenden Ausſtattung von Sterns zum Teil ſogar illuſtrierten Prachtbänden die beſcheidenen, ſchwindſüchtig dünnen Heftchen aus, in denen die inländiſchen Verleger Andrejanoffs Gedichte veröffentlicht haben! Nur das letzte (in Leipzig erſchienene) Werk Andrejanoffs, Das Weltgericht, hat in einem Umſchlag die Preſſe verlaſſen, der auf pyrotechniſche Wirkung berechnet ſcheint. Erſt im Auslande weiß der Verleger ſeines Amtes zu walten und den allmächtigen Hebel der Reklame anzuſetzen; dort ſchickt man beim Erſcheinen der Schrift Hunderte und aber Hunderte von Freiexemplaren an Zeitungen, Zeitſchriften und Kritiker, ja man ſchickt ihnen ſelbſt Bettelbriefe ins Haus, damit ſie ſich nur „äußern“. Wie gut ſich Sterns Verleger darauf verſtehen, die Lärmtrommel zu rühren, iſt daraus zu ſehen,

daß fast jedem Bande seiner Werke ein dickes Konvolut von panegyrischen Besprechungen seiner Erzeugnisse angeheftet ist, wie sie in verschiedenen Journalen erschienen und von dort abgedruckt worden sind. Ja, sogar an den Verfasser gerichtete Privatbriefe schmeichelhaften Inhalts werden dort veröffentlicht. Wie peinlich muß unserem jungen Landsmann dies marktschreierische Gebaren der Verleger sein; denn der Balte ist doch von anderem Schrot und Korn und ehrt die altlivländische Devise: Nec quid temere, nec quid timide. — Doppelt peinlich muß ihn das berühren, da einige seiner Schriften in einem Verlage erschienen sind, welcher sich „Sterns litterarisches Bulletin der Schweiz" nennt, so daß der Unkundige zu dem Gedanken verführt werden könnte, der Dichter sei selbst sein Verleger und Herold gewesen.

Alle diese Vorteile hat Andrejanoff entbehren müssen; und einzusehen, was ihm damit entgangen, wäre, glaube ich, richtiger gewesen, als, wie er es that, über die Teilnahmlosigkeit des baltischen Publikums zu klagen. (Siehe das Vorwort zu seinen Gedichten: „Neue Weisen" und „Aus der Stadt und vom Strande".) In jedem Falle wird das baltische Publikum ihm ein dankbares Andenken dafür bewahren, daß er sich durch die Mißgunst der Verhältnisse nicht hat entmutigen und davon abhalten lassen, an der Ausbildung seiner dichterischen Eigenart zu arbeiten und die Heimat mit den zarten und anmutigen Schöpfungen seiner Muse zu erfreuen. Zartheit und Anmut läßt sich freilich nicht von allem rühmen, was Andrejanoff geschrieben hat. So sehr auch bei der gediegenen Bildung und dem hohen Fluge der Gedanken, die unsern Dichter kennzeichnen, seine Neigung zur Reflexionspoesie Anerkennung verdient, so kommt es uns doch vor, als ob sie keine ganz reifen

Produkte aufzuweiſen hätte, als ob ſeine Phantaſie hierzu noch nicht ganz flügge geweſen wäre, als ob es ihm nicht gelungen wäre, ſeine Ideen ſo ſpielend leicht wie Stern anſchaulich (d. h. ſinnlich und lebendig) zu geſtalten. Zum Teil mag dies daran liegen, daß Andrejanoffs Probleme mitunter tiefer ſind. Wir geben als Probe („Aus der Stadt und vom Strande" S. 18) eine Stelle aus einem längeren Gedicht:

Ich glaube nicht an ſolche Utopie,
Wenn ich ſie auch bewundern kann und lieben.
Mir ſagt der Sterne ew'ge Harmonie
Von klug und ſtark beherrſchten Einzeltrieben.
Der Sirius wird zum Orion nie,
Was er einſt war, das iſt er ſtets geblieben.
Groß iſt's und echt, das Ich ſich zu erhalten
Im Kampf mit allen kosmiſchen Gewalten!

Doch ſchön iſt's, Ruh' nach ſolchem Kampf erſehnend,
Ins Holde du, ins All hinabzutauchen,
Sich Eins mit Sonne, Mond und Sternen wähnend,
Im Äther ſeine Seele auszuhauchen!
Die Sternenpfade, grenzenlos ſich dehnend,
Bis ſie gleich Wölkchen Dampfs verwehn, verrauchen,
Sind Runenſchrift von meinem Doppelweſen:
„Allſein und Ichſein" ſteht darin zu leſen. . . .

Als durchgehender Zug, welcher Andrejanoffs Dichtungen charakteriſiert, tritt eine Neigung zur Weltflucht hervor, oder — noch mehr — eine unwillige Abkehr von dem irdiſch menſchlichen Treiben in der Geſtalt, wie es thatſächlich beſchaffen oder dem Verfaſſer bekannt geworden iſt. Es iſt, als ob zwiſchen dem Geiſte, aus dem dieſe Lieder geboren ſind und jeder ſinnlichen Wirklichkeit als Kulturprodukt ein unverſöhnlicher Zwieſpalt eingeriſſen wäre, der es dem Dichter auf vielen Gebieten unmöglich macht, aus dem bunten und oft trüben Gewirr der

Erſcheinungen unſerer Bildungswelt das Unvergängliche ſiegreich herauszuheben und den unreinen irdiſchen Stoff zu wertvollen Symbolen eines unſichtbaren höheren Seins zu verklären. Eine ähnliche Stellung zum Leben kam zuweilen bei den Anhängern der ſogenannten romantiſchen Schule vor; ſo ſchreibt Karl Immermann in dem Vorſpiel zu ſeinem „Triſtan und Iſolde“:

Die Welt, die draußen ſich vermißt,
Gehört nicht eigen mir, das wißt.
Ich laſſe die da draußen ſchalten,
Läßt ſie die meine mich behalten;
Die draußen führt ein laut Geſchrei
Und regt viel tauſend Arm' und Hände;
Mit Dichten, Trachten, Schelmerei
Beginnt ſie ſtets, bringt's nie zu Ende,
Indes, vollendet im Gemüt
Vom Urbeginn, die andre blüht!

Die Wunderroſ' im Wunderthale,
Geküßt vom erſten Sonnenſtrahle! — . . .

Dieſe Stimmung ſcheint jedoch bei den Romantikern eher zu dichteriſchen Zwecken künſtlich erzielt und ſomit nur zeitweilig angenommen, als im Naturell begründet zu ſein.

Gewiß nicht alle Gebiete verſchließt dem Dichter dieſe Weltentfremdung, aber doch ſehr viele; denn ſo oft uns auch Andrejanoff, gleichſam ſich ſelbſt ermannend, verſichert: er flüchte aus der irdiſchen Gemeinheit und vor der „blöden Menge“ in das beſeligende Reich der Formen, Farben, Düfte und holden Klänge, in das Reich der Schönheit und finde dort ſein Glück; ſo darf man doch nie vergeſſen, daß von Kunſt nur ſo lange die Rede ſein darf, als wir uns auf dem Boden der Sinnlichkeit befinden und mit klammernden Organen

an ihm halten. Wenn nicht der Künstler mit Luſt und Liebe zuerſt bei dieſer Sinnenwelt verweilt hat, ſich in ſie zu verſenken und ſie auszukoſten verſteht; ſo kann die höhere Deutung dem poetiſch Geſchauten gar nicht entnommen werden. Es genügt alſo nicht, in ein imaginäres Reich der ſchönen Formen, wie in ein außerweltliches Territorium ſich zurückzuziehen, um dort — ja an welchem Material? — in freiem, künſtleriſchem Schaffen zu ſchwelgen. Nein, da alle Formen nur als human verſtändliche Sinnbilder ſchön werden, verläuft ſich unſere Betrachtung in die Frage, welche Gebiete, oder wie man früher zu ſagen pflegte „Provinzen", auch dann noch dem Dichter als Spielplatz ſeiner Phantaſie, ja als fruchtbares Feld ſeiner Thätigkeit offen ſtehen, wenn er aus innerer Averſion gegen irdiſches Treiben für das intelligente Menſchenleben, das ihn umgiebt, nur barſche Proteſte findet und ſich folglich auch nicht darin gefallen wird, in den Erſcheinungen der unbeſeelten Natur Vorbilder einer ihm widerwärtigen Kulturwelt zu ſuchen? — Daß ſein Reich „nicht von dieſer Welt" iſt, ſagt Andrejanoff ausdrücklich auf Seite 41 der Gedichte „Aus der Stadt und vom Strande"; ähnlich iſt der Sinn des Liedes („Neue Weiſen" S. 14):

Hinter Nebeln weiß, hinter Wolken grau
Liegt die Heimat, die Heimat mein;
Hier wehen die Winde ſo rauh, ſo rauh,
Dort leuchtet der Sonnenſchein . . . . . .

Das erinnert an das bekannte Gedicht „Eldorado" von E. A. Poe, einem Künſtler, der bekanntlich arg mit dem Leben zerfallen war, bei dem man aber ſonſt wohl vergebens nach Analogieen mit Andrejanoff ſuchen wird. „Eldorado" ſchließt mit den Worten:

„Over the Mountains of the Moon,
„Down the Valley of the Shadow,
„Ride, boldly ride“,
The shade replied, —
„If you seek for Eldorado!“

Dies also scheint ein Hauptunterschied zwischen Stern und Andrejanoff zu sein: daß Stern in der Naturdichtung und Gedankenlyrik beliebige Tonarten anzuschlagen befähigt ist, daß er, in allen Sätteln gerecht und in allen Wässern gewaschen, keiner Stimmung und keinem Pathos sich unzugänglich zeigt, aus welchem mit einiger Geschicklichkeit für den Geschmack der heutigen Leserwelt etwas gemacht werden kann; daß dagegen die Poesie Andrejanoffs stark von Antipathieen beeinflußt wird, durch jede Berührung mit dem realen Leben leidet und erst in einer Art weltfremder Einsamkeit sich wohlfühlt und mit Kraft und Würde entfaltet. — Um auf die oben angeregte Frage zurückzukommen, so lassen sich, wofern wir uns in diesen Beobachtungen nicht täuschen, weitere Schlüsse ziehen, über die Grenzen, innerhalb deren Andrejanoffs poetische Werke auch noch bei der Nachwelt und außerhalb seiner Heimat sympathischen Anklang, ja selbst Bewunderung erwecken werden. Über ihm nicht kongeniale Themata hat er ja auch eine Menge Dichtungen hinterlassen. Das ist erklärlich. Denn hieße es nicht von der Selbsterkenntnis des Künstlers zu viel erwarten, wenn man meint, er werde nur das unternehmen, wofür er glücklich beanlagt ist? Gerade die Widerspenstigkeit des ihm nicht geistverwandten Stoffes mag bisweilen einen neuen Antrieb abgeben, es immer wieder mit ihm zu versuchen.

Wirklich blieben unserem Dichter auch nur einige Themata

übrig, wo er dem verhaßten Treiben der Welt leicht aus dem Wege zu gehen vermochte. Durchaus nicht das ganze Gebiet der Naturpoeſie und Landſchaftsdichtung bildet eine ſolche freie Domäne: nur eine Natur, welcher der Menſch immer ehrfürchtig fern bleibt, oder die — in eine ideale Region entrückt, nicht ohne Weiteres Sinnbilder für die Regungen der vulgären Menſchlichkeit darbietet, nur die Natur in ihren flüchtigſten Phänomenen iſt ihm genügend ätheriſch und menſchenunähnlich. Daher iſt es wohl nicht zufällig, daß er die ihm eigene Meiſterſchaft vorzüglich da offenbart, wo er den Wind beſingt. Wir citieren den Anfang des Gedichtes „Süd-Weſt“ („Neue Weiſen“ S. 20):

Der Weſtwind.

Auf dem Schnee der Kordilleren geſtern Abend noch ich ruhte,
Badend in der Tropenſonne duftgetränktem Purpurblute,
Hauchend kühlen Lebensodem in das blütenreiche, wilde,
Amazonenſtrombeſpülte braſilianiſche Gefilde.
Aber als die Nacht vom Himmel ſtieg auf Mondenſtrahlenſproſſen,
Sprang ich auf und kam, auf Blitzen reitend, in das Thal geſchoſſen;
Mit der Sturmesgeißel trieb ich vor mir her die Wetterwolke,
Freude bringend Meer und Erde, Schreck dem armen Menſchenvolke,
Über Städt' und Dörfer ſauſend auf dem Roß, dem flammenhellen,
Bis ich niedertauchte brauſend in des Ozeanes Wellen.
Schmeichelnd hier mit leiſem Finger ſtrählte ich der Wogen Locken,
Kränzte mein Gewand mit ihres weißen Schaumes Silberflocken,
Wiegte mich in ſel'gen Träumen auf den blauen Spiegelfluten,
Drin gleich lang verſunknen Inſeln, Mond und Sterne ſchweigend ruhten.

Mit des Mondes erstem Strahle aber stieg ich aus den Wogen,
Kam im goldnen Wolkenmantel über Berg und Thal gezogen,
Schwang mein nebelschleierteilend Schwert, das unsichtbare scharfe,
Schlug mit starker Hand die Saiten auf des Waldes Riesenharfe.

Der Südwind.

Aus den stillen Höhlen an des Atlas Hang,
Wo die Blumenwildnis nie ein andrer Klang
Als der Quellen Rieseln, als der Vöglein Lied
Und des Echos Seufzen wehmutvoll durchzieht;
Wo der Wüstendämon ruht von seinem Flug
Träumend unter Palmen neuen Siegeszug,
Und auf Bergeshöhen Fee Morgana baut
Ihre Wolkenschlösser, sonnenglanzbetaut, —
Über's totenstille rote Wüstenmeer
Kam von leisen Flügeln ich getragen her:
Bringe Licht und Wärme, bringe Klang und Duft,
Schweb' wie Odem Gottes in der Sommerluft.

Beide.

All' deine Schönheit mir liebend geselle,
Laß uns vereinigt schweben im Tanz,
Trinken aus unerschöpflicher Quelle
Bläue des Himmels und sonnige Helle,
Sind's auch nur Schatten von südlichem Glanz! . . . . .

Die Dichtung „Herbst" („Aus der Stadt und vom Strande" S. 46) gehört ebenfalls in diese Kategorie.

Ein anderes Refugium für den weltflüchtigen Dichter, wo die Verbindung mit der gemeinen Wirklichkeit gründlich abgebrochen ist, bietet die Region des Mythus und Märchens. Doch selbst hier muß für Andrejanoff alles ausgeschlossen werden, was zu große Menschenähnlichkeit hat, alles, was zu deutlich die Schranken verrät, in denen unsere Einbildungskraft sich zu bewegen gezwungen ist; den leidigen Umstand

nämlich, daß der Menſch auch in den Träumen ſeiner Phantaſie nur nach ſeinem Ebenbilde zu ſchaffen vermag. Das gewöhnliche Haus- und Volksmärchen hat ſchon ſo viel vom natürlichen Leben und ſo wenig von der Geiſterwelt an ſich, daß nur der Poet es wird behandeln können, welcher die gute Laune des Epikers mitbringt, dem wirklichen Leben nicht ſeine Exiſtenzberechtigung abſtreitet und mit Behaglichkeit ſich dazu herabläßt, vom Hippogryphen zu ſteigen und auf einige Zeit den alten ſündigen Adam wieder anzuziehen. Außerdem gehört zu einer längeren Geſchichte die Gabe des Erzählens; und dieſe fehlt unſeren beiden Dichtern.

Wie ſich hiernach erwarten läßt, hat Andrejanoff nur ſolche märchenhafte und mythiſche Stoffe anſprechend dargeſtellt, die ganz in der duftigen Zauberſphäre der Elfen, Gnomen, Nixen und Feen ſich abſpielen; z. B. in der Sammlung „Ein Büchlein Lyrik", Seite 9 „Die Elfenhöh", Seite 42 „Die Waldfrau", Seite 57 „Der Gnomenfürſt" und in den „Neuen Weiſen" Seite 49 „Das Märchen". Unter den griechiſchen Mythen hat Andrejanoff nur die zarteſten, gewiſſermaßen dem Geiſterreich am nächſten verwandten, „Die Geburt der Liebe" und die ſchon ſo oft behandelte Sage von Endymion ſinnreich und graziös wiedergegeben.

Schließlich bleibt es einem Dichter von Andrejanoffs Neigungen auch noch unverwehrt, die Liebe zu feiern, doch natürlich in ganz anderem Sinne, als Stern es gethan hat. Nur die Venus Urania, die Himmelstochter, die den Menſchen geſandt iſt zur Vermittelung der höchſten Lebensgefühle, iſt rein und hehr genug, um in der Dichterbruſt keine Diſſonanzen hervorzurufen. Welch ſchlichte und großartige Accorde er dort findet, wo er den Kultus der Natur mit dem der pla-

toniſchen Liebe vereinigt, davon ſei uns geſtattet, zwei Proben zu geben („Ein Büchlein Lyrik" S. 45):

Willſt an meiner Seite du zum Walde gehn
Und der grünen Weite holde Wunder ſehn?
Komm, ich weiß ein Plätzchen, ſchattig, ſtill und kühl,
Ruhe dort, mein Schätzchen, auf dem Raſenpfühl!
Erdenſtaub und Lärmen dringt dort nicht hinein,
Nur die Bienen ſchwärmen ſtill im Sonnenſchein . . . . . .
Hoch im Tannenbaume ſcheint ein Vögelein
Aus dem Mittagstraume aufgeſchreckt zu ſein;
Leis beginnt's zu ſingen, doch verſtummt es bald:
Stimme lähmt und Schwingen Sonnenglutgewalt.
Wir auch wollen ſchweigend, erdenabgewandt,
Wang' an Wange neigend, ruhen Hand in Hand,
Wie zwei Waldesgeiſter, ſchuldlos, fromm und rein,
Die der große Meiſter hieß verbunden ſein.

„Neue Weiſen" S. 11:

Wir ſaßen unter blühenden Syringen ſtill beglückt,
Dem Sonnenſtrahl, dem glühenden, durch dichtes Laub entrückt,
Wir hörten zu dem rauſchenden Geplätſcher der Fontäne
Und lockten leiſ' die lauſchenden, gefiederſtolzen Schwäne.
Wie dufteten ſo wonnereich die Veilchen unter uns!
Wie wölbte ſich ſo ſonnenreich der Himmel über uns!
In meine Arme ſchmiegteſt du den Leib, den blumenſchlanken,
Und leiſ' dein Köpfchen wiegteſt du in ſeligen Gedanken.
Wir ſprachen nichts, — wir ſehnten uns nach Blick und Herzſchlag nur:
Wir wünſchten nichts, wir wähnten uns auf ferner Märchenflur.
Und hell wie Maitau feuchtete ein Thränlein deine Wange
Und ſchimmerte und leuchtete darauf noch lange, lange.
So muß die ſelbſtentſagende, die wahre Liebe ſein,
Die jauchzende, die klagende im Hoffnungsmorgenſchein,
Die wundergleich geboren wird, des Herzensfrühlings Heiland,
Im Lebensmeer verloren wird, gleich fernem Sonneneiland! . . .

Außerdem sind noch als wertvolle Liebesgedichte hervorzuheben aus dem „Büchlein Lyrik“ Seite 3 „Liebesfeier“, Seite 4 „Serenade“ und Seite 6 „Barcarole“.

Hiermit ist, glaube ich, der Kreis dessen erschöpft, was Andrejanoffs starke Seite ausmacht: Natur, Märchen, Sage und Liebe, alles muß dem irdischen Gewühl um eine beträchtliche Distance entrückt sein, ehe es unsern Dichter locken soll. Ohne die gefährliche Eisregion des Abstrakten zu streifen, führt er uns in einem Eden umher, das für bessere Menschen, als die jetzigen bestimmt ist. Gerade diese Enge seines Horizonts, die einen Teil der Leser vielleicht verdrießen mag, giebt seinen Werken für andere einen specifischen Reiz: es ist der Reiz der Spannung, zuzusehen, wie weit die Kraft, die ganz nach einer Seite hin sich konzentriert, es wohl bringen mag. Warum sollte nicht auch die Einseitigkeit in irgend welcher Hinsicht anziehend sein! Es wäre möglich, daß dabei sogar eine neue Gattung von Poesie entstände. Hat nicht die Natur in der Entwicklung der Arten außer den Variationen auch höhere Typen durch einseitige Übertreibung einzelner Organe zustande gebracht! — Die religiöse Malerei war im Mittelalter auch sehr einseitig: jahrhundertelang haben unter dem Zwange der Tradition die besten Künstler Italiens immer wieder die Madonna in denselben wenigen Situationen, Gewändern, mit fast demselben Gesichtsausdruck gemalt, bis endlich Raphael Sanzio nach zahllosen Vorstudien in den beiden berühmten Madonnenbildern der Nachwelt die reife Frucht der Jahrhunderte bot. Großartig muß man auch die Einseitigkeit der Passion nennen, mit der Hafis, Dschami und andere persische Dichter ihr Leben lang den Wein, die Schenken resp. Schenkinnen besungen haben; obgleich die Geduld

dabei auf eine harte Probe gestellt wird, ist es ein staunenswertes Schauspiel, welch eine Menge von Variationen innerhalb der knappsten Schranken das Schöne noch zuläßt. Diese Beispiele mögen ein Hinweis darauf sein, wie stark die Einseitigkeit macht und wie solch ein Steckenpferd auf jedem Gebiete artistischer Leidenschaften um der Eigentümlichkeit der Leistungen willen zu einer höchst interessanten Erscheinung werden kann.

Trotz des deutlich hervortretenden Gegensatzes haben unsere beiden Dichter gewiß so viel Ähnlichkeit miteinander, daß nach dem Eindruck, den der Leser empfängt, manches von Andrejanoffs Gedichten ebenso gut hätte von Stern geschrieben sein können und umgekehrt. Auch der Einfluß, den der Philosoph Nietzsche auf sie gehabt hat, springt bei beiden Dichtern gleich sehr in die Augen. Andrejanoff hat noch kurz vor seinem Tode in der „Kritik" eine Gedankendichtung „Friedrich Nietzsche" veröffentlicht, und in seinem letzten größeren Werke „Weltgericht" zählt er Nietzsche zu den wenigen seltenen Geistern, die als Berater an dem „Jüngsten Gericht" mitwirken (S. 27):

Der milde Nazarener neben Goethe
Und Buddha neben dem gewalt'gen Schöpfer
Der neunten Symphonie; der „Morgenröthe",
Des „Zarathustra" siegesfroher Meister,
Dem Zerdusht der Geschichte Seit' an Seite,
Und Avons Schwan, der Bänd'ger aller Geister.

Also eine Kanonisierung des Philosophen noch vor dem Tode.

Auch der Hang, die Natur zu besingen, der Wohllaut der Sprache und die reiche, fast immer edel gewählte Bildlichkeit des Ausdrucks ist beiden Dichtern gemeinsam, und

was ſie endlich unterſcheidet, iſt auch in formaler Beziehung teilweiſe auf die erwähnten äußeren Verhältniſſe zurückzuführen; darauf, daß der Dichter in der baltiſchen Heimat nicht immer dem beſchleunigten Tempo des europäiſchen Kulturfortſchritts hat folgen mögen; daß er es noch nicht zu dem durchgehend klaren Bewußtſein gebracht hat, auf den Rumpf eines jeden Gedichtes gehöre der Schlußeffekt, wie der Punkt auf das i (den die Griechen ja auch noch nicht kannten), daß er ſich von dem Uſus der früheren Generationen, in längeren, mehrgliedrigen Sätzen zu ſprechen, noch nicht losmacht; kurz, daß er in einigen Hinſichten ſich noch im Banne der Vergangenheit befindet.

Den Anhängern des älteren Geſchmacks wird es freilich ſchwer fallen, ſich darein zu fügen, daß die ganz kurzen Sätze nur eine Vervollkommnung des poetiſchen Stiles bedeuten; denn ob man die Sprache von dem einfachſten Geſichtspunkte — von dem der Logik — betrachtet oder von dem kunſtmäßigen, d. h. dem der Grammatik, immer bleibt es wahr, daß oft die natürliche Gedankenbewegung ſelbſt gar nicht ſo einfach verläuft, um in dem primitiven Satz oder Urteil ausgeſprochen zu werden. Nur wo gar keine Gedankenbewegung, ſondern bloß Gefühlsbewegung ſtattfindet, mag es heißen: je einfacher um ſo beſſer; und auch Interjektionen werden mitunter den Schrei der Natur trefflich verdolmetſchen. Sonſt aber ſind längere Perioden und ein ſyntaktiſch künſtlich gefügter Satzbau mehr als willkürliche Erfindung müſſiger Köpfe oder eine infernale Veranſtaltung, um Sekundaner zu plagen: auch in der gebundenen Rede wird nach den kurzen, ruckweiſe hervorgeſtoßenen, dem Naturlaut näher ſtehenden Kundgebungen wohlthuend eine Satzform

höherer Ordnung empfunden werden, die in dem phonetiſchen und ſtofflichen Gleichgewicht und Ebenmaß ihrer Teile den Atemzügen des in ihr waltenden Geiſtes entſpricht.

Leiſtet von dieſem Standpunkte aus Andrejanoff mehr in Hinſicht der Grammatik, ſo iſt Sterns ſtarke Seite wiederum die Beherrſchung des Wörterbuchs: eben die Fülle der ſpecifiſch abgetönten Konkreta, beſonders der ſinnlich inhaltsvollen Verba, die ihm wie wenigen zur Verfügung ſtehen. Freilich iſt es fraglich, ob bei der Deutlichkeit dieſes Strebens Sterns Rede immer ungeſucht klingt. („Nebenſonnen" S. 41: „Wolfsmilch, Münz und Nieswurz hauchen ſchwere Düfte durch das Feld". War es ein Feld oder eine Apotheke?) — Nichtsdeſtoweniger iſt es für den Poeten von unſchätzbarem Wert, ſtets klar ſich bewußt zu bleiben, daß ſtatt „Bäume", „Blumen" und „Vögel" im allgemeinen zu beſingen — als ob das Auge die einzelnen nicht unterſcheiden könne — lieber gleich das, was wirklich geſehen und gehört wird, das genus proximum zu nennen iſt, und daß auch unter den Arten diejenigen, die ſchon ſehr oft haben herhalten müſſen, z. B. die Roſe und die Nachtigall, nur ausnahmsweiſe dürfen inkommodiert werden.

Die oben citierten Gedichte bieten ein Beiſpiel dafür, mit welchem Geſchick Andrejanoff den dreiſilbigen Reim anwendet. Dieſer Reim kommt bei ihm öfter vor. Angeregt hat ihn vielleicht hierzu die Beſchäftigung mit der ruſſiſchen Litteratur, der wir mehrere vollendete Überſetzungen aus ſeiner Feder verdanken, z. B. des „Beethoven" von Wſewolod Tſcheſchichin; ein würdiges Seitenſtück zu Puſchkins Dialog „Mozart und Salieri", behandelt dieſe Dichtung das tragiſche Geſchick des großen Wiener Komponiſten. — Aber die Reimform, welche

ſich im Ruſſiſchen mühelos ergiebt, erfordert im Deutſchen eine beſondere Kunſtfertigkeit; denn ein Blick auf den Bau der ruſſiſchen Sprache lehrt, daß bei den vielen zweiſilbigen Flexionsendungen der Verba und Nomina nur noch die vorausgehende betonte Stammſilbe in zwei Wörtern gleichen Auslaut zu haben braucht, um einen dreiſilbigen Reim zu liefern, während im Deutſchen bloß einige Kaſus der Participien und des Komparativs der Adjektiva zweiſilbig enden.

Das Verweilen bei dem Reim, einem ſo äußerlichen Zierat der gebundenen Rede, mag manchem überhaupt kleinlich vorkommen. Allein es iſt auch weniger die Silbenzahl der Reime, noch weniger ihre ſog. Reinheit — die übrigens von Andrejanoff ſelten verletzt wird —, was an den Verſen angenehm auffällt, ſondern der Reichtum der Auswahl, der volle Klang und am meiſten die paſſende Zuſammenſtellung. Wie in der Kopulierung der Dinge mit gewiſſen ihnen gewohnheitsmäßig angehängten Epithetis ſelten etwas Neues produziert, aber *das*, was die Sprache einmal bietet, ſo lange nachgeſprochen wird, bis die und die Subſtantiva mit beſtimmten Adjektivis für die meiſten Menſchen auch in der Vorſtellung verwachſen ſind und man ſo zu denken anfängt, weil man immer *ſo* hat ſprechen hören; ſo oder ähnlich geht es auch mit vielen ſich beſonders häufig aufdrängenden Reimen: der zufällige Umſtand, daß mehrere Wörter ſich reimen, ſetzt ſie in der Poeſie unzähligemal zu einander in nahe Beziehung, bis man zuletzt nicht nur bei der Nennung des einen Wortes inſtinktiv als Echo eines der anderen erwartet, ſondern auch die Vorſtellungen, denen ſie entſprechen, bald als einander verwandt, bald als paarweiſe Gegenſätze zuſammengeraten. Das ſind die Ideenaſſocia-

tionen, die durch den Reim zustande kommen und in jeder Sprache auf besondere Weise den Charakter der schönen Litteratur beeinflussen. Oder ist es zu viel gesagt, wenn wir meinen, daß die ganze deutsche Lyrik decenter wäre, wenn sich nicht der Reim „Weib", „Leib" immer wieder so verlockend anböte? Durch die Poesie hindurch wirkt das sogar auf die Vorstellungen des täglichen Lebens. Jetzt ist man ja im ganzen nüchtern; aber früher — wage ich zu behaupten — wäre nicht nur die Lyrik der Deutschen, sondern auch manche leibhaftigen Jünglinge und Jungfrauen weniger sentimental gewesen, wenn nicht das „Sehnen" und „Wähnen" sich so leicht im Reim zu „Thränen" verwässert hätte. — Man liest in sonst ganz sachgemäßen Berichten, die Lagune in Venedig sei von Farbe braun. Das ist einfach unrichtig und nur darauf zurückzuführen, daß unzählige venezianische Sonette ohne den Reim „laguna", „bruna", „luna" gar nicht hätten bestehen können und im Laufe der Zeit die Vorstellungen der Menschen korrumpiert haben. Sollen wir noch die falschen Auffassungen der Liebe korrigieren, welche der Reim „amore", „cuore", „dolore" verschuldet hat? — Schon das bisher Gesagte genügt, um daran zu erinnern, welche Herrschaft der Dichter durch das klingende Spiel des Reimes auf den Leser ausübt.

Zweierlei ist es, was man an diesem Aufsatz vermissen kann: erstens sind die zahlreichen Verse polemischen oder — wenn man will — satirischen Inhalts, mit denen unsere beiden Dichter ihr Publikum beschenkt haben, unberücksichtigt geblieben; und zweitens ist das, was am ehesten gerade aus solchen Poesieen erschlossen zu werden pflegt und die eigentliche Lebensader der Kritik bildet, weggelassen worden; nämlich der Zusammenhang zwischen dem Künstler und seinem Werk,

zwiſchen Leben und Dichten, die Einheit des Kopfes und des Herzens. Sind denn die Gedichte fertig geſchrieben vom Himmel gefallen und geſtatten ſie keine Rückſchlüſſe auf die Verfaſſer als Menſchen? — Da beide Verſäumniſſe zuſammenhängen, ſo wollen wir verſuchen, ſie in einer Erörterung nachzuholen.

Betrachtet man die Art und Weiſe, wie Dichter, neue ſowohl als alte, gewöhnlich beſprochen werden, ſo findet man oft an ihnen gerühmt: den Patriotismus, der ſie beſeelt, ihre Wahrhaftigkeit, die hohe Geſinnung, die ihre Werke atmen, die ſittliche Würde, mit der ſie an ihrem Dichterberuf hängen. Man geht alſo von den Schriften, die der Dichter uns ſchwarz auf weiß überliefert hat, auf ſeinen innerſten Seelenkern zurück, d. h. auf ſeine Perſönlichkeit. Anerkennend, wie wir ſind, für die gute Abſicht, in der das geſchieht, müſſen wir doch fragen, wer den Referenten erlaubt, den Mund ſo voll zu nehmen? „Der Dichter ſelbſt," wird man antworten; aber das iſt gerade für dieſe Frage eine unzuſtändige Inſtanz.

Die Welt der Leſer ſehnt ſich gewiß danach, ihre Kenntnis von den Werken durch Nachrichten über die Perſon des Schriftſtellers zu vervollſtändigen; dieſe Ergänzung bringt hin und wieder wirklich über manche Punkte intereſſante Aufklärungen; und irgend einmal muß doch ſchließlich der Moment kommen, wo ein Urteil über die Perſon deſſen geſtattet iſt, der durch ſeine Werke der ganzen Nation angehört. Das iſt alles zuzugeben; nur ſcheint es, als ob hier das Sprichwort: „de mortuis nil nisi bene" faſt umgekehrt werden müſſe: erſt die längſt Verſtorbenen ſind gewiſſermaßen nicht mehr unſeresgleichen; erſt ſie befinden ſich an einem ſolchen Orte, daß die Blicke der Lebenden mit unparteiiſcher Gelaſſenheit auf ihrem

Wandel verweilen mögen, und daß wir uns daher auch über ihre Perſon eine Meinung bilden können. Was die Lebenden und die, welche noch vor kurzem unter uns gewandelt haben, betrifft, ſo iſt jede einzelne ihrer Thaten — und die Gedichte ſind auch Thaten — unſerer Beurteilung bloßgeſtellt; aus der Geſamtheit ihrer Leiſtungen darf die Beſchaffenheit des Talents als deren präſumierte Einheit gefolgert werden; aber über Wert oder Unwert der Perſon, des eigentlichen „ich", abzuurteilen, haben wir kein Recht. In dem einen Sinne pflegt dieſer Grundſatz allgemein zugegeben zu werden: nämlich wenn es ſich um Angriffe auf die Perſon des Dichters handelt. Das iſt verſtändlich, denn ſolche Unternehmungen pflegen nicht ungefährlich zu ſein. Der Litterat, immer auf dem Quivive, immer bereit, mit der ätzenden Lauge ſeiner Tinte dreinzufahren, ſteht da mit der eingetunkten Feder: der unedelſten Waffe, die je einen Menſchen verwundet hat. — Jedoch in dem anderen Falle, wenn von den Gedichten auf löbliche Charaktereigenſchaften des Poeten zurückgeſchloſſen wird, auf Vaterlandsliebe, aufrichtige Begeiſterung, Gerechtigkeit und wer weiß worauf noch alles, — da iſt man weniger bedenklich: ſüße Wonne verklärt das Geſicht des Schriftſtellers, dem die gedruckte Verſicherung zugeſchickt wird, einer wie ehrenwerten Grundlage ſeines Weſens ſeine Erfolge zuzuſchreiben ſind. Gewiß hat er oft ſelbſt bisher nicht gewußt, daß er ſo vortrefflich ſei.

Um dieſe Erſcheinung zu erklären, genügt es übrigens nicht, die Kritiker der Lobhudelei oder der Feigheit zu bezichtigen; ſie ſind wirklich in einer ſchwierigen Lage: ſo kinderleicht es iſt, zu tadeln, die Fehler einer Dichtung präcis aufzuzeigen, bis der Leſer ſich ſelbſt an dem Scharfſinn ergötzt,

der das alles entdeckt hat, so verzweifelt schwer ist es, inhaltvolles Lob auszusprechen. Nach dem bequemen Grundsatz des Quintilian (VIII 3, 4) „prima virtus est: vitio carere", würde freilich die Anerkennung hauptsächlich im Stillschweigen bestehen, und das Papier könnte unbeschrieben bleiben. Aber positiven Beifall spenden, was doch auch geschehen soll, — das heißt ja, die Übereinstimmung einer Leistung mit den höchsten Gesetzen der Schönheit darthun. Soweit diese Gesetze überhaupt entdeckt und anerkannt sind, deuten sie nur auf ein formelles Verhalten und sind wiederum fast ausschließlich negativer Natur. Eine solche Demonstration zustande zu bringen, wäre durchaus nicht jeder sonst „berufene" Kritiker fähig, und aus dem Kreise der Leser vermöchten wenige ihr zu folgen, und selbst die wenigen fänden das nicht interessant, sondern sehnten sich danach, in unmittelbarem Gefühl die Schönheit zu ergreifen, statt sie sich beweisen zu lassen. So läuft der wohlwollende Referent immer Gefahr, in ein Meer von Gemeinplätzen zu geraten — e il naufragare è dolce in questo mare! (Und süß ist's mir, in diesem Meer zu scheitern) — denkt mancher, — oder er muß sein Lob, um ihm eine wärmere und individuellere Färbung zu geben, auf ein unerlaubtes Terrain übertragen, indem er auf die Person des Dichters zurückgreift. Dann sichert der Anteil an dem lebendigen Menschen dem ganzen kunstkritischen Artikel einige Sympathie. — Aus dieser Erörterung folgt aber noch eins, was nicht die Kritiker, sondern die Dichter angeht. Wenn sie nämlich damit einverstanden sind, daß man ihre Person aus dem Spiel läßt und sie mit Tadel und Invektiven verschont, so dürfen auch sie ihrerseits nicht ihre Persönlichkeit in die Wagschale werfen, wie das in allen den Gedichten geschieht, wo die sittliche Ent-

rüſtung eine Rolle ſpielt: die Indignation, ſei's über die Erbärmlichkeit der Geſellſchaft oder ſonſt eines Kollektivums. — Von ſolchen Stellen wimmelt es bei unſern beiden Dichtern; ſie bilden die Folie zu dem breiten Raum, der Selbſtbeleuchtungszwecken gewidmet iſt. Urteilt der eine, daß . . . . „die Geſellſchaft" höhniſch einen jeden zurückweiſt, dem Gemeinheit fehlt und Geld (Aus d. St. u. v. St. S. 14), ſo ſpricht der andere („Nebenſonnen" S. 104) ſeinen Kritikern die Liebe und viele andere gute Dinge ab:

„Kein Geiſt, kein Witz, kein menſchliches Erbarmen —
Nicht Ernſt, noch Würde — ſchale Suffiſanz!"

Guter Gott! woher ſchon jetzt dieſe Verbitterung! Wenn das am grünen Holz geſchieht, was ſoll am dürren werden! — Mancher Leſer, der ſich nicht inkognito will abkanzeln laſſen, wird bei dieſen Gelegenheiten von dem Kitzel geplagt, den edlen Zorn des Freundes der Grazien nicht auf Treu und Glauben hinzunehmen, ſondern ihm ſo zu antworten, wie Don Quixotes Diener Sancho Panza dem Studenten, der ihm wegen ſeiner Regierung auf Barataria Vorwürfe machte: „Hermano murmurador!" ſprach Sancho Panza; d. h. zu Deutſch: „Freund Läſtermaul! greif dich gefälligſt erſt an die eigene Naſe! biſt du auch wirklich beſſer als wir?" Denn hier iſt leicht einzuſehen, daß nur das Gewicht der Perſönlichkeit eines Dichters, die Achtung, die wir vor ihm als Menſchen hegen, dieſer Seite ſeiner litterariſchen Thätigkeit einen Wert giebt; wie ſolches bei Wieland, Goethe und Rückert, die je zwei Menſchenalter im deutſchen Volke wirkten, ſich ſchon bei ihren Lebzeiten ganz von ſelbſt ergab. Dagegen Schriftſteller, die noch nicht zu ehrfurchtgebietenden Autoritäten ergraut ſind, ſich noch nicht auf einen consensus omnium berufen können und doch

beanſpruchen, daß man ihre Werke allein beurteile und ihre Perſon in Ruhe laſſe, werden durch den Bruſtton ſittlicher Entrüſtung nur den ſog. Bildungspöbel fortreißen und entflammen.

So wahr es iſt, daß in dieſer Welt die meiſten Dinge mit Worten bezahlt werden, ſo ſicher dürfen auch die meiſten Vergehen mit Worten beſtraft werden, und niemand wird daher aus dem Geſagten ſchließen, der Dichter ſei nicht befugt, den Zeitgenoſſen einen Spiegel ihrer Verworfenheit vorzuhalten. Daß es ihm dabei verſagt bleibt, ſich derſelben Mittel zu bedienen, wie der Sittenprediger und der ausführlich analyſierende Pſycholog, mag einige anfangs etwas irre machen und verſtimmen; aber nur ſo lange, bis nach einigem Suchen der richtige Ton getroffen iſt. Hier wird eine Anekdote, wenn nicht klarer, ſo doch kürzer ſein als eine Deduktion.

Als Rabelais, der alte Humaniſt, das vierte Buch ſeines Romans „Pantagruel“ herausgab, war der friſche Hauch der Renaiſſance, welcher ihn zu den erſten Bänden begeiſtert hatte, in ſeinem Vaterlande längſt verweht. Die Inquiſition und andere kulturfeindliche Strömungen hatten die geiſtige Wiedergeburt erſtickt und ihre kühnen Vorkämpfer — Rabelais' Freunde — ins Gefängnis und aufs Schaffot gebracht. Wie machte nun der erfindungsreiche Schalk in der Mönchskutte ſeiner Traurigkeit und dem tiefen Groll über dieſe Zuſtände Luft? — „Ihr guten Leute!“ ſchreibt er zu Anfang ſeines Buches, „der Herr ſchütze und bewahre euch! Wo ſeid ihr? Ich ſehe euch nicht! Ich will meine Brille aufſetzen!“ — Welche Brille hat er damals genommen?

VII.

Die Grundlage der Sittlichkeit.

Est deus in nobis; agitante calescimus illo:
Impetus hic sacrae semina mentis habet.
Ovid. fast. lib. VI, 5.

Man hat wohl die Ethik als die Lehre von dem, was *sein* soll, definiert; da wir jedoch, um in der gesamten Welt unserer Vorstellungen Einigkeit walten zu lassen, nur den Dingen die Wirklichkeit des Seins, den Ereignissen dagegen die Wirklichkeit des Geschehens werden zuschreiben müssen, so wird die erwähnte Definition eher der Ästhetik zukommen; die Ethik aber als die Lehre von dem, was *geschehen* soll, präziser bezeichnet werden. Es setzt somit die Ethik fest, welchem Verhalten, unabhängig vom Erfolge, unbedingte Billigung zukommt, welche Gesinnungen den aus ihnen fließenden Handlungen um ihrer selbst Willen Wert verleihen; wobei die Unabhängigkeit von dem Erfolge allerdings nur als ein eigentümliches Merkmal des Sittlichen, aber nicht als erschöpfende Definition anzusehen ist. Wenn also die Ethik die Frage: „was soll ich thun?" zu beantworten hat, so werden

wir in ihr nicht nur nach einer Aufzählung ſittlicher Normen ſuchen; auch ihre ſyſtematiſche Anordnung, die Ableitung der ſpezielleren Vorſchriften aus den allgemeineren wird uns noch nicht genügen, ſondern, damit die Ethik eine Wiſſenſchaft, ein Syſtem der Wahrheit ſei, werden wir vor allem verlangen, daß ſie den verpflichtenden Grund angebe, woher eine Geſinnung oder Handlung unbedingt billigenswert oder löblich iſt, und worin ihr ſittlicher Wert beſteht. — Und wie die Frage: „was ſoll ich thun?“ täglich ſich jedem erneuert, ſo hat nicht nur die gelehrte Unterſuchung, ſondern ſelbſt in den niederen Bildungskreiſen eine der Forſchung verwandte Teilnahme ſich ihr zugewandt und einerſeits den Inhalt der ethiſchen Vorſchriften, andererſeits den verpflichtenden Grund für ſie feſtzuſtellen verſucht. Während aber die Meinungen über den Inhalt der Vorſchriften, in allen Hauptſachen einig ſich fortentwickelnd, einem in der Ferne geahnten Ziele zuzuſtreben ſcheinen, teilen ſie ſich in ein Delta divergierender Ströme, ſobald die Frage nach der Grundlage der Sittlichkeit, die Frage: „warum ſoll ich das thun?“ zu beantworten iſt.

Wir ſtehen hier vor der befremdenden Erſcheinung, daß man über die Folgen, das Abgeleitete, einig; über den Grund, die Vorausſetzung jedoch uneinig iſt. In der That iſt eine befriedigende Löſung der Frage nach dem Grunde der Sittlichkeit noch nicht geboten worden; es flieht wie ein bewegliches Ziel dies Problem vor dem Forſcher und zieht ſich immer wieder vor ihm in das Dunkel zurück; denn es gilt, das Sittengeſetz, das in uns wohnt und das uns in der Stimme des Gewiſſens als etwas Heiliges entgegentritt, von einem noch höheren, noch heiligeren Geſetz abzuleiten, das ſelbſt-

evident und einer weiteren Ableitung weder fähig noch bedürftig wäre.

Und da nun die einzigen möglichen Ableitungsverſuche, die Ableitung aus dem Willen Gottes und die aus natürlichen Verhältniſſen und Geſetzen der Natur, deswegen ſcheitern müſſen, weil der Wille Gottes nicht als ein Objekt wiſſenſchaftlicher Forſchung angeſehen werden kann, und die Verhältniſſe des Seienden, wie wir ſpäter zu erläutern uns bemühen werden, nirgendwo und in keiner Weiſe eine Hindeutung auf das, was geſchehen ſoll, enthalten, ſo bliebe uns, ſcheint es, nur noch übrig, das Problem nicht ſowohl zu löſen als zu beſeitigen, indem wir — wie es mit einigen der Mathematik geſtellten Fragen geſchehen iſt — den Beweis dafür liefern, daß das Problem unlösbar war. Dies ſoll auch eine unſerer Aufgaben ſein; wenn es aber der Philoſophie geſtattet iſt, noch weiter von den Verfahrungsweiſen der Mathematik zu lernen, ſo möchten wir wohl den Verſuch wagen, nicht etwa einen direkten Beweis für den verpflichtenden Grund der Moralvorſchriften anzubieten, ſondern nur nach Art der apagogiſchen Beweiſe in der Mathematik indirekt den Geboten der Sittlichkeit eine Sanktion zu verſchaffen, durch den Nachweis deſſen, was wir bildlich ihre „überirdiſche Herkunft" nennen wollen.

I. Man kann es wohl vorläufig als ein Poſtulat unſerer Vernunft anſehen, daß der Grund für die Verbindlichkeit der ethiſchen Geſetze zugleich auch immer den Wert des Geſetzes und des ſittlichen Verhaltens für das handelnde Individuum zu bezeichnen hat.

In letzter Inſtanz muß nun dieſer Wert der Perſon, der die Handlung vorgeſchrieben wird, zu gute kommen, da

ſonſt kein verpflichtender Grund für die Handlung vorläge, und ihr Anbefehlen keinen Sinn hätte. — Einen vernünftigen Sinn von der Stimme des Gewiſſens und dem moraliſchen Gebot als ihrem objektiven Stellvertreter zu verlangen, werden wir aber nur dann unterlaſſen können, wenn wir dieſe Stimme, die uns oft zur Hingabe irdiſchen Vorteils und Glückes rät, als eine täuſchende Einflüſterung anſehen, die uns zu dem verleitet, was uns in alle Ewigkeit nur zum Nachteil gereicht: wenn wir uns alſo einem Betruge verfallen glauben und unſere Perſönlichkeit für den Spielball einer boshaften Gottheit halten. Durch eine ſolche Vorausſetzung die Rätſel des Lebens zu löſen, wird aber — wenn wir nicht irren — wohl jedem gekünſtelter und gezwungener erſcheinen, als die andere Anſicht: daß die ſchweren ſittlichen Pflichten uns in guter Abſicht, zu unſerem wahren Heil, von einer höheren Macht auferlegt worden ſind, über die wir uns im übrigen beliebige Vorſtellungen machen mögen.

Wenn nun der Grund für ein ſittliches Verhalten letzten Endes mit dem Wert der ſittlichen Handlungen zuſammenfällt, d. h. wenn für die theoretiſche Reflexion über eine etwa vorhandene ſittliche Weltordnung Motiv und Zweck des Sittlichen eins ſind, ſo drücken wir dieſen Gedanken nur mit einem anderen Wort aus, indem wir als höchſtes Prinzip der Moral die *Luſt* bezeichnen. Denn die Moral ſoll für uns ſelbſt einen Wert haben; *die* Seite unſerer geiſtigen Perſönlichkeit, welche Werte wahrnimmt, nennen wir das Gefühl; die Form aber, in welcher ein Wert ſich dem Gefühl kundgiebt, iſt die Luſt.

Hiermit iſt jedoch nicht etwa geſagt, daß die Luſt das bewußte Motiv oder der bewußte Zweck bei den Entſchlüſſen

und Thaten des einzelnen Individuums sein soll, sondern nur, daß — einem Postulat der Vernunft gemäß — der Tugendhafte im letzten Grunde sein eigenes Beste fördert: ein Satz, den uns schon Sokrates in naiver Weise ausgesprochen zu haben scheint, als er die Tugend ein Wissen nannte. Es ist jedoch hervorzuheben der große Unterschied zwischen der psychologischen Erklärung, wie sittliche Handlungen und Gesinnungen zustande kommen, und der theoretischen, gewissermaßen metaphysischen Rechtfertigung ethischer Prinzipien, nämlich ihr Hineinpassen in das Ganze einer Weltbetrachtung. Wie unbrauchbar die Lust zum praktischen Motiv sittlicher Handlungen ist, werden spätere Überlegungen in Erinnerung bringen; aber schon deshalb, weil heutzutage wohl jede Sittenlehre, wie sie aus den empirisch entstandenen sittlichen Überzeugungen der Einzelnen hervorgeht und selbige abspiegelt, den Wert der sittlichen Handlungen in die Gesinnung verlegen wird, ergiebt sich für die Praxis, daß die Moral nicht egoistisch (eudämonistisch oder utilitaristisch) sein wird.

Denn man kann wohl aus egoistischen Motiven Handlungen, die sittlich erscheinen, vollbringen, nicht aber aus selbstsüchtigen Motiven edel gesinnt sein.

Aus allem Vorangegangenen ist ersichtlich, daß die Lust, auch als theoretisches Prinzip des Sittlichen, nur ein Postulat der Vernunft ist und es ewig bleiben muß; denn wenn es sich irgendwie logisch deduzieren oder empirisch nachweisen ließe, daß die gute Gesinnung und Handlung sich nach dem Maße ihres Wertes selbst belohnt, so wäre sie nicht mehr billigenswert unabhängig von dem Erfolge, also nicht mehr sittlich. Bestimmen wollen, was nun mit jener postulierten Lust gemeint ist, und in welcher Weise das ethische Verhalten

dem Handelnden zu gute kommt, hieße den Schleier des Weltgeschicks heben; und hiermit werden Religion und Poesie sich erfolgreicher beschäftigen als die Wissenschaft. Denjenigen, welchem die Vorstellungen von „Lust“ und „Belohnung“ auch als nicht beabsichtigte Erfolge der Würde und Heiligkeit einer Weltordnung unangemessen zu sein scheinen, könnte man übrigens, als auf eine Analogie, darauf verweisen, daß auch in irdischen Verhältnissen die höchste Lust, die vollkommenste Befriedigung der Triebe, erfahrungsgemäß oft erst in einer selbstlos gemeinten Arbeit und Hingabe für andere lebende Wesen gefunden wird. Mag die metaphysische Deutung für diese der Beobachtung zugängliche Thatsache in der Annahme der ursprünglichen Einheit alles Lebenden und Wirkenden gesucht werden; so ist dies natürlich nicht so zu verstehen, als ob das Leben des einzelnen Menschen erst dadurch einen Wert erhalten könnte, daß er sich bemüht, *für andere zu leben*, andere Persönlichkeiten zu fördern. Denn da, um dem Satze Allgemeingültigkeit zu verschaffen, das Leben dieser anderen auch wieder erst in dem Wirken für andere seinen Wert fände, jeder aber an sich wertlos bliebe und auch der fremden Existenz nicht die Würde des an sich Wertvollen verleihen könnte, so müßte die Summe aller wertlosen Einzelexistenzen wiederum jedes Wertes ermangeln. Es ist vielmehr mit dem Glück, das in dem Wirken für andere liegen kann, nur so viel gemeint, daß auch das Mitgefühl, die Teilnahme, ja die Selbstaufopferung für andere: natürliche Triebe der Menschenseele sind, welche dahin drängen, befriedigt zu werden, und daß vielleicht in ihren extravagantesten Äußerungen die Blüte des eigenen Lebens ihr schönstes Erwachen feiert.

Eine Reflexion, welche das alles nachträglich in ge-

künſtelter Weiſe aus einem weitgemeſſenen Begriffe des Egoismus zu erklären verſucht, indem jeder doch nur das thue, was ihn befriedigt, — vergißt, daß die Motive menſchlichen Handelns ſtets in Gefühlen ſich äußern, und daß da, wo im Gefühle jedes Bewußtſein ſelbſtſüchtiger Motive fehlt, der Egoismus auch nicht faktiſch wirkſam geweſen ſein kann, ein unbewußtes Mitwirken des Egoismus aber nicht in das Gebiet des Sittlichen, wo nur das Bewußte Gewicht und Geltung hat, ſondern in die Myſtik gehört.

Dieſe Betrachtungen lehren uns wohl nichts Neues, ſie laſſen uns aber ahnen, daß die Luſt allerdings als Prinzip des Sittlichen poſtuliert werden kann, ohne daß der Einzelne ſie deshalb als einen direkt und baar von ihm zu empfangenden Lohn poſtuliert.

Da wir aber hier nicht Möglichkeiten nachhängen, ſondern nach Wirklichkeiten forſchen wollen, ſo verlaſſen wir ein Gebiet der Betrachtung, auf dem unſeres Bleibens doch nicht mehr iſt.

II. Faktiſch bemerkbar iſt nur die Erſcheinung, daß zu allen Zeiten und von allen Völkern die Handlungen ethiſch geſchätzt worden ſind, d. h. daß ſich der Gedanke von einem Unterſchiede des ſittlich Guten und Böſen, dem, was geſchehen ſoll, und dem, was nicht geſchehen ſoll, ausgebildet hat. Der verpflichtende Grund dafür, daß das Eine geſchehen ſoll, das Andere nicht, läßt ſich nun nicht beweiſen und in einer ſolchen Weiſe angeben, daß die menſchliche Vernunft genötigt wäre ihm beizuſtimmen, da eben im Sein allein keine Hindeutung auf das Sollen liegt.

Über die Anſtrengungen, die nach dieſer Richtung gemacht worden ſind, iſt einiges zu erwähnen.

Man hat verſucht, die Entſtehung des Gedankens vom ſittlich Guten und Böſen auf natürlichem Wege, und zwar als eine Entſtellung der Begriffe des Nützlichen und Schädlichen zu erklären. Hier gewinnt die Thatſache Bedeutung und muß anerkannt werden, daß der Grundbegriff des Nützlichen, nämlich die Luſt, das einzige Phänomen iſt, dem für den Menſchen ein abſoluter Wert zukommt, von dem es abſurd wäre zu fragen, weshalb denn gerade die Luſt und nicht lieber die Unluſt ſein ſolle?

Wenn aber auch alles Wertvolle und Seinſollende ſich als eine (empfundene, vorgeſtellte, gehoffte) Luſt muß faſſen laſſen, ſo zeigt doch ſchon dem unentwickelten Menſchen, ja ſogar dem Tiere die Überlegung, daß nicht *jede* Luſt einen Wert beſitzt.

Es bildet ſich daher bei jedem Menſchen ein Maßſtab aus, wonach er den Wert oder Unwert der einzelnen Luſt abmißt. Bei genauerer Beobachtung wird man finden, daß dieſer Maßſtab nicht etwa bloß auf die im Gefolge einer Luſt zu erwartende andere größere Luſt oder Unluſt Bedacht nimmt, ſondern daß dieſer Wertmeſſer (als ſittliche Beurteilung) eine qualitativ verſchiedene Luſt unterſcheidet, indem nämlich die eine Luſt vornehmerer Art zu ſein ſcheint, als die andere, indem ſie ein Bedürfnis befriedigt, das uns höhere Anſprüche auf Befriedigung zu haben ſcheint, als das andere.

Da alſo die empiriſche Luſt faktiſch nach einem anderen (richtigen oder falſchen) Maßſtab gemeſſen, alſo ihrem Werte nach beurteilt wird, ſo iſt es nicht möglich, ſie ſelbſt zum Maßſtab für den Wert des Lebens und für die Beſtimmung deſſen, was geſchehen ſoll, zu machen, noch zu behaupten, daß ſie zu einem ſolchen Maßſtab (bewußt oder unbewußt) gemacht worden iſt.

Dennoch werden unter den ethiſchen Syſtemen immer die eudämoniſtiſchen auf wohlwollende Beachtung Anſpruch machen können, weil ſie einerſeits den Boden der Erfahrung und Wirklichkeit als Grundlage ihrer Behauptungen nicht aufgeben und andererſeits auch das erſte Erfordernis für ein ethiſches Syſtem nicht aus dem Auge verlieren, nämlich den verpflichtenden Grund für die Verbindlichkeit moraliſcher Verhaltungsregeln aufzuweiſen. Sie ſehen ihn, wie erwähnt, darin, daß die Luſt das einzige iſt, was ſich ſelbſt unmittelbar bejaht und empfiehlt, daß dieſe Empfindung die Form darſtellt, in die ſich zuletzt alles einkleiden muß, was für den Menſchen einen Wert haben ſoll.

Den übrigen ethiſchen Syſtemen fehlt oft der Nachweis, daß das, was ſie als „gut“ hinſtellen, auch wirklich geſchehen ſoll. Daß etwas Luſt gewährt, war ihnen noch kein genügend vornehmer Grund, daß es auch ſein ſoll; denn ſie hatten erkannt, daß uns vieles Luſt gewährt und doch als etwas Gemeines, „nicht Seinſollendes“ erſcheint. Sie gaben alſo in einer Lehre von „ſittlichen Ideen“ oder „Pflichten“ der Moral einen edleren Inhalt, an dem nichts Gemeines mehr haftete. Sie hatten hierbei jedoch vergeſſen, daß ſie damit Moral predigten, aber nicht begründeten. Denn weshalb die Pflichten eben Pflichten ſind, d. h. Anſpruch auf Erfüllung haben, hat niemand weiter durchführen können. Damit war die Heiligkeit und der Ernſt der Moral wohl aufrecht erhalten, ihre wiſſenſchaftliche Begründung aber aufgegeben.

III. Sowohl dieſen Fehler, als auch den der Eudämoniſten ſuchen die heutigen Utilitarier zu vermeiden, indem ſie das Prinzip der Luſt als des einzigen Seinſollenden beibehalten, die Ethik jedoch dadurch von dem Grind des Egoismus

reinigen wollen, daß sie nicht mehr die Lust des handelnden Subjektes selbst als legitimes Ziel für die Thätigkeit gelten lassen, sondern den diskreditierten Begriff der Lust in das weitfaltige Gewand des Nützlichkeitsbegriffes umkleiden und lehren: das Handeln des einzelnen Menschen soll den Nutzen aller Menschen, der ganzen Menschheit, wie man zu sagen pflegt, zum Zweck haben. Über das Verhältnis des moralisch Guten zum Nützlichen müssen wir uns noch weitere Erörterungen vorbehalten. Hier resultiert jedoch folgendes: Da sich über das, was der Menschheit nützlich ist, leicht Systeme aufbauen lassen, so gewinnt auch diese Ethik eine wissenschaftliche Form; gleichwohl kann sie ebensowenig, wie die Lehren von den Pflichten und den sittlichen Ideen, einen verpflichtenden Grund für sittliches Thun aufzeigen. Denn daß es für jeden nur selbstverständlich ist, die eigene Lust zu verwirklichen, nicht aber zum Nutzen anderer sich zu opfern, bedarf kaum des Hinweises.

Manche der hier nur ganz im allgemeinen charakterisierten philosophischen Moralsysteme treten in einer Form auf, welche die erste Pflicht jeder Ethik nicht deutlich erkennen läßt, sondern scheinbar verdeckt: nämlich die Pflicht jedem einzelnen handelnden Individuum für jede einzelne Forderung, die das Sittengesetz stellt, den Grund und die Verbindlichkeit der Forderung so zu zeigen, daß das Individuum seine Pflicht, der Forderung nachzukommen, anerkennen muß. Denn das Sittengesetz kann nicht wie die Naturgesetze wirksam werden, ohne zu gebieten; nur in den einzelnen freiwilligen Handlungen der Menschen gewinnt es Wirklichkeit. Wenn aber in vielen ethischen Werken nur ein wohlgegliedertes System darüber aufgestellt wird, welche Zwecke die Menschheit bei ihrem sittlichen Streben

zu verfolgen habe, welche Güter von ſittlichem Wert ſeien, welche Normen dem Menſchengeſchlecht die größtmöglichſte Wohlfahrt ſichern; ſo könnten die Sätze eines ſolchen Syſtems nur dann ihre nachträgliche Rechtfertigung finden, wenn das Syſtem auch jedem einzelnen Individuum die größtmöglichſte Glückſeligkeit gewährleiſtete, und das auch nicht bloß für das Erdenleben, ſondern, wenn es auch den Anſprüchen auf einen Ausgleich der Menſchenſchickſale in einem Jenſeit genügte. Nur in dieſem Falle wären durch den Nachweis, daß der Zweck in dem höchſten Glück jedes Einzelnen, an den die Ethik ſich wendet, beſteht, auch die dazu paſſenden Mittel ſämtlich geheiligt. Da nun aber ein ſolcher Beweis nie geführt worden und für eine von Sterblichen erſonnene Ethik natürlich unmöglich iſt, ſo bliebe nur noch der andere Beweis zu führen übrig, daß nämlich die Gebote des Sittengeſetzes um ihrer ſelbſt willen Erfüllung heiſchen, und dieſe Pflicht mögen wohl die Philoſophen über ihrer Arbeit bisweilen aus dem Auge verloren haben; denn die meiſten von ihnen entwerfen uns teils Gemälde, in denen mehr hiſtoriſch geſchildert wird, welche Anſichten über das Sittliche gegolten haben und gelten, in denen die Sittlichkeit analog den Naturgeſetzen unbewußt waltet; teils liefern ſie uns Weltbeglückungspläne, in welchen die Menſchheit, von einem ſogenannten Geſamtwillen beſeelt, als „Ganzes“ und als „Einheit“ in fortſchreitender Entwickelung — nach der jetzt modernen Auffaſſung — dem höchſten Wohlſein zugeführt werden ſoll. Daß hiermit das Problem der Ethik nicht gelöſt und nicht einmal berührt iſt, haben wir geſehen. Dies ſind Bacchanale eines pſeudohiſtoriſchen Sinnes, die unſer Zeitalter feiert, wobei die Werte mit den Maſſen, die

Qualität mit der Quantität verwechselt werden und die jetzt lebenden, ringenden, Luſt und Schmerz empfindenden Menſchen niedergetreten, vernichtet und verbraucht werden ſollen als Material für den Werdeprozeß in der großen Ceremonie der Geſchichte, damit künftige Geſchlechter der ſich fortentwickelnden Menſchheit der geahnten Vollkommenheit näher gebracht werden. Andererſeits fällt die Ähnlichkeit auf, welche ſolche Syſteme mit Syſtemen der Nationalökonomie, der Politik, der Geſetzgebung haben, die alle die Wohlfahrt der Menſchheit, teils im ganzen, teils in beſtimmten ſozialen Grenzen ſichern wollen. Hier werden die Normen aufgeſtellt und ſyſtematiſiert, nach welchen die ethiſch relevanten Handlungen zum Heil der Menſchheit vollzogen werden ſollen, dort wird ein zum Wohl des Staates förderliches Verfaſſungs- und Verwaltungsrecht diskutiert und begründet, oder eine Theorie aufgeſtellt für eine zweckmäßige Geſtaltung der ökonomiſchen Verhältniſſe unter der Bevölkerung. Warum ſoll nun der Ethik das unterſagt ſein, was man andern Wiſſenſchaften allgemein zugeſteht? Denn auch die Syſteme der Politik und Geſetzgebung nehmen, wie die der Moralphiloſophie, nicht nur auf die Gegenwart bedacht, ſondern ſehen das Heil meiſtens mehr in dem, was erſt die Zukunft bringen ſoll. Woher der Vergleich dennoch nicht zuläſſig war, zeigt bald eine nähere Betrachtung: die gekennzeichneten ethiſchen Syſteme hätten ja auch ihre Berechtigung unter dem Vorbehalt, daß man ſich über das Prinzip der Moral ſchon früher geeinigt hätte, — was aber nicht geſchehen iſt; — oder daß die Lehrgebäude nur als die ſubjektive Meinung ihrer Verfaſſer und derer, die ihnen beipflichten wollen, aufträten; ſie thun aber nicht nur dieſes, ſondern wollen zuvörderſt, daß die von ihnen

aufgestellten Normen freiwillig, wenn auch nicht gleich von allen befolgt, so doch von jedem handelnden Individuum als für es verbindlich anerkannt werden. Dies thun aber die Nationalökonomen und Rechtslehrer nicht; sie urgieren keine notwendige Befolgung ihrer Grundsätze aus freiem Willen von der Bevölkerung ihres Landes. Die sagen nur: wenn ihr wollt, daß das Land reich werde, so verschließt die Häfen dem Freihandel; wenn ihr wollt, daß das Verbrechertum abnähme, so führt die Einzelhaft ein. Ihre Imperative sind sämtlich nur daher scheinbar kategorisch, weil man die allgemeine oder überwiegende Zustimmung zu den verschwiegenen Voraussetzungen präsumiert; in Wirklichkeit aber sind sie hypothetisch, weil es ihnen eben nicht auf den Beweis ankommt, daß der Reichtum des Landes von jedem Einzelnen als ein unbedingtes Glück für ihn angesehen werden müsse und das Zunehmen des Verbrechertums für ein unbedingtes Unglück. Einen solchen Beweis aber hätten die utilitarischen Ethiker für ihre Normen zu führen; wo sie dagegen nur mit dem Wohle und der Fortentwickelung der Menschheit als Ganzes genommen sich beschäftigen, da erkennt man deutlich aus ihren Lehren, wie das Bestreben, den Begriff der egoistischen Lust, dessen Unverträglichkeit mit der Moral sie fühlten, aus der Ethik auszumerzen, auch hier die Ethik von der Höhe einer philosophischen Disziplin zu einer wohlgemeinten Sittenpredigt erniedrigt hat.

Während also der ursprüngliche Eudämonismus wenigstens das punctum saliens, die Pflicht, der Moral ein Fundament zu geben, empfand (wenn er ihr auch nicht genügt hat), scheinen die späteren Systeme über der Sorge, der Moral

einen würdigen Inhalt zu geben, das eigentliche Ziel, zu dem sie sich aufmachten, wieder vergessen zu haben.

IV. Daß aber, wie schon bemerkt, etwas in der menschlichen Natur sein muß, das sich gegen die einfache Anerkennung der Lust, als Wertmesser für menschliches Handeln, sträubt und immer sträuben wird, glauben wir schon aus der fortgesetzten Mißbilligung, welche dem Eudämonismus auch von der ungeschulten Kritik der Laien meistens zu teil ward, schließen zu können. Eine genauere Beobachtung wird in der That für den Grund dieser Erscheinung, wenn auch nicht befriedigende, so doch etwas präzisere Daten liefern.

Des radikalen, qualitativen Unterschiedes zwischen den verschiedenen Arten der Lust und der oft unentwirrbaren Mischungen von Sinnesempfindungen, Thätigkeiten und Phantasiegebilden, welche sich der prüfenden Erinnerung als Lust darstellen, sei hier nur flüchtig gedacht. Die Reihe ist freilich bunt genug: von der einfachsten animalischen Lustempfindung, welche im äußerlichen Reiz peripherischer Nerven anzufangen und ohne irgend welchen Gedankeninhalt zu endigen scheint, bis zu der rezeptiven oder produktiven Freude an künstlerischem Schaffen, ja an dem Weiterschreiten der Wissenschaft, die aus der Erscheinung flimmernder Wechseldauer das bleibende Gesetz der zyklischen Wiederkehr herauszulesen vermag; — von dem dumpfen Behagen der Kontemplation, das der Blick auf die um uns ruhende, leidenschaftlose Natur uns gewährt, bis zu dem Schönsten, was der durch Bildung veredelte Mensch erleben kann, der Befriedigung bei der Überwindung seiner sittlicher Konflikte.

Diese Verschiedenheiten machen die einzelnen Arten der Lust so unvergleichlich untereinander, daß nur noch in künst-

licher logiſcher Iſolierung, nach Weglaſſung alles thatſächlichen und gedankenmäßigen Beiwerks, die Luſt als das in allen Fällen ſich gleichbleibende, nur quantitativ unterſchiedene Reſiduum herausgehoben werden kann. Faktiſch wird ſchon die empiriſche Unmöglichkeit, die Quantität ſo verſchiedener Lüſte feſtzuſtellen und an einander zu meſſen, uns an dem jedem Hedonismus zu Grunde liegenden Gedanken irre machen, als habe jegliche Luſt, ſobald ſie als ſolche erlebt, alſo wirklich wird, damit für den Menſchen einen ganz feſten, poſitiven Wert gewonnen, der ſich nicht mehr beſtreiten und durch nichts aufheben läßt.

Hat es auch immer etwas Mißliches an ſich, für ein pſychiſches Urphänomen, das nicht mehr erklärt, ſondern nur erlebt werden kann, nach Definitionen zu ſuchen, ſo hoffen wir doch mit unſerer Selbſtbeobachtung nicht in Widerſpruch zu geraten, wenn wir bei dem Durchmachen jeder beſonderen Luſtempfindung als gleichbleibendes, mitklingendes Gefühl eine ganz allgemeine Förderung unſeres Weſens zu erfahren meinen, bei der Unluſt dagegen eine Störung. Hiermit harmoniert es auch, daß man ſich niemals ernſtlich zu der Überzeugung bekannt hat, mit dem Aufhören der Empfindung habe auch all' ihr Wert für das Subjekt aufgehört.

Die natürliche Auffaſſung wird immer die bleiben, daß durch die Empfindung jeder Luſt, ſelbſt der ſinnlichen, das Individuum in ſeinem Weſen eine Bereicherung erfährt. Es kann uns leid thun, ein ſchönes Konzert nicht gehört zu haben, obgleich wir wiſſen, daß uns nichts davon im Gedächtnis geblieben wäre; und, je nachdem woran das Herz hängt, kann es uns auch mit ſtolzer Freude erfüllen, ein gutes Mahl genoſſen zu haben, obgleich die Erinnerung keine Spur davon

bewahrt hat. Man braucht nicht erſt bei den höheren Kategorieen geiſtiger Luſt eine wirkliche Förderung des Intellektes und Charakters nachzuweiſen: ſchon in Hinſicht der ſinnlichen Luſt begleitet uns das Gefühl, als ob das Genoſſene in irgend einer Weiſe unſerem Weſen anhaften bliebe, daß es ſeinen Wert ſelbſt dann nicht ganz verliere, wenn es aufgehört hat, für das Bewußtſein vorhanden zu ſein. Darum werden die Lehren von der Nichtigkeit und Vergänglichkeit aller Luſt immer nur cum grano salis angenommen werden und leicht ſogar einen Beigeſchmack von Materialismus bekommen.

Daß nun aber doch nicht, wie man aus dieſer Fortexiſtenz und Unverlierbarkeit der Luſt folgern möchte, der Wert des geſamten Lebens ſich durch einfache Summierung der erlebten Luſt feſtſtellen läßt, ergiebt ſich aus einer weiteren Selbſtbeobachtung: Abgeſehen von der Unvergleichbarkeit der verſchiedenen Arten der Luſt, von dem ungleichen Wert, den jedes beſondere Individuum ihnen beilegt, lehrt uns die Erfahrung, daß die Luſt oft Schmerz im Gefolge hat, — wie das wohlſchmeckende Gift, — daß die gewonnene Luſt zwar als erworbenes Gut beſtehen bleibt, aber durch eine Unluſt kompenſiert oder überwogen werden kann; wobei wir als Facit keinen Gewinn, ſondern Verluſt verſpüren, wie bei einem zu teuren Kauf, wo wir das Gekaufte zwar behalten, aber durch den Gedanken an den übermäßigen Preis die Freude daran verlieren. Allein nicht nur dieſe, jedem auffällige Eigentümlichkeit der Luſt, durch eine darauf folgende größere Unluſt entwertet zu werden, bemerken wir an ihr. Es liegt noch etwas anderes in ihr, was jeden Verſuch einer Summierung der Luſtempfindungen ſinnlos macht, etwas, was wir gewöhnlich

nur dem auf Erkenntnis gerichteten Gedanken zuschreiben: die Lust kann widerlegt werden. In der That ist es eine ganz andere Art der Vernichtung und Aufhebung, die wir meinen, als das bloße Kompensieren der Lust durch die Unlust. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß nicht nur das Spiel der Imagination, sondern das Erfassen jedes Begriffes, die Entstehung jeder Vorstellung von einem beständigen Mitklingen der Empfindung begleitet ist, und daß oft die dauerndsten Gefühle des Genusses, von aller Sinnlichkeit gelöst, in der Vorstellung begründet sind, so wird es nicht mehr paradox erscheinen, daß eine bereits genossene Lust nachträglich noch annullirt werden kann durch den Nachweis, daß die Vorstellung, auf welcher sie beruhte, unrichtig war. Wenn jemand Süßigkeiten gegessen hat und davon Zahnschmerzen bekommt, so kann ihm allerdings niemand abstreiten, daß er den Genuß doch gehabt hat, wenn er auch noch so sehr durch die Schmerzen überwogen wird; wenn aber ein Naturforscher eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben glaubt und eine selbstlose, innige Freude darüber empfindet, und er erfährt darauf, daß seine Meinung irrig ist, daß ein Beobachtungsfehler, ein Mangel seines Mikroskops, ein Versehen in der Rechnung ihn über die Thatsachen oder Verhältnisse der Wirklichkeit zu unrichtigen Schlüssen verleitet haben: so ist seine frühere Lust, und wenn sie jahrelang empfunden wurde, in das Nichts versenkt, nachträglich widerlegt, aufgehoben wie das Urteil eines inkompetenten Gerichtshofes; sie wirkt nicht mehr nach als allgemeine Förderung des Wesens; d. h. es wird gleichsam nachträglich bewiesen, daß die Lust gar nicht existiert hat. Daher wird der Naturforscher sich auch nicht mehr zurückwünschen in die Zeit, wo er noch nicht seinen Irrtum

erkannt hatte, obgleich er damals Luſt empfand und jetzt Unluſt. Es müßte eine derart widerlegte Freude bei der ſchließlichen Summierung aller genoſſenen Luſt ganz aus der Rechnung ausfallen.

Freilich wird man auch Schopenhauers Satz, daß die Luſt illuſoriſch ſein könne, die Unluſt aber immer real ſei, nicht ganz beipflichten können: die Unluſt kann ebenfalls widerlegt werden. Darum beklagen wir nicht im fünften Akte der Komödie den Helden um der erlittenen Drangſal willen, ſondern wir freuen uns mit ihm, daß nun alle Pein in Freude verkehrt iſt.

Dieſe Meinung von der Widerlegbarkeit der Luſt und Unluſt wird wohl kaum der Mißdeutung ausgeſetzt ſein, als glaubten wir damit eine neue metaphyſiſche Wahrheit ausgeſprochen zu haben. Alles Geſagte macht nur den Anſpruch, Beobachtungen mitzuteilen über das faktiſch immer wiederkehrende, ſich gleichbleibende Verhalten der Menſchen bei der Auffaſſung ihres Glücks oder Unglücks, bei der Abſchätzung von Genuß und Schmerz. Ob dieſe Auffaſſung trügeriſch oder richtig iſt von der hohen Warte eines metaphyſiſchen Syſtems, darüber enthalten wir uns hier jedes Urteils und regiſtrieren bloß Thatſachen, welche, mehr in der Empfindung als im gedankenhaltigen Bewußtſein, ſo regelmäßig auftreten, daß ſie auf eine Eigentümlichkeit der menſchlichen Natur zurückzuweiſen ſcheinen. Das Gewöhnliche wird es immer bleiben, das Wegräumen von Irrtümern, wenn ſie auch Genuß brachten oder der Unluſt wehrten, für Gewinn anzuſehen; nur Blaſiertheit oder eine ſeltene philoſophiſche Reſignation können, wie Agrippa von Nettesheim und J. J. Rouſſeau, auf die Idee kommen, die Wiſſenſchaften als peſtilenzialiſche

Übel darzustellen, weil sie die Lieblings-Irrtümer der Menschen widerlegen und ihren Genuß vermindern.

Eine gewisse Einsicht in den Zusammenhang dieses Phänomens, d. h. der Widerlegbarkeit der Lust, mit andern Vorgängen im Seelenleben ist nicht schwer zu erlangen, wenn wir uns nur darauf besinnen, daß die Lust eine Art des Gefühles ist, das Gefühl aber — abgesehen von den bloßen Sinnesaffektionen — mit Vorstellungen unlösbar verbunden auftritt. Wie in Wirklichkeit nicht eine Bewegung in abstracto stattfindet, sondern ein Gegenstand nur in bestimmter *Richtung* und mit einer gewissen *Geschwindigkeit* sich bewegen kann, so besteht auch kein Gefühl — von dem Reiz der Sinnesorgane abgesehen — bloß aus Gefühl, sondern hat etwas an sich, *was* gefühlt wird, also einen Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalt. Obgleich es nun gewiß eine hochzuschätzende That des menschlichen Abstraktionsvermögens war, an dem Leben der Seele das Vorstellen, Fühlen und Wollen als drei verschiedene Fähigkeiten zu unterscheiden, so hat doch kaum ein anderer Irrtum die Psychologie in so viele Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt, als die durch das starre Festhalten dieses Unterschiedes zwischen Seelenregungen — die nur miteinander verschmolzen zur Beobachtung gelangen — entstandene Meinung, daß in dem Vorstellen, Fühlen und Wollen ganz getrennte Seelenkräfte sich offenbaren, zu deren Zusammenspiel und rätselhafter Wechselwirkung unter einander es noch besonderer überbrückender Erklärungen bedürfte. Nun steht es aber nicht so; und wenn auch der Umstand, daß lebhafte Vorstellungen bisweilen nur einen geringen Gefühlswert für uns haben, und starkwirkende Gefühle oft nur mit unklaren Vorstellungen verbunden auftreten, zu dieser Trennung

beider Gebiete in die gebräuchlichen Interimsbegriffe verführen mag, so wird doch die Selbstbeobachtung uns immer wieder darüber belehren, daß die Gefühle als Lust und Unlust wie auch als Motive des Wollens, mit Vorstellungen untrennbar ins Eins verschmolzen und in der Wirklichkeit noch viel inniger verbunden sind, als solches sich in Worten überhaupt aussprechen läßt. Man hat die Gefühle in dieser Hinsicht auch gefühlsstarke Vorstellungen genannt. Diese Fähigkeit, zu Gefühlen zu werden, eignet nun nicht allein den einfachen Vorstellungen, sondern auch den höheren logischen Gebilden, den Urteilen und Schlüssen, Reihen und Kombinationen dieser Äußerungen des Denkens, schließlich der gesamten Welt des Erkennens. — Wie sich hieraus ergiebt, daß die in irrtümlichen Vorstellungen und Gedanken bestehende Lust und Unlust mit diesen Gedanken zugleich widerlegt werden kann, die reine Sinnenlust aber, so gering auch sonst ihr Wert zu veranschlagen ist, allein unwiderlegbar bleibt; solches selbst weiter zu entwickeln wird dem Leser mehr Reiz bieten, als wenn wir hier versuchen wollten, Folgerungen ausführlich darzulegen, die mit dem Problem, das uns beschäftigt, doch nur in indirektem Zusammenhang stehen. Erwägen wir aber schließlich, daß es von Umständen, die in ethischer Hinsicht rein zufällig genannt werden müssen, abhängt, ob wir über die Richtigkeit, die illusorische Beschaffenheit eines Teiles unserer Genüsse bei Lebzeiten aufgeklärt werden, oder ob sie bis zum Grabe unwiderlegt bleiben; überlegen wir ferner, daß es abgesehen von der Stimme des sittlichen Bewußtseins, kein Kriterium dafür giebt, welche Gattungen von Lust legitim und von unverlierbarem Wert für uns sind, und daß über den Termin, an welchem noch eine Widerlegung erfolgen

kann, sich daraus nichts feststellen läßt; — so erhellt aus alle diesem, wie ganz und gar untauglich der Begriff der Lust ist, um den Wert oder Unwert menschlicher Handlungen und Gesinnungen nach ihr zu bestimmen und wie das sittliche Bewußtsein allein die Überzeugung eines von allem Erfolge unabhängigen Wertes des von ihm gebotenen Verhaltens uns sichern kann.

V. Wir kommen jetzt zu den Versuchen, welche gemacht worden sind, den moralischen Sinn darzustellen nicht als ein ursprüngliches Gut des Menschengeschlechtes, sondern als etwas, das in viel ursprünglicheren und allgemeineren Trieben der Menschennatur enthalten sei, und dessen Äußerungen man nur beim Zusammenleben der Menschen in verschiedenen Fällen ziemlich willkürlich als etwas Apartes gekennzeichnet und mit dem Namen des moralisch „Guten" und „Bösen" belegt hat. Am bemerkenswertesten sind in dieser Beziehung die Versuche, die Entwicklung der sittlichen Begriffe aus den Begriffen des „Nützlichen" oder „Schädlichen" als den ursprünglicheren herzuleiten.

Es ist aber nur wahr, daß die Begriffe des „Guten" und „Nützlichen", wie der Golfstrom, flüssige Grenzen haben, und daß im lässigen Gebrauch des wirklichen Lebens diese Begriffe oft mit einander verwechselt werden, nicht aber, daß der Begriff des „gut" und „böse" aus „nützlich" und „schädlich" entstanden sein kann, da das Lob und der Tadel, welche dem Nützlichen und Schädlichen gespendet werden, allerwärts deutlich von der moralischen Billigung und Mißbilligung unterschieden werden, und eine Nötigung überhaupt nicht vorlag, über den — wenn nur der zu realisierende Zweck gegeben ist — an sich klaren Begriff des Nützlichen hinauszugehen und als

eine Unterabteilung von ihm den Begriff des moraliſch Guten herauszubilden.

Andererſeits wird in jedem entwickelteren Bewußtſein die Entſcheidung darüber, was allgemein nützlich und ſchädlich ſein ſoll, ſchon von einem Standpunkte aus getroffen, für welchen die ethiſchen Unterſcheidungen von „gut“ und „böſe“ bereits gelten (es wird z. B. zu den verſchiedenen nützlichen Dingen unter anderen ganz naiv auch die Sittlichkeit gerechnet); ſo daß der ethiſche Maßſtab vielfach als ein prius erſt die Fixierung des Nützlichen ermöglicht und daher dem Maßſtab des Nutzens vorangeht.

Dem Einwand, daß das für ein Individuum Nützliche oft moraliſch verwerflich ſei, ſucht man durch die Lehre zu begegnen, daß „nützlich“ und „gut“ nicht inſofern indentiſch ſeien, als das Gute dem Einzelnen, der es thut, Nutzen bringt, ſondern inſofern es der ganzen Menſchheit in der Zukunft oder Gegenwart nützt. Hierbei bleibt jedoch unerklärt, woher dem Nützlichen, welches aufgehört hat für das handelnde Individuum nützlich zu ſein, noch eine verpflichtende Kraft innewohnt, welche den Handelnden moraliſch nötigen könnte, das allein für andere Menſchen Nützliche zu verwirklichen. Dies iſt die bereits berührte Lehre des neueſten Utilitarismus. Doch nur das Handeln zum eigenen Nutzen, wobei die eigene gegenwärtige oder künftige Luſt das Motiv und den Zweck bildet, iſt verſtändlich. Niemandem aber kann nachgewieſen werden, daß er mit Hintanſetzung des eignen Wohles zum Wohle anderer beitragen ſolle. Daß man in jedem Einzelfalle auch noch uneinig darüber ſein wird, welches Nützliche als das Würdigſte für moraliſch gut zu achten ſei (ob z. B. das Wohl des Vaterlandes dem der Familie vorzuziehen ſei): dieſer Umſtand deutet

wohl auf die schon erwähnte Thatsache hin, daß zum Abschätzen des Nützlichen immer noch ein anderer höherer Maßstab verwandt wird, kann aber vom Standpunkte des Utilitarismus einfach so gedeutet werden, daß eben über die Begriffe des sittlichen „gut" und „böse" auch noch keine Einigkeit erzielt worden ist.

Für eine wichtige Stütze der Nützlichkeitsmoral wird bisweilen die Wahrheit angesehen, daß, wenn jeder zum Wohle der Gesamtheit handelt, er im ganzen genommen hiermit auch am besten für sein eigenes Wohl sorgen wird; doch ist diese gewiß richtige Einsicht nicht geeignet, die Entstehung der Sittlichkeit zu erklären, da sie erst dem auf der Höhe der Kultur stehenden Denker tagt, nicht aber in dem Volke, in welchem sich die moralischen Begriffe schon entwickeln, lebendig sein kann, und da sie daher weder das Aufkeimen der Ideen von „gut" und „böse" eingeleitet, noch diesen Ideen thatkräftige Wirksamkeit verliehen haben kann. Außerdem aber giebt diese unzweifelhafte Wahrheit immer nur eine Durchschnittsregel an, welche im einzelnen unzählige Ausnahmen erleidet, und daher vermögen wir auch niemandem zu demonstrieren, weshalb er auch dort fürs Gesamtwohl wirken solle, wo sein eigenes Wohl mit jenem nicht zusammenfällt, sondern in augenscheinlichem Konflikt steht.

VI. Solchen Ansichten gegenüber, die durch ihre Bemühungen, die moralischen Begriffe aus anderen, ethisch indifferenten abzuleiten, der Moral, statt sie zu begründen, vielmehr jedes Fundament entziehen, müssen wir folgendes als Thatsache konstatieren. Zu allen Zeiten und bei allen Völkern haben sich neben den Begriffen des Nützlichen, Wohlanständigen, Schicklichen und Schönen auch noch die Begriffe des „Guten"

und „Böſen“ im ethiſchen Sinne ausgebildet, ja ſind vielleicht — wenn nicht im Wortſchatz der Sprache, ſo doch im Denken und Fühlen — immer da geweſen, ſolange den „Menſchen“ dieſer Name zukommt. Was als moraliſch „gut“ gelten ſoll, darüber gehen die Meinungen wohl noch allenthalben beträchtlich weit auseinander; doch macht ſich bemerkbar, daß, je gleichartiger die natürlichen Verhältniſſe ſind, unter denen die Völker leben, je mehr ſie in der Kultur ſich einander nähern und in der Intelligenz hinanſteigen, — deſto mehr die abweichenden Auffaſſungen über die moraliſchen Begriffe konvergieren, daß ſtellenweiſe ſchon erfreuliche Übereinſtimmung beſteht und für eine allerdings ſehr ferne Zukunft ſich für die elementarſten Anſchauungen ein allen gemeinſamer Moralkodex vielleicht erwarten läßt. Wer nach einer Erklärung der konſtatierten Thatſache ſucht, muß immer wieder betonen, daß der Begriff des „Guten“ nicht aus dem Begriff des Nützlichen, Schicklichen ꝛc. entſtanden ſein kann, da dieſe und ähnliche Begriffe ſich ſelbſt vollkommen genügen, und daher nichts in ihnen lag, was zu der Bildung eines neuen über ſie hinausgehenden Begriffes trieb, und da andererſeits über das wahrhaft Nützliche oft erſt mit Hülfe der moraliſchen Begriffe entſchieden werden kann. Die Frage, ob die moraliſchen Ideen, als von einem beſtimmten Inhalt erfüllte Ideen des „Guten“ und „Böſen“, dem Menſchen angeboren ſeien, iſt nach dem Vorhergehenden zu verneinen, da die Anſichten über das, was gut und böſe iſt, weit auseinandergehen, auch in der früheſten Kindheit ganz zu fehlen ſcheinen, und auch für keine ſittliche Idee (in der Art wie z. B. für die Denkgeſetze) ein allgemeingiltiger Inhalt angegeben werden kann. Ja, es wird wohl keine einzige menſchliche Handlung geben, über welche

im Zusammenhange der sie bedingenden Verhältnisse alle Menschen der Gegenwart und Vergangenheit, wenn man sie befragte, dasselbe moralische Urteil der Billigung oder Mißbilligung fällen würden. — Hiernach ist es nicht wunderbar, daß die Übergänge von den moralischen Begriffen zu denen des Nützlichen, Schicklichen 2c. überall fließend und die Grenzen streitig sind.

Die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der sittlichen Begriffe kann daher nur so viel bedeuten, daß jeder geistig gesunde Mensch gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit genötigt ist, in dem Verkehr mit anderen, wie er faktisch im Leben stattfindet, und in den irdischen Verhältnissen neben den Begriffen des Nützlichen 2c., auch den des „Guten" als des „Seinsollenden" mehr oder weniger klar in sich auszubilden, bei seiner Beurteilung menschlichen Verhaltens und menschlicher Gesinnung anzuwenden und als Norm für sich selbst, d. h. als Pflichtgebot anzuerkennen. Der Inhalt der moralischen Begriffe ist dagegen noch gar nicht von der Natur gegeben, deckt sich nicht bei verschiedenen Individuen, ist rein empirisch und muß von jedem besonders herbeigeschafft werden. Nur von dem geistig gesunden, normalen Menschen gilt solches; und es ist ein interessanter Gegenstand der Forschung, wie aus dem sittlichen Keim zur Erkenntnis des Guten und Bösen, in seinem Zusammenwirken mit Trieben und Neigungen, Gefühlen des Mitleids, der Liebe und Ehrfurcht und mit den äußeren Einflüssen des Lebens unter den Mitbürgern sich der moralische Sinn entwickelt, bis er schließlich eine solche Macht gewinnt, daß er nicht nur dort, wo er eben im Bewußtsein lebendig ist, das gegenwärtige Handeln beeinflußt, sondern bis zu einem gewissen Grade auch in die Zukunft hinein wirksam

bleibt. Dies zeigt ſich in der Macht, welche einmal als gut angenommene Grundſätze, allgemeine Maximen des Handelns auf den Menſchen haben können; in der wunderbaren Erſcheinung, daß der Menſch heute durch einen Willensbeſchluß ſein Verhalten für künftige Fälle determiniert und dann, wenn die Zeit zum Handeln da iſt, ſeinen Willen nicht mehr frei findet, auch wenn ſeine Neigung ihm dann augenblicklich eine andere Handlungsweiſe raten ſollte, als die früher durch das einmal angenommene Prinzip anbefohlene. Doch, wie geſagt, das Vorhandenſein des moraliſchen Sinnes gehört mit zur geiſtigen Geſundheit. Ihn entbehren dagegen jene moraliſchen Kretins, bei denen, trotz der gereiſten Intelligenz, das Unterſcheidungsvermögen für gut und böſe nicht vorhanden iſt und, ſoweit es angelernt iſt, keine Macht auf das Gemüt ausübt: in jeder geſellſchaftlichen Stellung gefährliche Exiſtenzen für ihre Mitmenſchen, die das Geſetz mit vollem Fuge zu beſtrafen, d. h. zum Schutze der übrigen unſchädlich zu machen hat, wenn auch der Philoſoph ſie zu den Geiſteskranken zählen wird. Als einen ähnlichen, und zwar viel häufiger vorkommenden Defekt, kann man es anſehen, daß einigen Menſchen der religiöſe Sinn ganz fehlt; bei dieſen hängt es von rein zufälligen Umſtänden der Erziehung und des Schickſals ab, ob ſie ſich zu einer poſitiven Religion bekennen oder nicht. Solche Abweichungen von dem gewöhnlichen humanen Naturell — gewiſſermaßen Fälle von pſychiſchem Daltonismus — ſind, da mit ihnen eine normal entwickelte Intelligenz verbunden zu ſein pflegt, auch nicht geeignet, die Meinung von der generatio spontanea der moraliſchen Begriffe aus den Verſtandesbegriffen des Nützlichen, Schädlichen ꝛc. zu unterſtützen.

VII. Nachdem nun aber bei jedem gesunden Menschen sich Vorstellungen und Meinungen über das, „was geschehen soll", d. h. über das, was sittlich gut und was böse ist, ausgebildet haben, wirken diese Ideen auf den menschlichen Willen ebenso bestimmend wie andere Ideen über das Schickliche, Schöne, Nützliche: — als mächtiges Willensmotiv. Es beeinflußt also neben Affekten und Neigungen auch die Vorstellung von dem, was geschehen soll, oder nicht geschehen soll, den Willen jedesmal, wo er sich zu einem solchen Thun oder Lassen entscheidet, welches nach den jeweilig empirisch entstandenen sittlichen Begriffen nicht etwa in ethischer Hinsicht indifferent ist. Daher können, an einem und demselben Scheidewege, von dem einen Menschen nur Rücksichten des materiellen Vorteils und der Befriedigung sinnlicher Triebe erwogen werden, während bei dem andern außerdem noch die Stimme des Gewissens mitspricht.

Da nun aber, wie die Selbstbeobachtung leicht nachweist, der Willensentschluß und die That des Menschen meist als Resultante vieler zusammenwirkender Impulse zu stande kommen, so ist es nicht zu verwundern, wenn das moralische Urteil, die Macht, die im Bewußtsein des Sollens liegt, als eine der Komponenten, die zu dem Entschluß beigetragen haben, erkannt worden ist. Es ist von den Verfechtern der Hedonismus wohl auch versucht worden, die Entscheidung zum „Guten" aus einem Gefühl der Sympathie für das, was wir billigen, zu erklären und den inneren Kampf zwischen Pflicht und Neigung nicht als solchen gelten zu lassen, sondern ihn vielmehr als einen Konflikt zwischen verschiedenen Gefühlen der Neigung und Abneigung hinzustellen. Gewiß wirken auch bei den meisten moralischen Handlungen solche Sympathieen

und Antipathieen nebenbei sehr stark mit, doch wird es nicht schwer sein, sie von dem Bewußtsein der erkannten Pflicht zu unterscheiden; und das Auseinandertreten beider Willensmotive läßt sich besonders da beobachten, wo — durch eigenes Nachdenken oder die Überzeugungsgabe anderer veranlaßt — ein Wechsel in den moralischen Ansichten einer Person stattgefunden hat. Hier kann eine gewisse Vorliebe zu dem früher für recht Gehaltenen fortbestehen bleiben, das wir dennoch jetzt, wo wir eine bessere moralische Einsicht zu haben glauben, nicht mehr billigen und nicht mehr thun. Wenn etwa jemand eines Tages zu der Überzeugung gelangt, daß die Unthätigkeit am Feiertage und das Almosengeben, was er beides bisher für moralische Pflichten hielt, unter bestimmten Umständen, in denen er sich gerade befindet, nicht gut, sondern tadelnswert ist, so mag er für diese beiden früher geübten vermeintlichen Tugenden noch eine gewisse Sympathie und Neigung übrig behalten, die nun aber mit seinen neuen moralischen Überzeugungen nicht mehr übereinstimmt, sondern zu ihnen im Kontrast steht. So läßt sich hier gleichsam durch ein psychisches Experiment die Unterschiedenheit der sittlichen Impulse von derartigen Gefühlen nachweisen, mit denen sie oft innig verbunden sind; ebenso innig, wie mit der Rücksicht auf die hergebrachte Meinung und das in unserer Umgebung für löblich Geltende, das doch auch zuweilen sich zu unserem Gewissen in so schmerzlichen Gegensatz stellt, daß wir dem gesellschaftlichen Ostrazismus trotzen und nur dem Spruch des inneren Areopags, dem eigenen Gewissen folgen.

Zu einer Charakteristik der Art und Weise, wie die Antriebe des Gewissens für den Willen wirksam werden, gehört noch die Erwähnung eines Umstandes: Die sittlichen Imperative

erſcheinen auf dem Schauplatz unſeres Bewußtſeins nicht direkt in der Form von Gefühlen, ſondern kleiden ſich in das Gewand einer ſcheinbaren Erkenntnis, um ſo den Willen, falls er widerſtrebt, mit Argumenten zu lähmen. Die Gründe aber, die als Schlagworte dem Willen vorgehalten werden, affizieren direkt das Gefühl und ſetzen ſo den Willen in Bewegung. Solche Schlagworte, mit denen wir uns zum „rechten" Thun anleiten und ermahnen, ſind nun ſehr verſchieden und können auch im Leben des einzelnen wechſeln, je nach der Weltanſchauung und den höchſten Gütern, Zwecken und Zielen, zu denen ein jeder ſich bekennt. Der eine wird ſich ſelbſt predigen, daß es ſeiner Menſchenwürde, oder dem Werte ſeiner Perſon, dem Ebenbilde der Gottheit nicht angemeſſen ſei, anders als ſo und ſo zu handeln; der andere führt in dieſem inneren Kampfe mit ſich ſelbſt die Pflicht des Gehorſams gegen die göttlichen Gebote ins Feld; der dritte ermannt ſich durch die Berufung auf die Autonomie ſeines Willens, auf die menſchliche Freiheit, die ſich nicht durch niedrige Gelüſte und animaliſche Triebe dürfe in Feſſeln ſchlagen laſſen. Und ſo wechſeln bei den verſchiedenen Menſchen und zu verſchiedenen Zeiten bei demſelben Menſchen die Vernunftgründe, die wir uns vorpredigen, um den ſchwankenden Willen, an dem andere Triebe nach anderen Richtungen zerren, zu überwältigen, damit er dem Gewiſſen allein folge. Immer aber glauben wir in ſolchen Fällen, durch die richtige Erkenntnis deſſen, was geſchehen ſoll, den Willen beeinflußt zu haben. Sie heißt in religiöſen Dingen: „der Glaube". Man kann den Prozeß, allgemein gefaßt, auch ſo ausdrücken. Wie eine Veränderung, eine Umwandlung unſeres moraliſchen „Selbſt", des Willens möglich ſei, das entzieht ſich ganz

und gar unſerem Verſtändnis. Dagegen eine Umwandlung, Änderung der Erkenntnis iſt begreiflich; wir erleben ſie ja oft. Daher tritt die ſittliche Entſcheidung des Willens an die Oberfläche des Bewußtſeins in der Form einer Änderung der Erkenntnis; als ob der Wille zum Guten auch früher vorhanden war, aber das Verſtändnis dafür, was das Gute ſei, uns erſt jetzt aufgehe.

VIII. Wenngleich das überall vorhandene Pflichtbewußtſein, die Überzeugung, daß es etwas giebt, was geſchehen ſoll, allein als formales Prinzip der Sittlichkeit gelten kann, ſo wird es doch nicht ſchwer ſein, hieraus wenigſtens zwei ganz allgemeine, ebenfalls nur formale Bedingungen abzuleiten, welche eine jede Ethik, die als Wiſſenſchaft auftreten will, wird erfüllen müſſen. Es ſind die bekannten Forderungen der Freiheit und Gleichheit. Die Freiheit bedeutet ſo viel, daß die ſittlichen Pflichten, welche dem einen Individuum auferlegt werden, kein Hindernis ſein dürfen für die Erfüllung der Pflichten anderer Individuen; denn die Fähigkeit zu thun, was die Pflicht gebietet, muß bei jedem gleichmäßig vorausgeſetzt werden. Die Gleichheit wiederum heißt ſo viel, daß in abstracto kein handelndes Subjekt mehr oder andere Pflichten hat, als — ceteris paribus — ein anderes Subjekt; weil vor jeder Kenntnis der Individuen und der Anläſſe zu ſittlichem Wollen und Thun kein zureichender Grund iſt, den Wert der Individuen ungleich anzunehmen.

Alſo beide Beſtimmungen ſind rein negativer Art, ſie verbieten nur; wie auch das Daimonion des Sokrates (nach Platos Zeugnis) ihn nur gelegentlich vom Thun zurückhielt, aber nie poſitiv ſagte, was er thun ſolle; ſie offenbaren nichts über den Inhalt der Moral; und, wenn wir uns recht be-

ſinnen, ſo drücken ſie nur die logiſche Forderung aus, daß auch ein Syſtem von Wahrheiten, die zu finden uns noch nicht gelungen iſt, mit ſich ſelbſt nicht in Widerſpruch geraten darf. Daß ferner die Rechte des einen Menſchen nur in den Pflichten der anderen gegen ihn beſtehen, iſt eine weitere ſelbſtverſtändliche Folgerung, mit welcher erſt dann etwas gewonnen wäre, wenn die Pflichten in concreto bekannt wären. — Die Regeln, die ſonſt noch gegeben werden, um in ſchwierigen Fällen den rechten Weg zu finden, ſind — weit entfernt der Moral wirklichen Gehalt zu geben — nur praktiſche, aus der Pſychologie ableitbare Winke: dienlich, um das Gewiſſen unverfälſcht aufzuweiſen, es frei und klar reden zu laſſen, und die Töne der Leidenſchaft zu entfernen, die ſonſt hineinklingen, es verwirren und gewiſſermaßen überſchreien. Solche zur Technik der Sittlichkeit gehörige Maximen waren ſchon den Alten geläufig. Wenn wir z. B. in einem beſtimmten Falle erfahren wollen, ob die von uns beabſichtigte Handlungsweiſe gegen andere, oder ihr Verfahren gegen uns Lob oder Tadel verdient, ſo verſetzen wir in unſerer Phantaſie den Vorgang in eine entfernte Zeit, und laſſen ihn ſich abſpielen zwiſchen uns gleichgültigen Perſonen; dann ſehen wir, ob er unter dieſen Umſtänden, wo unſer Blut ruhig und unſer Blick nicht mehr vom Intereſſe getrübt iſt, nicht etwa anders erſcheint und eine andere Beurteilung veranlaßt, als damals, wo wir Richter in der eignen Sache waren. Oder wir ſtellen uns vor: das, was wir andern zu thun im Sinne hatten, ſei uns widerfahren und umgekehrt, um ſo die Stimme des Gewiſſens ſchärfer durchhören zu können; denn niemand iſt, wie der Schwabenſpiegel ſagt, ſo böſe, daß es ihm nicht unbillig dünkte, wenn ihm Unrecht geſchieht. Solche Experimente

zeigen aber im beſten Falle nur, wie das empiriſche Gewiſſen iſt, nicht wie ein ideales ſittliches Bewußtſein beſchaffen ſein müßte; die Irrtumsloſigkeit der inneren Stimme verbürgen ſie nicht.

Der, deſſen Seele vom Fanatismus umnachtet iſt, wird um ſo blinder auf das Ziel ſeines Wahnes losſtürmen, wenn es ihm gelungen iſt, ſeine vermeintliche Pflicht klar zu erfaſſen und die Stimme der natürlichen Neigungen und Triebe zum Schweigen zu bringen. Peter von Arbues und Torquemada mögen engelreine Gewiſſen gehabt haben.*). Viele Sterbliche befinden ſich aber nicht einmal in dieſem beneidenswerten Falle und werden von Zweifeln und Seelenqualen heimgeſucht, wenn verſchiedene, ſcheinbar gleichberechtigte ſittliche Anſprüche ihre Stimme erheben, innerhalb des Gewiſſens alſo Konflikte entſtehen; wenn z. B. bei der Frage der Viviſektion der Wert des Mitgefühls und der Wert der Erkenntnis ſich faſt die Wage halten.

IX. Es iſt nicht zu verkennen und verdient beſonders betont zu werden, daß der Begriff des Moraliſchen vielfach mit dem des Nützlichen zuſammenfällt, und daß mit der allmählichen Verfeinerung und vollkommeneren Ausbildung der ſittlichen Ideen dieſelben immer mehr ſich den Ideen des Nützlichen im Sinne des allgemeinen Wohles nähern. Hieraus darf jedoch, wie wir geſehen haben, keinesfalls auf die Identität dieſer Begriffe oder darauf geſchloſſen werden, daß die Idee des moraliſch Guten aus dem Nützlichen ſich entwickelt habe. Denn, ſelbſt wenn die menſchliche Vernunft einen Kodex

*) Wenn Kant in dem Beiſpiel vom Ketzerrichter (Religion ꝛc. IV, 2 § 4) anderer Meinung zu ſein ſcheint, ſo beruht es darauf, daß er ſich nicht das wirkliche, empiriſche Gewiſſen, ſondern ein zu poſtulierendes, ideales Gewiſſen vorſtellt.

des Nützlichen in einer Sammlung von unbezweifelbaren Vorschriften für das allgemeine Wohl zusammenzustellen imstande wäre, und wenn wir als Fiktion ferner annähmen, daß die faktische Entwickelung der moralischen Grundsätze — wie sie auf dem Gipfel aller Kultur als bleibend festgestellt und allgemein anerkannt gedacht werden könnte — schließlich mit jenem Kodex des Nützlichen in jedem Punkte übereinstimmend befunden würde, so könnte dennoch — da nachgewiesenermaßen der Begriff des Guten nicht aus dem des Nützlichen abgeleitet worden ist — auch hierin nur eine thatsächliche Übereinstimmung erblickt werden. Man könnte hierin die unbewußte Tendenz aller Moral sehen, das Nützliche zu verwirklichen. Es wäre so aufzufassen, daß die Menschheit bei der bewußten Ausbildung moralischer Grundsätze unbewußt in diesen Grundsätzen zugleich Nützlichkeitsregeln ausbildet. Für die moralischen Grundsätze selbst kann aber nicht eine unbewußte, sondern nur eine bewußte Entwickelung angenommen werden, da sie nur in den Handlungen Wirklichkeit gewinnen, welche von dem Gefühl der Verantwortlichkeit begleitet, also durchaus bewußt sein müssen.

Zur Erklärung dieser präsumierten Übereinstimmung des höchsten „Nützlichen" mit dem höchsten „Guten" könnte die Hypothese aufgestellt werden, ein höchstes Weltprinzip, z. B. ein Weltschöpfer, habe die Menschheit zur Entwickelung wirksamer moralischer Ideen befähigt, um hierdurch den allgemeinen Nutzen, das allgemeine Glück und Wohlergehen zu realisieren. Diese Hypothese wäre statthaft, wenn der Begriff des Nützlichen allgemein anerkannt feststände, aber auch dann als eine, wiewohl sehr nahe liegende, Vermutung von dem Kreise rein wissenschaftlicher Überlegungen fern zu halten und würde

auch an der faktiſchen Unableitbarkeit des Sittlichen aus dem Nützlichen nichts ändern.

Nun ſteht es aber nicht feſt und läßt ſich nicht definieren, welcher Inhalt unter den Begriff des Nützlichen zu ſubſumieren iſt. Das Nützliche iſt wie das Zweckmäßige und Vollkommene ein relativer Begriff. Wem ſoll etwas nützen? Mir? Dir? Soll es der Liebe oder dem Haß dienen? Wenn geſagt wird, das Geſamtwohl gehe dem Wohl des Einzelnen voraus, ſo iſt nicht nur fraglich, worin das wahre Wohl beſteht, ſondern der ganze Satz iſt auch eine unbewieſene Behauptung, die aus dem Begriff des Nützlichen nicht folgt. Soll das Wohl des Vaterlandes dem der ganzen Menſchheit vorgezogen oder nachgeſetzt werden? — Wir ſehen wohl, in welches Labyrinth von kaptiöſen Fragen wir geraten, und daß jeder zu ihrer Beurteilung bereits recht ausgebildete und feſt formulierte moraliſche Begriffe mitbringen muß, um in den allgemeinen Sätzen, wie in den einzelnen Fällen, über das Nützliche zu entſcheiden. Alſo nur als vorübergehende Fiktion, als Gedankenexperiment konnten wir die Gleichſetzung des Nützlichen und Sittlichen verſuchen. Denn der einzige, dem Nützlichen bisweilen zu Grunde gelegte Begriff, dem ein abſoluter Wert zukommt, iſt der der „Luſt“. Wir haben aber bereits in früheren Überlegungen die Überzeugung gewonnen, daß die verſchiedenen Arten der Luſt, ſowie auch ihre Werte für verſchiedene Individuen und für jedes Individuum zu verſchiedenen Zeiten inkommenſurabel ſind, daß es ſich im entſcheidenden Falle oft nicht ſagen läßt, welche Luſt als die „größere“ den Vorzug verdient, daß oft erſt das moraliſche Bewußtſein als ein höherer Richter darüber entſcheiden muß, welche Luſt die „würdigere“ und „beſſere“ iſt.

Wenn wir nun gesagt haben, der Begriff des Moralischen falle vielfach mit dem des Nützlichen zusammen, so ist der hierbei gemeinte inhaltsvolle Begriff des Nützlichen selbst erst mit der bisweilen wohl unbewußt wirkenden Hülfe der moralischen Beurteilung zu stande gekommen, so daß es leicht ist, dann nachträglich im Begriff des Nützlichen zu finden, was man nicht umhin konnte, selbst vorher heineinzulegen.

Als ein Versuch, den Begriff des Nützlichen für einen besonderen Fall ohne Einmischung des Moralischen festzustellen, kann Macchiavelli's: „Principe" gelten: hier ist die Sicherung einer möglichst umfassenden Herrschermacht der Inhalt des Nützlichen.

Im Gegensatze zu dem relativen Begriff des Nützlichen ist der Begriff des moralisch „Guten" in jedem einzelnen Falle, wo er zum Bewußtsein kommt, ein inhaltsvoller und absoluter; denn er giebt nicht an, was zu gewissen Zwecken dienlich ist, sondern was um seiner selbst willen geschehen soll.

Ist es nötig, diese Behauptung vor Mißdeutungen zu schützen? Nicht einen feststehenden allgemeingültigen Inhalt hat der Begriff des sittlich „Guten", sondern es ist damit nur gesagt, daß jedesmal, wo eine in moralischer Hinsicht nicht gleichgültige Handlung vollzogen wird, der Handelnde ein bestimmtes Verfahren für „gut" hält. Daß die Ansichten verschiedener Personen hierin verschieden sein werden, daß selbst der einzelne seine Meinung mit der Zeit ändern, ja bisweilen schwankend im Innern seine Pflicht überlegen wird, ist selbstverständlich, wenn man im Auge behält, daß die moralischen Begriffe in jedem einzelnen erst allmählich aus der Erfahrung mit einem Inhalte versehen worden sind. Dennoch aber ist dieses partikuläre, wechselnde moralische

Bewußtſein des einzelnen die letzte Inſtanz, welche für jeden darüber entſcheidet, was gut und böſe iſt. Denn einen ſicheren Nachweis darüber, wie die moraliſchen Ideen uranfänglich entſtehen, und welchen Inhalt ſie „von Rechts wegen“ haben ſollten, giebt es nicht, und ein ſolcher Nachweis könnte gemäß dem Begriffe dieſer Ideen auch höchſtens von einem Denker erwartet werden, der das erlangt hätte, was Archimedes ſich nur wünſchte: einen Standpunkt außerhalb des Weltalls.

X. Alſo die bei jedem Menſchen verſchiedenen, im Laufe der Zeit, oft zufällig, „gewiß vielfach irrtümlich“ entſtandenen Meinungen über das, was gut und böſe iſt, bilden das moraliſche Bewußtſein, das wir nicht zögern, „Gewiſſen“ zu nennen, und erſcheinen in jedem einzelnen Falle als die höchſte Offenbarung deſſen, was wir thun ſollen. Wem dieſes eine ſchwankende und untaugliche Grundlage für die Sittlichkeit zu ſein ſcheint, der beachte zunächſt, daß das Sollen, das Bewußtſein der Verpflichtung, ein ſeeliſches Urphänomen iſt; daß ſich wohl das Sollen im einzelnen Falle durch ein allgemeineres Pflichtgebot motivieren, nicht aber für die Pflicht überhaupt noch ein Grund nachweiſen läßt. Wer daher hier noch nach dem „Warum“ fragt, ſcheint ſich ſelbſt nicht zu verſtehen; denn die Grundlagen, die man etwa den Geboten des Gewiſſens noch weiter geben könnte, würden ſelbſt noch viel mehr der Begründung bedürfen und ebenſowenig ihrer fähig ſein, als das in jedem lebendige Pflichtbewußtſein.

Selbſt wenn wir annehmen, daß ein göttlicher Wille der Grund für die Verbindlichkeit der moraliſchen Begriffe iſt, ſo wird die Frage, weshalb man denn dem göttlichen Willen gehorchen ſolle, doch wiederkehren und nicht zu beantworten ſein. Denn ſagen wir, daß das Gewiſſen uns

gebiete, dem göttlichen Willen zu folgen, so machen wir einen Zirkelschluß, indem wir doch das Gewissen als höchste Instanz anerkennen.

Freilich werden wir uns nicht damit beruhigen wollen, daß das Gewissen verschiedener, in gleichen Verhältnissen lebender Menschen verschieden redet. Das Bedürfnis des Gemütes nach einem sinnvollen Zusammenhange des Weltganzen wird verlangen, daß das „Seinsollende" für alle dasselbe sei; es wird daher den Inhalt des empirischen Gewissens für fehlerhaft erklären, und wird eine Garantie dafür, daß das wahrhaft „Seinsollende" nur eines ist, in der Thatsache sehen, daß mit dem „Fortschritt" der Zivilisation die moralischen Überzeugungen sich einander nähern. In einem solchen Weltplane, den wir postulieren, würde es auch liegen, daß das Gewissen jedes einzelnen nicht zwecklos gegeben, sondern zu dem höheren Berufe bestimmt wäre, nur zu dem wahren Wohle (d. h. zu der höchsten Lust) seines Trägers in irgend einer, ihm selbst zur Zeit noch nicht bewußten Weise beizutragen. Von dem Standpunkte eines solchen Weltplanes aus betrachtet, ist es begreiflich, daß das Gute so oft mit dem Nützlichen Ähnlichkeit hat, daß auch schon in den irdischen Verhältnissen die meisten Menschen im ganzen genommen sich am wohlsten befänden, wenn sie den Impulsen ihres Gewissens Folge leisteten, und weshalb es meistens so leicht ist, unter den allgemeinsten moralischen Anschauungen — denen wir freilich in den einzelnen Fällen der praktischen Anwendung oft wieder untreu werden — Einstimmigkeit bei den Menschen zu erreichen.

Wenn wir diese Hypothese einer wohlwollenden Vorsehung aufrechterhalten, so wird ferner klar, daß eine deutlichere

Begründung, als uns durchs Gewiſſen ins Herz geſchrieben iſt, die Vorſehung für das „Seinſollende" überhaupt nicht hätte geben können, und daß jede, etwa anderweitig gegebene, verſtandesmäßige Begründung im Sinne der Vorſehung nicht nur nutzlos geweſen, ſondern zur Vermehrung der Gewiſſensqualen ihrer Geſchöpfe ausgeſchlagen wäre. Denn logiſch klare Einſicht in alles, was geſchehen ſoll, kann ſicher nur die Pein des engen Erdenlebens ſteigern, falls die Vorſehung uns nicht auch zugleich die Gabe verleiht, die ſittlichen Gebote immer zu erfüllen. Hätte die Vorſehung aber auch dieſes gethan, ſo hätte die Welt damit eine Beſchaffenheit erhalten, von der wir uns überhaupt gar keine Vorſtellung mehr machen könnten.

Wie überwältigend nun auch die Macht iſt, die dieſe Vorſtellung von einer Vorſehung oder ſittlichen Weltordnung auf das Gemüt übt; wie unabweislich auch das Bedürfnis, dem ſie dient, auftritt: das ideale Bedürfnis, den Lauf der Welt nicht nur zu erklären, ſondern zu begreifen, — jedenfalls muß doch dieſe Annahme einer Vorſehung als bloße Vermutung von dem Gebiete des wiſſenſchaftlich Nachweisbaren ſtreng geſondert werden.

Wir müſſen uns gleichwohl darüber klar werden, daß jede Annahme, das ſittliche Bewußtſein der Menſchheit könne Fortſchritte machen, ausgebildet und geläutert werden, nur unter der Vorausſetzung eines ſolchen Weltplanes einen Sinn hat; daß ohne ihn jede momentane moraliſche Überzeugung des einen Menſchen genau denſelben Wert hätte, wie jede andere, da es keinen Maßſtab gäbe, woran die Anſichten gemeſſen werden könnten. Wird dieſe Vorausſetzung aber nicht negiert, ſo muß eine bereits angedeutete Thatſache: daß nämlich die Giltigkeit moraliſcher

Grundsätze um so eher allgemein anerkannt wird, je allgemeiner sie gefaßt sind, erstens die Folgerung nahe legen, daß die allgemeinsten Formulierungen der Moral, wie sie oft ausgesprochen und von Philosophen entwickelt worden sind, den sittlichen Prinzipien nahe kommen mögen, die von dem höheren Standpunkte einer Weltordnung aus den Menschen für ihre irdische Laufbahn vorzuschreiben wären. Zweitens kann diese Thatsache uns zu praktischen Winken zur Veredlung des sittlichen Bewußtseins verhelfen, indem wir die bornierten moralischen Begriffe, nach denen wir im einzelnen Falle zu handeln entschlossen waren, mit allgemeineren sittlichen Grundsätzen vergleichen und nach ihnen korrigieren. Von diesen allgemeinen Grundsätzen können wir dann, falls es uns glückt, zu noch allgemeineren aufsteigen ꝛc.

Immer aber müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß auch die allgemeinsten positiven Grundsätze (z. B. die Wahrhaftigkeit) uns nicht angeboren, sondern empirisch geworden, also in einem gewissen, wenn auch beschränkten Sinne menschliches Machwerk sind; daß sie nicht notwendig die volle „Wahrheit" zu enthalten brauchen, daß sie nur auf die thatsächlichen irdischen Verhältnisse anwendbar, und wir auch in der Art ihrer Anwendung auf die Einzelfälle dem Irrtum ausgesetzt sind. Man hat den Satz, daß auch die wichtigsten, scheinbar elementarsten sittlichen Gebote nur für irdisch-menschliche, nicht aber überhaupt für alle möglichen Verhältnisse, Wesen und Welten Geltung haben, durch das fingierte Beispiel erläutert, es sei die Wahrhaftigkeit in einer Gemeinschaft von Wesen, wo jedes beständig von allen Verhältnissen, Thaten und Gedanken der anderen genaue Kenntnis habe, völlig gleichgültig und wertlos; sie sei keine Tugend mehr und keine

Forderung der Moral. Dieſes Beiſpiel, welches der Phantaſie eine übermäßige Leiſtung zumutet, da wir uns von ſolchen Weſen gar keine Vorſtellung machen können und ebenſogut ſagen könnten, die Wahrhaftigkeit ſei für die Steine keine ſittliche Pflicht, iſt zur Illuſtration unſerer Anſicht weniger geeignet, als der Hinweis auf die geſellſchaftlichen Zuſtände, wie ſie in manchen Idealſtaaten, z. B. in denen des Plato und Thomas Campanella, in allem Ernſt gefordert worden ſind und noch heutzutage von den Kommuniſten ſtürmiſch verlangt werden. Wenn, ihnen entſprechend, die Kinder, ohne ihre Eltern zu kennen, von der Geburt an ausſchließlich vom Staate ihre Pflege, Erziehung, ihren Unterhalt und Beruf erhalten, und der Staat beſtändig, täglich und ſtündlich darüber wacht, daß durch gleiche Löhnung aller geleiſteten Arbeit die gleiche Verteilung aller Güter immerfort aufrecht erhalten bleibe, ſo müſſen mindeſtens zwei wichtige ſittliche Gebote, die bisher zur Veredlung des Menſchengeſchlechts beizutragen ſchienen, ganz von ſelbſt wegfallen und unmöglich werden: die Wohlthätigkeit und die Dankbarkeit.

Ebenſo müſſen wir andererſeits auch darauf gefaßt ſein, einen allgemein als unmoraliſch angeſehenen Begriff, z. B. die Lüge, nach noch höheren Prinzipien im beſonderen Falle zuläſſig zu finden; wenn wir auch nur mit Behutſamkeit daran gehen werden, in der Praxis von den Grundſätzen abzuweichen, die durch allgemeine Anerkennung gewiſſermaßen ſakroſankt geworden ſind. Gerade aber bei dem Verſuche, dieſes gewiſſe Maß feſtzuſtellen, werden wir nicht ſelten, zugleich nach verſchiedenen Seiten hingezogen, keinen unſer Gewiſſen vollkommen befriedigenden Ausweg finden können. Alles dieſes erinnert uns an die irdiſche Seite der Herkunft

unſerer Moral, zu der wir den Stoff thatſächlich ſelbſt herbeiſchaffen müſſen, wenn auch ein gläubiges Hoffen ſich dabei von einer höheren Hand geleitet wähnt.

Es gehört zu den glücklichen Inkonſequenzen, die das menſchliche Leben regulieren, daß die praktiſchen Anſichten über Moral und Pflicht, unabhängig von der Entſcheidung der theoretiſchen Frage, immer ſo ausfallen, als ob wir alle von dem Beſtehen jener höheren Weltordnung feſt überzeugt wären: wir alle glauben, daß die Moral des einen den Vorzug verdient vor der Moral des andern, daß durch Belehrung und aufmerkſame Selbſterziehung ſich die ſittlichen Überzeugungen veredeln laſſen, daß im Laufe der Weltgeſchichte mancher ſittlich niedrige Standpunkt — man denke an die Sklaverei — überwunden und durch einen vollkommeneren erſetzt worden iſt. Und ſelbſt diejenigen, welche gefliſſentlich aus ihrer Philoſophie nicht nur jeden providentiellen Beruf der Menſchheit, ſondern auch alle Moral verbannen, werden durch ihr faktiſches Verhalten dem Leben gegenüber und in ihrer Beurteilung einzelner Handlungen und Geſinnungen in um ſo flagranteren Widerſpruch geraten mit dem, was aus ihren Theorieen zu folgern wäre.

Als dauernde, uns durchs Leben begleitende Stimmung des Gemütes iſt dieſe Zuverſicht auf eine Vorſehung wohlthuend und jedenfalls ungefährlich; doch hüten wir uns, in beweglichem Fürwitz den Inhalt des Weltplanes, den wir wünſchen, über die Zwecke hinaus, zu denen die Hypotheſe überhaupt aufgeſtellt worden iſt, erraten und das Ziel vorzeichnen zu wollen, dem die Welt in ihrem Laufe zuſtrebt, und etwa im abenteuerlichen Spiele der Phantaſie demjenigen ſchon Wirklichkeit zuzuſchreiben, „was ſo ſchön wäre,

wenn es wäre!“ Theorie und Praxis würden gleichzeitig darunter leiden, denn die auf dieſe Weiſe erſchlichenen moraliſchen Vorſchriften haben niemals auf die Dauer Glück gehabt, und dem Anſehen der Philoſophie hat nichts ſo ſehr geſchadet, als ihre Vermengung mit fremden unwiſſenſchaftlichen Elementen.

Verſuchen wir nun des Experimentes halber uns auf jenen außerweltlichen Standpunkt zu verſetzen, wo eine erzurſprüngliche Einſicht uns in das Innere der Dinge dringen und den wahren Sinn des Weltzuſammenhanges erkennen läßt, ſo wird zunächſt zweierlei deutlich ſein: Wir mögen bei dem, was uns der tiefe Blick in die Natur zeigt, wohl ſehr erſtaunen; wenn aber der Sinn des wahren Zuſammenhangs von allem, was uns bisher vernünftig und wertvoll geſchienen hat, nicht ſo total verſchieden ſein ſoll, daß er unſerer Natur vollkommen fremd und daher gleichgültig wird, ſo werden wir erſtens verlangen müſſen, daß der Wert menſchlicher Handlungen und Geſinnungen ſchließlich darin beſtehe, daß ſie den Handelnden ſelbſt in irgend welcher Weiſe wieder zu gute kommen, zu ihrem wahren Wohl und ihrer wahren Luſt (oder, je nach Verdienſt, zum Gegenteil) beitragen. Dieſes Ziel werden aber die Handlungen durch die Verwirklichung deſſen erreichen, was man in irdiſchen Verhältniſſen auch ſchon als „ſittliche Güter“ bezeichnet, ohne übrigens für dieſen Begriff hier im Leben ſchon ein Beiſpiel zu beſitzen, d. h. ohne mit voller Beſtimmtheit ein einzelnes ſittliches Gut je nennen zu können. Damit aber zweitens die ſittliche Geſinnung um ihrer ſelbſt willen gepflegt werde und nicht aus egoiſtiſchem Intereſſe, damit ſie alſo überhaupt den Charakter des Sittlichen behalte, werden für das menſchliche Bewußtſein die ſittlichen Impulſe

immer als selbstlos erscheinen müssen; es wird eben für den Handelnden selbst der Zusammenhang seines moralischen Thuns mit seinem eigenen wahren Glück immer verdeckt bleiben müssen; wie ja auch wirklich der Mensch gerade bei Handlungen von dem höchsten sittlichen Wert um des Rechten und der Pflicht willen sein Glück zu opfern glaubt. Daß hierbei nicht etwa die Vorstellung, recht zu handeln, eine besondere, alles Lebensglück aufwiegende Lust mit sich bringen kann, geht daraus hervor, daß niemand wünschen wird, in diesen kritischen Fall zu kommen. Wenn also auch das Sittliche für das Bewußtsein des Handelnden immer um seiner selbst willen zu geschehen scheint, so bildet, wie wir gesehen haben, dieser Umstand keinen Grund dagegen, daß wir, um für den Zusammenhang aller Dinge uns überhaupt einen vernünftigen Sinn denken zu können, und um nicht den ganzen Weltlauf für die künstlich dolose Veranstaltung einer Täuschung, deren Objekte wir sind, anzusehen, doch solch eine allendliche Remuneration und Wiederbringung aller Dinge postulieren.

Sind aber die wahren sittlichen Güter, in deren Realisierung der Weltprozeß kulminieren mag, uns verborgen, — und dies wird wohl nur von einer eigentümlichen Suffisance, die in absehbaren Zeiten der Menschheit zur Seligkeit zu verhelfen hofft, geleugnet werden —, so können auch notwendigerweise die Antriebe zum sittlichen Handeln nicht in einer Einsicht, sondern nur in Thatsachen der „praktischen Vernunft", in den Imperativen unseres Bewußtseins, das als solches „sittliches Bewußtsein" heißt, uns beschert worden sein. Die Wirksamkeit dieser moralischen Impulse äußert sich nun in der Ausbildung sittlicher Unterscheidungen, wie „gut" und „böse", und in Grundsätzen und Lehren, von denen man

annehmen kann, aber nicht anzunehmen braucht, daß sie sich mit der Steigerung der Kultur vervollkommnen, d. h. ein immer treuerer Ausdruck dessen werden, was zur Verwirklichung der wahren sittlichen Güter förderlich ist.

Kein Wunder, wenn solche sittlichen Grundsätze, zu immer größerer Allgemeingültigkeit abgeklärt, und, wie man meint, veredelt, dem bedrängten Gewissen, das sich nach festen Regeln des Handelns sehnt, das den ruhenden Pol sucht in der Erscheinungen Flucht, so imponieren in ihrer Einfachheit, daß es, in ihnen sein letztes Refugium erblickend, in ihrer Befolgung alles Heil sucht und sie für vollkommen unabhängig und auch im letzten Grunde um ihrer selbst willen daseiend hält. Wie Schopenhauer es einmal ausspricht: dicatur veritas et pereat mundus! Dieser Richtung, die sich auf die Unabänderlichkeit abstrakter sittlicher Gebote verläßt, ist die Bescheidenheit nachzurühmen, mit welcher sie darauf verzichtet, durch direkte Verwirklichung angenommener „sittlicher Güter" selbstbewußt an dem Ausbau der Welt mitzuarbeiten. Doch führt sie durch blinde Befolgung von Geboten, die sie für Selbstzwecke hält, zu Härten und zu Kollisionen der verschiedenen Pflichten, die uns immer wieder daran erinnern, daß die Unabhängigkeit der sittlichen Imperative von höheren Zwecken doch wohl nur eine scheinbare sein mag, wenn auch der Zusammenhang für uns nie ganz klar wird.

Wie bei der physischen Naturerklärung die Stetigkeit der an der Natur beobachteten Gewohnheiten zu einer Deutung verführt, nach welcher eine Anzahl an dem „Stoffe" haftender blind wirkender Kräfte allein den Weltlauf zu stande bringen, während andererseits die augenscheinliche Verwirklichung vorgedachter Zwecke einen sinnvollen Zusammenhang ahnen läßt

und immer der Annahme opponieren wird, als seien durch ein zufälliges Zusammengeraten der sog. „Atome" und ihrer „Kräfte" die Erscheinungen der Wirklichkeit herausgewürfelt, — so werden auch im sittlichen Leben die zwei gedachten Richtungen sich immer befehden: das blinde Vertrauen auf die Heiligkeit abstrakter sittlicher Gebote und die Ahnung, oder vielmehr die geräuschvolle Proklamation höherer Zwecke, um derentwillen alle sittlichen Gebote da seien, und denen daher auch gelegentlich das einzelne Gebot zu weichen habe. So entsteht z. B. unter den Theorieen der Utilitarismus, der den Weltzweck in dem Begriff des Nützlichen gefunden zu haben glaubt.

Im praktischen Leben stoßen wir auf Antinomieen, unlösbare Widersprüche, sobald die fest formulierten Sentenzen des empirischen Gewissens, z. B. das Gebot der Wahrhaftigkeit, anderen Pflichten, z. B. der Nächstenliebe, widersprechen. Wir werden dann unwillkürlich dazu getrieben, nach höheren Zwecken zu suchen, zu forschen, durch welche Handlungsweise ein höheres sittliches Gut gefördert werde, und da hierin eine Entscheidung nur durch höhere Eingebung erfolgen könnte, so sind wir schließlich doch wieder auf unser, dem Irrtum sicher ausgesetztes, empirisches Gewissen angewiesen.

XI. Die Konsequenzen der hier erörterten Ansichten über das Fundament der Moral werden sich auch für das Verhältnis des Menschen zur Tierwelt leicht ziehen lassen, aber bis jetzt wohl nur negativ sein. Es läßt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis darüber, wie sich in der Tierseele Vorstellungen bilden und Gedanken entwickeln, und bei unserer geringen Fähigkeit, das geistige Leben der Tiere zu beobachten, weder behaupten noch leugnen, daß auch in dem Tier der Keim zur Ausbildung ethischer Unterscheidungen vorhanden ist. Jedenfalls liegt eine

Arroganz in der Annahme, die Tiere seien nur Mittel für die Zwecke der Menschen, die Lust und Glückseligkeit des Menschengeschlechts sei allein wert, gefördert zu werden und das Mitgefühl mit den Leiden der Tiere in dem Ausbau einer Ethik nur von ornamentaler Bedeutung. Denn ob die Menschen gegen die Tiere Pflichten haben, läßt sich allerdings auch nicht bestimmt entscheiden, da das individuelle sittliche Bewußtsein der verschiedenen Menschen auf diese Frage verschiedene Antworten giebt.

XII. Unsere Überlegungen sind nun wohl so weit gediehen, daß wir eine kurze Zusammenfassung ihrer Resultate versuchen können. — Nicht darin besteht für die Wissenschaft die Eigentümlichkeit des Menschen als eines sittlichen Wesens, daß er ein Bewußtsein hat von dem, *was* er soll, sondern daß er sich bewußt ist, *daß* er überhaupt etwas soll und etwas anderes nicht soll. Es ist im Menschen die ursprüngliche Anlage vorhanden, ethische Unterscheidungen zu machen zwischen dem, was um seiner selbst willen geschehen soll, und dem, was nicht geschehen soll. Und wenn auch in der thatsächlichen Ausbildung die Sphäre des Sittlichen an viele andere Gebiete, an das des Rechts, der Politik, der Sitte, des Nützlichen, Schicklichen, Schönen angrenzt, und die Grenzen sich nicht scharf ziehen lassen, so ist deshalb der Begriff des Sittlichen doch legitim entstanden, wertvoll und selbständig und unableitbar aus anderen Begriffen. Über die Unmöglichkeit, die Grenzen scharf zu bestimmen, wird sich niemand wundern, der die bewußte Menschenseele für eine Einheit hält, an der erst der beobachtende Denker, um ihr Wesen besser zu erfassen, Teile, Eigenschaften und Kräfte künstlich unterscheidet; weil der Mensch nur erkennen kann, wo er unterscheidet.

Also in der Gabe, überhaupt sittliche Begriffe auszubilden, besteht die Besonderheit des Menschen; der Inhalt dieser Begriffe läßt sich von der Wissenschaft nicht feststellen, weil sie den verpflichtenden Grund dafür, weshalb jemand etwas thun oder lassen soll, nicht anzugeben vermag und jeden auf sein eigenes, empirisch entwickeltes individuelles sittliches Bewußtsein verweisen muß. Und wenn auch die Eigenschaft der meisten sittlichen Normen, zur allgemeinen Glückseligkeit beizutragen, und die Fähigkeit der Menschen, sich über das ethisch zu Billigende oft zu einigen, auf eine Weltordnung hinzuweisen scheint, welche nicht zuläßt, daß jeder ad libitum auf seine Art sittlich ist, sondern die Menschheit unmerklich zu einem sittlichen Ideal hinleitet, so ist doch diese Weltordnung und der höchste Zweck des Sittlichen nicht der wissenschaftlichen Forschung zugänglich, und es muß daher auch alles, was hierüber mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gesagt werden könnte, von der Ethik als theoretischer Disziplin ausgeschieden und ferngehalten werden.

Es mag wenig tröstlich erscheinen, daß wir, statt nun endlich der Ethik ein Fundament zu geben, die Nachweisbarkeit eines bestimmten Inhalts, einer materialen Grundlage für sie leugnen und mit einem „ignorabimus“ schließen, mit dem Geständnis, den verpflichtenden Grund für menschliche Handlungen nicht finden zu können; und allerdings wird hiermit eine Philosophie der Resignation verkündigt, ein Verzicht der Wissenschaft, dem Menschengeschlecht das „Warum“ zu offenbaren.

Doch wäre erstens zu fragen, ob der Wert einer wissenschaftlichen Untersuchung von dem Trost abhängt, den ihre

Ergebniſſe bieten; und zweitens, ob denn frühere Ethiker zu ſicheren poſitiven Reſultaten gelangt ſind an dem Punkte, wo wir leider mit einem Fragezeichen abbrechen müſſen.

Das Troſtſpenden wird ſich nun wohl eine Rede verſagen, die nicht vom Herzen, ſondern vom Kopfe gehört ſein will. Wenn es aber doch mißlich erſcheint, daß unſere Arbeit einen Widerſpruch zwiſchen dem, was in der Ethik poſtuliert werden muß, und dem, was ſich konſtatieren läßt, nur zeigt, ohne dieſen Widerſpruch — abgeſehen von einer auf Fiktionen geſtützten, im conditionalis gehaltenen Erklärung — mit der erforderlichen Genauigkeit zu löſen, ſo wäre zu erwägen, ob nicht auch ſonſt im Leben wie im Denken ſo manche Widerſprüche ungelöſt bleiben und vielleicht für uns unlösbar ſind? Man hat es früher getadelt, daß manche Philoſophen durch begeiſtertes Ausſprechen der Rätſel des Lebens ſie ſchon zu löſen glaubten; jetzt könnte man ebenſo davor warnen, daß viele, um dem Einheitsbedürfnis der Menſchennatur zu genügen, die Widerſprüche, ſtatt ſie zu löſen, einfach leugnen.

„Natur hat weder Kern noch Schale:
Alles iſt ſie mit einem Male!“

Das klingt ſo ſchön bei Göthe! Es klingt darin aber doch nur das unerfüllte Sehnen, dort eine Einheit zu finden, wo wir in Wirklichkeit Vielheiten erblicken. Gegenüber dieſer Art, den gordiſchen Knoten mit einem Machtſpruch zu durchhauen, iſt doch ſchon das Aufweiſen des Widerſpruchs und die Aufforderung, vor ihm Halt zu machen, eine Pflicht der Forſchung.

Was unſere zweite Frage betrifft, ſo hat auch bisher niemand den verpflichtenden Grund für das Sittliche in be-

friedigender Weise gezeigt; und es war uns weniger darum zu thun, auf diesen Mangel der bisherigen ethischen Systeme aufmerksam zu machen, als darauf, daß sie diesen Mangel verschwiegen haben, während doch das Geständnis dieses Unvermögens jeder Moralphilosophie zur Einleitung dienen sollte.

Es erübrigt noch zum Schluß dieser Rekapitulation, den versprochenen indirekten Beweis für die höhere Würde des Moralgesetzes zu liefern: Sittliche Ideale haben wir nicht zeigen können; auch ließ sich nicht behaupten, daß in den sittlichen Imperativen die Stimme Gottes sich offenbart, sie zeigen im Gegenteil nur allzuviel Menschliches. Wer durch Fleischessen die Fasten gebrochen hat, kann bisweilen durch heftigere Gewissensbisse gequält werden, als wer durch eine selbstsüchtige Lüge seinen Nächsten hintergeht; daß aber überhaupt moralische Unterscheidungen und Begriffe entstehen und wirksam werden, ist trotz alledem weder aus der Sinnlichkeit des Menschen noch aus seinem Intellekt erklärlich und widerspricht sogar beiden, da das Gewissen oft zu dem treibt, was sowohl von der sinnlichen Natur wie von der Klugheit perhorresziert wird. Deshalb wird man nicht umhin können, in dieser ethischen Anlage des Menschen etwas anzuerkennen, was über sein irdisches, animalisches Naturell hinausweist, etwas, wodurch sein dunkler Drang im sittlichen Streben eine Art von Sanktion empfängt: ein Merkmal göttlicher Abstammung.

Zum Aufbau eines Systemes ethischer Normen wird dieses wohl nur ein schmales und dürftiges Fundament sein. Es ist aber bei seiner Grundlegung versucht worden, den gesicherten Besitz philosophischer Erkenntnis von dem zu sondern, was — oft an der ersten Stelle stehend — nicht wertlos, aber weniger

zuverläſſig, in das Gebiet der ahnungsvollen Träume verwieſen werden muß.

Beobachtungen lehren uns, daß wir dem Erwachen nahe ſind, wenn uns träumt, daß wir träumen. Möge in der Ethik die bewußte Unterſcheidung deſſen, was an ihr Traum war, dem nahen Erwachen vorausgehen.

VIII.

Friedrich Nietzsche
und
Graf Leo Tolstoi
bis zum Jahre 1897.

Thus every part was full of vice
Yet the whole mass a paradise.
Mandeville, The fable of the bees.

Vor sechsundzwanzig Jahren ist in deutschen Landen ein Mann mit philosophischen Schriften aufgetreten und hat durch das Verfechten von bisher unerhörten Meinungen, wie auch durch einen Geistreichtum ohnegleichen und Beispiel nach einer Wirksamkeit von kaum zwei Decennien so glänzende Spuren hinterlassen, daß die Mitwelt noch geraumer Zeit bedürfen wird, um sich über ihn zu beruhigen und ihn vielleicht ad acta zu legen. Dies war der Baseler Professor Friedrich Nietzsche, der Sohn eines protestantischen Pfarrers. Interessant ist er durch die eigentümliche Art seiner Auflehnung gegen den Zeitgeist, durch die besondere Richtung der Reaktion, welche die ungesunden Neigungen der Gegen-

wart gerade in ihm angeregt haben, ohne daß er darum an seiner Person die Signatur des Jahrhunderts verleugnet, ohne daß er aufhört — selbst wo er es am wenigsten wahr haben will — ganz und gar ein Kind seiner Zeit zu bleiben. Er ist es so sehr, daß — si parva licet magnis comparare — man sich sagen muß: wie nur zur Zeit der Sophisten Sokrates kommen konnte, so konnte auch nur in der modernen Gesellschaftsordnung mit ihren Sociologen und Socialisten Friedrich Nietzsche geboren werden. Doppelt interessant muß er aber werden, wenn man ihn einem gleichzeitig wirkenden großen Dichter und Pädagogen, dem Grafen L. N. Tolstoi, gegenüberstellt: einem Manne, der ebenso sehr gegen den Strom des Jahrhunderts ankämpft, ebenso aufrichtig und redlich, ebenso künstlerisch beanlagt ist, ebenso unablässig sich abmüht, die kranke Zeit zu heilen, ja auch ebenso der Majorität zum Ärgerniß wird, und bei dem dennoch dieselben Ursachen total entgegengesetzte Wirkungen gehabt haben; einem Manne, der in seiner Person wie in seinen Meinungen ein so vollendetes Widerspiel von Nietzsche darstellt, daß man grübelnd vor der Frage stehen bleibt, wie nur dieselbe Sonne an dem einen Baume der europäischen Kultur so verschiedene Früchte zeitigen konnte.

Dabei haben beide Männer um einander gewußt und erwähnen einander gelegentlich: während Nietzsche mit Erbitterung davon spricht, daß „Tolstoisches Mitleid" immer mehr Anklang finde, anerkennt der russische Schriftsteller an dem deutschen Philosophen das Verdienst, die Widersprüche in der bisherigen europäischen Moral „unwiderleglich bewiesen zu haben". (In der kleinen Schrift: „Die Widersprüche der empirischen Sittlichkeit." Moskau, 1895.)

Bevor zunächst eine kurze Darstellung von Nietzsches Lehren aus allen seinen Werken, vorzüglich aber aus den letzten und reifsten „Also sprach Zarathustra", „Jenseits von Gut und Böse" und „Genealogie der Moral" versucht wird, ist für Freunde der Polemik folgendes zu bemerken. Die aphoristische Form, in welche fast alles, was unser Philosoph veröffentlicht hat, gefaßt ist; die Gewohnheit, seine Gedanken, so wie sie ihm entsprangen, niederzuschreiben, ohne sie in der Ordnung eines vorgezeichneten Systems unterzubringen, machen es erklärlich, daß seine Werke an Widersprüchen ganz besonders reich sind; daher zu manchen Citaten, die zur Begründung einer bestimmten Ansicht über ihn angeführt werden sollen, leicht von Nietzsches Gegnern sich Gegenstellen nennen ließen, so daß ein Spruch den andern schlägt und der Philosoph sich in ein Nichts aufzulösen schiene. — Allein dem wäre entgegenzuhalten, daß — den redlichen Willen vorausgesetzt — von kritischem Scharfsinn selten ein verfehlterer Gebrauch gemacht worden ist, als zum Aufklauben von kleinen Lücken, Unvollkommenheiten und Selbstwidersprüchen aus dem großen Zusammenhang einer Weltanschauung, die in der Einheit einer bedeutenden Persönlichkeit ihren Halt findet. Am ersprießlichsten bleibt es immer, den fremden Worten — selbst wenn sie sich widersprechen — den vernünftigsten, natürlichsten und in sich einigsten Sinn unterzulegen, der sich irgend nur hinein interpretieren läßt; denn in ihrem Denken und Ahnen haben die Philosophen sicherlich alle von der Wahrheit mehr besessen, als ihnen der spröde Stoff der Sprache den Lesern zu übermitteln gestattete. Ist es nicht ein Akt der elementarsten Gerechtigkeit, dieses Wenige zum mindesten unverkümmert und reinlich darzustellen und das bleibende Verdienst, das Sand-

korn aufzuweiſen, das der Philoſoph zum Bau der Ewigkeiten beiträgt? Die Widerſprüche mögen indeſſen auch berückſichtigt werden, jedoch nur ſoweit ſie fundamental ſind, ſelbſt beim beſten Willen ſich nicht löſen laſſen, und außerdem in ihren Konſequenzen die Unhaltbarkeit des ganzen philoſophiſchen Gebäudes zeigen. Auf der anderen Seite mögen nun wieder die Nietzſcheaner — und es giebt deren nicht wenige — zu den Folgerungen, die wir aus ſeinen Worten ziehen, mit der Leidenſchaft von Neophyten einwerfen, wir hätten ihren Herrn und Meiſter einfach nicht verſtanden und werden vielleicht Gegencitate anführen; und hierin reden ſie allerdings ganz im Sinne des Meiſters ſelbſt, der uns beſonders gern erzählt, wie jeder große Mann — alſo vor allem er ſelbſt — es liebt, ſich des Verſteckes und der Maske zu bedienen, da es ihm widerſtehe, von dieſem und jenem verſtanden zu werden; er ſchreibe ja auch nicht für dieſen und jenen, und auch hinſichtlich ſeiner Freunde ſorge er immer dafür, daß ihnen ein Spielraum und Tummelplatz für Mißverſtändniſſe offen bleibe. Beiläufig erinnern wir uns bei dieſer Sucht der Jünger, à tout prix zu rechtfertigen, Nietzſches eigener Worte („Menſchliches, Allzumenſchliches" B. II, p. 176): „Singvögel. — Die Anhänger eines großen Mannes pflegen ſich zu blenden, um ſein Lob beſſer ſingen zu können." Denn wir kennen ſie ja, dieſe treuherzige Koketterie der Philoſophen mit dem Nichtverſtanden-werden! ſchon längſt, ſchon von Hegel her iſt ſie beliebt. Hegel ſagte: „Niemand hat mich verſtanden, einer hat mich nur verſtanden, und der hat mich nicht recht verſtanden;" und gab damit — konſequent bis zum letzten Atemzuge — wieder ein Beiſpiel des dreitaktigen Stechſchrittes ſeiner Begriffsentwickelung. Schopenhauer im Gegenteil war

stolz darauf, den Leuten gezeigt zu haben, man könne sehr ernsthaft philosophieren, ohne weder langweilig noch unverständlich zu werden. Im vorliegenden Falle wird übrigens ohne Mühe sich jeder davon überzeugen, daß leichter, klarer und faßlicher als Nietzsche noch kein Denker geschrieben hat; es müßte also sehr am guten Willen fehlen, wenn man ihn ganz und gar gelesen hat und doch nicht versteht.

I.

So mannigfaltig auch die Fragen sind, denen Nietzsche seine Aufmerksamkeit zugewandt hat, so bleiben doch die meisten philosophischen Wissenschaften von ihm fast unberührt. Die Logik interessiert ihn nicht; auf die Ästhetik fallen nur Streiflichter; die Rechtsphilosophie steht ihm fern; was aber am beachtenswertesten ist: er bietet keine Metaphysik, mißt ihr auch keine Bedeutung bei. Und zwar geschieht dies nicht in der Art, wie bei Schopenhauer, wo nur der Name „Metaphysik" verpönt ist, im Grunde aber doch eine Metaphysik, eine Lehre von jenem Ewigen und Höheren, das hinter der sinnenfälligen Erscheinung sich verbirgt, — wenigstens als eine Belehrung über das, was es nicht sein kann, geboten wird. Nietzsche lehnt wirklich alles Jenseitige ab und behandelt nur irdische Probleme; er rät („Zarathustra" p. 9): „Bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht." Ja unser Philosoph leitet sogar — obgleich ein eifriger Gegner alles Materialismus — die Metaphysik aus den Träumen ab. So z. B. („Menschliches" B. I, p. 25): „Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Kultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen;

hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlaß zu einer Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Seele und Leib hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen." Ebendort p. 28 spricht er „Von der Harmlosigkeit der Metaphysik in der Zukunft: Sobald die Religion, Kunst und Moral in ihrer Entstehung so beschrieben sind, daß man sie vollständig sich erklären kann, ohne zur Annahme metaphysischer Eingriffe am Beginn und im Verlaufe der Bahn seine Zuflucht zu nehmen, hört das stärkste Interesse an dem rein theoretischen Problem vom „Ding an sich" und der „Erscheinung" auf. Denn wie es hier auch stehe: mit Religion, Kunst und Moral rühren wir nicht an das „Wesen der Welt an sich"; wir sind im Bereiche der Vorstellung, keine „Ahnung" kann uns weiter tragen. Mit voller Ruhe wird man die Frage, wie unser Weltbild so stark sich von dem erschlossenen Wesen der Welt unterscheiden könne, der Physiologie und der Entwickelungsgeschichte der Organismen und Begriffe überlassen." So bleiben schließlich die Zweige der Philosophie zur Behandlung übrig, die uns alle am meisten angehen und den Interessen des Lebens am nächsten stehen: Psychologie und Moral. Indessen auch die Psychologie als Lehre von der Seele im Allgemeinen, von der Möglichkeit einer Seele überhaupt, ihrer geistigen oder materiellen Beschaffenheit, Unsterblichkeit oder Vergänglichkeit, ihrer Entstehung u. s. w., wird nur gelegentlich mit einigen halbironischen Bemerkungen abgethan. Denn da nach Nietzsche („Jenseits von Gut und Böse" p. 25) Begriffe wie „sterbliche Seele", und „Seele als Subjektsvielheit", und „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte" fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben sollen, so sei es ein trübseliger

Stolz, eine unſterbliche Seele zu haben; freuen wir uns vielmehr, daß wir unzählige unſterbliche Seelen haben. Eben die Seele als Geſellſchaftsbau von Trieben wird mit dem Tode allerdings aufgelöſt, aber die einzelnen Triebe, aus deren Zuſammenſpiel der Schein der Einheit entſtand, leben doch in der übrigen Welt des Lebendigen, in den anderen Weſen weiter, ſind alſo unſterblich. Immerhin nimmt, wie geſagt, auch dieſe Pſychologie unſeren Philoſophen nur wenig in Anſpruch, und ebenſo kann er der phyſiologiſchen Pſychologie, wie Wilhelm Wundt ſie behandelt hat, keinen Geſchmack abgewinnen. Was er unter ſeiner neuen Wiſſenſchaft der Pſychologie verſteht, iſt uns allen viel näher bekannt. Einmal äußert er ſich ſo darüber („Jenſeits" p. 71): „Die menſchliche Seele und ihre Grenzen, der bisher überhaupt erreichte Umfang menſchlicher innerer Erfahrungen, die Höhen, Tiefen und Fernen dieſer Erfahrungen, die ganze bisherige Geſchichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten: das iſt für einen geborenen Pſychologen und Freund der ‚großen Jagd' das vorbeſtimmte Jagdbereich. Aber wie oft muß er ſich verzweifelt ſagen: ein Einzelner! ach nur ein Einzelner und dieſer große Wald und Urwald! Und ſo wünſcht er ſich einige hundert Jagdgehülfen und feine gelehrte Spürhunde, welche er in die Geſchichte der menſchlichen Seele treiben könnte . . . Doch dies hat ſeine Schwierigkeit, da mit der großen Jagd auch die große Gefahr beginnt: Um z. B. zu erraten und feſtzuſtellen, was für eine Geſchichte bisher das Problem von Wiſſen und Gewiſſen in der Seele der homines religiosi gehabt hat, dazu müßte einer vielleicht ſo tief verwundet, ſo ungeheuer ſein, wie es das intellektuelle Gewiſſen Pascals war, — und dann bedürfte es immer noch jenes

ausgespannten Himmels von heller, boshafter Geistigkeit, welcher von oben herab dies Gewimmel von gefährlichen und schmerzlichen Erlebnissen zu übersehen, zu ordnen, in Formeln zu bringen vermöchte." Bei diesen Worten wird wohl manchem einfallen, welch ein Schatz von feinen Bemerkungen über die menschliche Seele, ihre Eigentümlichkeiten und ihre Vorwärts- und gelegentlich Rückwärtsentwickelung nicht nur in den Aphorismen großer Philosophen — wie Schopenhauer und Leopardi —, sondern noch überzeugender und eindringlicher in den Romanen vieler bedeutender Dichter niedergelegt ist. Dies umfassende Material, zu dem ja gerade Pascals „Gedanken" ein besonders wertvoller Beitrag sind, — mit eigenen Erfahrungen bereichert, durch große Zeiträume hindurch zu sichten und zu einem brauchbaren System zu ordnen: das scheint die neue Wissenschaft zu sein, deren Aufbau unserem Philosophen vorgeschwebt hat, die er allerdings nicht zu stande bringt, als deren ersten Begründer er sich aber doch fühlt. So ist es nicht verwunderlich, daß auch die neuere Romanlitteratur in seinen Werken einen ziemlich breiten Raum einnimmt. Einmal bezeichnet er die französischen Romanciers Flaubert und Stendhal als die letzten großen Psychologen; wieder an einer anderen Stelle („Götzendämmerung" p. 96) nennt er Dostojewsky den einzigen Psychologen, von dem er etwas zu lernen hatte: „Er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens, mehr selbst noch als die Entdeckung Stendhals. Dieser tiefe Mensch, der zehnmal Recht hatte, die oberflächlichen Deutschen gering zu schätzen, hat die sibirischen Zuchthäusler, in deren Mitte er lange lebte . . . . sehr anders empfunden, als er selbst erwartete — ungefähr als aus dem besten, härtesten und wertvollsten Holze geschnitzt,

das auf russischer Erde überhaupt wächst." Schon aus diesem Wenigen ergiebt sich, daß für Nietzsche zwischen Psychologie und Moral keine Grenze existiert, und so gehört auch das Problem für ihn in die Seelenlehre, das mit Recht die Schwelle zu jedem Traktat über die Sittlichkeit bildet: das Problem der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit. Dogmatisch die Unfreiheit des Willens zu behaupten, sei nicht möglich, da der Begriff der kausalen Verknüpfung alles Geschehenden doch nur für uns eine Denknotwendigkeit sei, nur von unserer Vernunft erzeugt werde, außerhalb dieser aber vielleicht nicht vorkomme. Dies nachgewiesen zu haben, ist auch fast das einzige Verdienst, das er Kant zugesteht. Völlig thöricht jedoch sei es, die Freiheit des Willens verteidigen zu wollen. In „Menschliches" p. 39 heißt es: „Der Glaube an die Freiheit des Willens ist ein ursprünglicher Irrtum alles Organischen, so alt als die Regungen des Logischen in ihm existieren; der Glaube an unbedingte Substanzen und an gleiche Dinge ist ebenfalls ein ursprünglicher, ebenso alter Irrtum alles Organischen. Insofern aber alle Metaphysik sich vornehmlich mit Substanz und Freiheit des Willens abgegeben hat, so darf man sie als die Wissenschaft bezeichnen, welche von den Grundirrtümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten." Übrigens wird unser Philosoph durch die bisherigen naturwissenschaftlichen Erklärungen des Lebens, die sich ohne die Freiheit des Willens behelfen, auch nur wenig befriedigt: „Was den berühmten Kampf ums Leben betrifft," heißt es „Götzendämmerung" p. 66, „so scheint er mir einstweilen mehr behauptet, als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamt-Aspekt des Lebens ist nicht die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die

absurde Verschwendung — wo gekämpft wird, kämpft man um Macht . . . Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln. — Gesetzt aber, es giebt diesen Kampf — und in der That, er kommt vor —, so läuft er leider umgekehrt aus, als die Schule Darwins wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen dürfte: nämlich zu Ungunsten der starken, der bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer über die Starken Herr, — das macht, sie sind die große Zahl, sie sind auch klüger . . ." Mit diesen Worten streift er einen Hauptpunkt seiner Lehre, daß nämlich nicht „der Wille zum Leben", sondern der „Trieb zur Macht" in der organischen Welt das Primäre ist („Jenseits" p. 26): „Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusehen. Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen — Leben selbst ist Wille zur Macht —: Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon," und p. 37: „Die gesamte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurteilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt; dieselbe als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht zu fassen, wie ich sie fasse, — daran hat noch niemand in seinen Gedanken selbst gestreift." Man bemerkt leicht, gegen wen er sich — bis zu dieser Erkenntnis gediehen — hier zum erstenmal wendet: gegen Schopenhauer, den er in seinen ersten Werken pietätvoll gefeiert hatte, und den er auch in den letzten noch seinen „großen Lehrer" nennt. Man höre nur die erste seiner philosophischen Schriften, „die Geburt der Tragödie" p. 117: „Da möchte sich ein trostlos Vereinsamter kein besseres Symbol

wählen können, als den Ritter mit Tod und Teufel, wie ihn unser Dürer gezeichnet hat, den geharnischten Ritter mit dem erzenen harten Blicke, der seinen Schreckensweg unbeirrt durch seine grausen Gefährten, und doch hoffnungslos, allein mit Roß und Hund zu nehmen weiß. Ein solcher Dürerscher Ritter war unser Schopenhauer, ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit. Es giebt nicht seinesgleichen." In der That hat Nietzsche viel mit seinem Lehrer gemeinsam oder von ihm beibehalten; so die Verachtung der Frauen, die er nur lieblich findet „hinterm Gitter", nur brauchbar, solange der Mann sie in orientalischer Weise als sein verschließbares Eigentum ansieht; woraus sich — beiläufig bemerkt — gerade die kritiklose Schwärmerei mancher Frauen für Nietzsche erklärt; eben nach Goethes Rezept:

Doch wem wenig d'ran gelegen
Scheinet, ob er reizt und rührt,
Der beleidigt, der verführt.

Gemeinsam ist beiden Philosophen auch das ungeheure Selbstbewußtsein; ja die Selbstanpreisung ersteigt bei dem Schüler sogar noch höhere Gipfel als bei dem Lehrer. In einer seiner letzten Schriften, dem „Fall Wagner" p. 48, sagt Nietzsche unverblümt: „Ich habe den Deutschen die tiefsten Bücher gegeben, die sie überhaupt besitzen — Grund genug, daß die Deutschen kein Wort davon verstehen . . ." Auch die Geringschätzung des Modernen und der „Jetztzeit", unserer rührigen Scheinkultur mitsamt dem Aufschwung von Technik und Mechanik ist bei Nietzsche wiederzufinden. „Zarathustra" p. 67: „Seht mir doch diese Überflüssigen! Sie stehlen sich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weisen: Bildung nennen sie ihren Diebstahl — und alles wird ihnen

zu Krankheit und Ungemach! . . . Sie erbrechen ihre Galle und nennen es Zeitung . . ." — Was ferner der große Einsiedler von Frankfurt im Kultus des Genies leiſtete, ſeine Erkenntnis, daß die wenigen gewaltigen Perſönlichkeiten, von dem großen Haufen, den Mittelmäßigen, der „Fabrikware der Natur", mit klug verhehltem, aber um ſo ingrimmigerem Neid und Haß verfolgt und verleumdet werden, daß der verächtliche Pöbel und die Gemeinheit in dieſer Welt die Regel bilden: alles dies kehrt bei Nietzſche — nur mit etwas weniger Giftigkeit — wieder, und es iſt daher überflüſſig, dafür Belege beizubringen: alle Werke Nietzſches bieten ihrer die Menge, wie auch alle Werke Schopenhauers.

Aber hier kommt der Punkt, wo ihre Wege ſich ſcheiden; hier muß nach der Lamentation über die Verderbtheit der Welt notwendigerweiſe die Frage geſtellt werden: „Was ſollen wir alſo thun? Wo liegt das Heil?" und an dieſem Scheidewege ſchlagen die beiden ſo grundverſchiedene Richtungen ein, daß ſich wohl behaupten läßt: nur ein früherer Anhänger Schopenhauers, einer, der aus ſeiner Schule hervorging, konnte ſich ihm ſo ſchroff entgegenſetzen; und Hegel, der große Schulmeiſter, wenn er vom Parnaß oder Elyſium oder wo er ſein mag, ſich das Schauſpiel betrachten könnte, würde ſich freuen und darin einen fortgeſetzten Beweis ſeiner Lehre vom Umſchlagen jedes Begriffs in ſein Gegenteil erblicken. — Während Schopenhauer peſſimiſtiſch zur Weltflucht und Reſignation rät, das Leben als ein Geſchäft bezeichnet, das der Mühe nicht lohne, und in der Aufhebung und Ertötung des verbrecheriſchen Willens zum Leben für den Weiſen das einzige Heil ſieht, kommt ſein Schüler zu dem entgegengeſetzten Reſultat, zur freudigſten und ſtärkſten Bejahung des Lebens und der eigenen Perſön-

lichkeit. Obzwar bisweilen — wie mir scheint — mit etwas süßsaurer Miene, will er doch ganz und gar Optimist sein. In der „Fröhlichen Wissenschaft" p. 233 sagt er: „In media vita. — Nein! Das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr wahrer, begehrenswerter und geheimnisvoller, — von jenem Tage an, wo der große Befreier über mich kam, jener Gedanke, daß das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe — und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängnis, nicht eine Betrügerei!" Übrigens würde man diese Worte mißdeuten, wenn man meinte, daß Nietzsche das Glück des Lebens auf die Erkenntnis beschränke: das Gegenteil ist der Fall: alles thatkräftige Handeln, alle Bejahung des eigenen Wesens mit allen seinen Trieben und Kräften erntet seinen Beifall. Der „Instinkt" der zu Thaten, auch zu Unthaten treibt, ist an dem Menschen das Verehrungs- und Bewunderungswürdige; alle schon bewußte Geistigkeit ohne Schaffensdrang, alles bloße Wünschen oder gar Vernünfteln, bedeutet Entartung, Verfall, décadence. „Ein Instinkt ist geschwächt, wenn er sich rationalisiert: denn damit, daß er sich rationalisiert, schwächt er sich" (Der Fall Wagner p. 41). So ist also auch nur an der Erhaltung des großen und starken Individuums und an seiner Förderung gelegen; dagegen bleibe es dem Weisen ferne, den vielen Kleinen, Elenden, Schwachen zu dienen und zu helfen, denn auf die Gesunden und nicht auf die Kranken kommt es an. Von diesem Standpunkte aus wird Nietzsche der entschlossenste Vorkämpfer und Lobredner des Egoismus und steht hierin einzig da, wie auch konsequenter Weise in der Verwerfung des Mitleids: ist doch dieses fast der einzige Widersacher des Ungeheuers Egoismus in der Menschenbrust. Wohl hatte schon vor längerer Zeit (1845)

Max Stirner (Pseudonym für Caspar Schmidt) in seinem berühmten Buche „Der Einzige und sein Eigentum" eine Apotheose der Selbstsucht geschrieben; aber das Buch soll ironisch gemeint sein und eine Karikatur auf die Lehren von Bruno Bauer und Feuerbach abgeben. Wie dem auch sei — es erörtert die Frage nicht in so erschöpfender Weise, sondern — in Anlehnung an Schlagworte, die heutzutage längst ihren Zauber verloren haben — fast nur vom Standpunkte des Juristen und Politikers. Wie das Mitleid bisher ohne Grund gepriesen und der Egoismus verleumdet worden, so sind nach Nietzsche auch alle übrigen Moralbegriffe verkehrt aufgefaßt und es bedarf einer Umwertung aller Werte; der Weise hat sich „Jenseits von Gut und Böse" zu stellen und überhaupt die plumpen Gegensätze in Gradunterschiede aufzulösen. Lassen wir jedoch dem Philosophen selbst das Wort: er weiß seine Sache zu führen. „Zarathustra" B. II, p. 126: „Ach, wo in der Welt geschahen größere Thorheiten, als bei den Mitleidigen? Wehe allen Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, welche über ihrem Mitleiden ist." — „Götzendämmerung" p. 31: „„Eine „altruistische" Moral, eine Moral, bei der die Selbstsucht verkümmert, — bleibt unter allen Umständen ein schlechtes Anzeichen. Dies gilt vom Einzelnen, dies gilt namentlich von Völkern. Es fehlt am Besten, wenn es an der Selbstsucht zu fehlen beginnt. Instinktiv das sich Schädliche wählen, gelockt werden durch „uninteressierte" Motive, giebt beinahe die Formel ab für décadence. „Nicht seinen Nutzen suchen" — das ist bloß das moralische Feigenblatt für eine ganz andere, nämlich physiologische Thatsächlichkeit: „ich weiß meinen Nutzen nicht mehr zu finden" . . . Disgregation der Instinkte! — Es ist zu Ende mit ihm, wenn der Mensch altruistisch wird. —

Statt naiv zu sagen, „ich bin nichts mehr wert," sagt die Moral-Lüge im Munde des décadent: „nichts ist etwas wert, — das Leben ist nichts wert" . . . Ein solches Urteil bleibt zuletzt eine große Gefahr, es wirkt ansteckend, auf dem ganzen morbiden Boden der Gesellschaft wuchert es bald zu tropischer Begriffs-Vegetation empor, bald als Religion (Christentum), bald als Philosophie (Schopenhauerei)." — „Jenseits" p. 256: „Auf die Gefahr hin, unschuldige Ohren mißvergnügt zu machen, stelle ich hin: der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele, ich meine jenen unverrückbaren Glauben, daß einem Wesen, wie „wir sind", andere Wesen von Natur unterthan sein müssen und sich ihm zu opfern haben. Die vornehme Seele nimmt diesen Thatbestand ihres Egoismus ohne jedes Fragezeichen hin, auch ohne ein Gefühl von Härte, Zwang, Willkür darin, vielmehr wie etwas, das im Urgesetz der Dinge begründet sein mag: — suchte sie nach einem Namen dafür, so würde sie sagen: „es ist die Gerechtigkeit selbst." Sie gesteht sich unter Umständen, die sie anfangs zögern lassen, zu, daß es mit ihr gleichberechtigte giebt; sobald sie über diese Frage des Ranges im reinen ist, bewegt sie sich unter diesen Gleichen und Gleichberechtigten mit der gleichen Sicherheit in Scham und zarter Ehrfurcht, welche sie im Verkehr mit sich selbst hat, — gemäß einer eingebornen himmlischen Mechanik, auf die sich alle Sterne verstehen. Es ist ein Stück ihres Egoismus mehr diese Feinheit und Selbstbeschränkung im Verkehr mit ihresgleichen."" — Hier mag daran erinnert werden, daß das Wort vornehm bei Nietzsche unendlich hoch im Preise steht; er sieht darin den Inbegriff alles Herrlichen und hat auch dazu beigetragen, dem Wort weithin in der deutschen Litteratur diesen albernen

Kurswert zu geben, so daß jetzt jeder Winkelskribent in seinem Käseblättchen mit der Miene eines frisch Geadelten von „vornehm“ spricht. Noch vor etwa 70 Jahren bezeichnete Seume das bloße Vorhandensein dieses Worts als eine Schmach der Deutschen, weil nur die Ungerechtigkeit es geschaffen haben könne. Dabei verweist er auf die Zusammensetzung aus „vor“, „vorweg“ und „nehmen“. Das hat eben so viel oder wenig Sinn, wie Hegels Bemühung aus den Silben „ur“ und „teil“ die Bedeutung des Wortes „Urteil“ zu beweisen. Charakteristisch bleibt es immerhin für den jetzigen Geschmack der Deutschen, daß dieses „vornehm“, ein Ausdruck aus der Bedientenstube, so zu Ehren gekommen ist. Der Lakai, der brauchbare Begriffe, wie „edel“, „stolz“, „dünkelhaft“, „aufgeblasen“ nicht zu fassen und voneinander zu scheiden vermag, begnügt sich mit dem „vornehm“ als der Summe dessen, was ihm an seinem Herrn imponiert.

Fahren wir fort, Belege dafür anzuführen, wie Nietzsche sich die Selbstüberwindung der Moral und die Notwendigkeit denkt, daß der Mensch, um groß zu sein, auch hart sein müsse, „und durchaus nicht nur gegen sich“, wie er hinzufügt. Er sagt („Die fröhliche Wissenschaft“ p. 234): „„Wer wird etwas Großes erreichen, wenn er nicht die Kraft und den Willen in sich fühlt, große Schmerzen zuzufügen? Das Leidenkönnen ist das wenigste: darin bringen es schwache Frauen und Sklaven oft zur Meisterschaft. Aber nicht an innerer Not und Unsicherheit zu Grunde gehen, wenn man großes Leid zufügt und den Schrei dieses Leidens hört — das ist groß, das gehört zur Größe.“ („Jenseits“ p. 179): „Wo heute Mitleiden gepredigt wird — und, recht gehört, wird jetzt keine andere Religion mehr gepredigt —, möge der

Psycholog seine Ohren aufmachen: durch alle Eitelkeit, durch allen Lärm hindurch, der diesen Predigern zu eigen ist, wird er einen heiseren stöhnenden Laut von Selbstverachtung hören. Sie gehört zu jener Verdüsterung und Verhäßlichung Europas, welche jetzt ein Jahrhundert lang im Wachsen ist . . . Der Mensch der „modernen Ideen", dieser stolze Affe, ist unbändig mit sich selbst unzufrieden: dies steht fest. Er leidet: und seine Eitelkeit will, daß er nur „mit leidet". . . ."" — Jede anerkannte Moral hat einen erzieherischen Wert; denn sie übt den Zwang, daß lange Zeit und nach einer Richtung gehorcht werde. Das ist von Wichtigkeit, im übrigen aber bedürfen alle unsere Vorstellungen von Tugend und Laster einer Umwertung. Wir setzen einige der entscheidendsten Stellen hierher („Jenseits" p. 38): „„Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewußten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat „das Herz" gegen sich; schon eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der „guten" und der „schlimmen" Triebe macht als feinere Immoralität einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Not und Überdruß, noch mehr eine Lehre von der Ableitbarkeit der guten Triebe aus den schlimmen. Gesetzt aber, jemand nimmt gar die Affekte Haß, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte, als etwas, das im Gesamthaushalt des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muß, folglich noch gesteigert werden muß, falls das Leben noch gesteigert werden soll, — der leidet an einer solchen Richtung seines Urteils, wie an einer Seekrankheit. Und doch ist auch diese Hypothese bei weitem nicht die peinlichste und fremdeste in diesem ungeheuren, fast noch fremden Reiche gefährlicher Erkenntnisse."" Hierbei haben wir festzuhalten, daß ein „noch

kräftiges Gewiſſen“ bei Nietzſche ein Zeichen der modernen Entartung und Verkümmerung iſt, er preiſt im Gegenſatz dazu die Unſchuld des Raubtiergewiſſens.*) Weiter p. 13: „Bei allem Wert, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbſtloſen zukommen mag, es wäre möglich, daß dem Scheine, dem Willen zur Täuſchung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundſätzlicher Wert zugeſchrieben werden müßte.“ p. 67: „Wir meinen, daß Härte, Gewaltſamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gaſſe und im Herzen, Verborgenheit, Stoicismus, Verſucherkunſt und Teufelei jeder Art, daß alles Böſe, Furchtbare, Tyranniſche, Raubtier- und Schlangenhafte am Menſchen ſo gut zur Erhöhung der Species ‚Menſch‘ dient, als ſein Gegenſatz. . . .“ — Dieſe Ideen gewinnen allmählich bei Nietzſche immer deutlichere Geſtalt und entwickeln ſich zu ſeiner Theorie der Herren- und Sklavenmoral, welche ſich geſchichtlich daraus ergiebt, daß bei Eroberungen und Völkerwanderungen die Sieger *ſich*, die Mächtigen, Starken als „gut“, die Schwachen, Unterdrückten im Gegenſatz dazu als „ſchlecht“, niedrig bezeichneten, während wiederum die unterworfene Maſſe ihre Unterdrücker „böſe“ nannte

*) Ganz ſo neu wie dieſe bündigen Ausdrücke es erſcheinen laſſen, iſt Nietzſches Anſicht über das Gewiſſen freilich nicht. Schon Schopenhauer erwähnt viel älterer Autoritäten an der Stelle, wo er die empiriſche Entſtehung des Gewiſſens beſpricht, ſeine Zuſammenſetzung in Decimalbrüchen berechnet und darauf hinweiſt, wie unwürdige Elemente („Feigheit, Geiz, gekränkte Eitelkeit ꝛc.“) in dem Beſtande dieſes illuſtren Areopags Sitz und Stimme haben. Als Schopenhauers Vorgänger in dieſer Hinſicht darf wiederum David Hume gelten (ſiehe Eſſays vol. II „Concerning the principles of morals“ und „Natural history of religion“). Bei Nietzſche nun gehört das Gewiſſen zu dem Ballaſt moraliſcher Vorurteile, die durch Sitte und Erziehung uns eingeimpft, den „freien Geiſt“ beengen und bei der Umwertung aller Werte kraftvoll abgeworfen werden müſſen.

und dann erſt ſich ſelbſt und alles, was nicht andere unterdrückt und was nicht gewaltthätig iſt, mit dem Wort „gut“ auszeichnete. . . Zuerſt iſt dies ausgeſprochen in dem Buche „Menſchliches, Allzumenſchliches“ p. 70, doch ſtimmt der Schluß des Artikels nicht mit des Philoſophen ſpäteren Überzeugungen überein; wir citieren daher zunächſt „Jenſeits von Gut und Böſe“ p. 243: „„Bei einer Wanderung durch die vielen feineren und gröberen Moralen, welche bisher auf Erden geherrſcht haben, fand ich gewiſſe Züge regelmäßig mit einander wiederkehrend und aneinander geknüpft, bis ſich mir endlich zwei Gruppen verrieten, und ein Grundunterſchied herausſprang. Es giebt Herrenmoral und Sklavenmoral. Die moraliſchen Wertunterſcheidungen ſind entweder unter einer herrſchenden Art entſtanden, welche ſich ihres Unterſchieds gegen die beherrſchte mit Wohlgefühl bewußt wurde, oder unter den Beherrſchten, den Sklaven und Abhängigen jedes Grades. Im erſten Falle, wenn die Herrſchenden es ſind, die den Begriff „gut“ beſtimmen, ſind es die erhobenen ſtolzen Zuſtände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Beſtimmende empfunden werden. Der vornehme Menſch trennt die Weſen von ſich ab, an denen das Gegenteil ſolcher gehobener ſtolzer Zuſtände zum Ausdruck kommt, er verachtet ſie. Man bemerke ſofort, daß dieſer erſten Art der Moral der Gegenſatz „gut“ und „ſchlecht“ ſo viel bedeutet, wie „vornehm“ und „verächtlich“; der Gegenſatz „gut“ und „böſe“ iſt anderer Herkunft. Verachtet wird der Feige, der Ängſtliche, der Kleinliche, der an die enge Nützlichkeit Denkende, ebenſo der Mißtrauiſche mit ſeinem unfreien Blicke, der ſich Erniedrigende, die Hundeart von Menſch, welche ſich mißhandeln läßt, der bettelnde Schmeichler, vor allem

der Lügner: „wir Wahrhaftigen“ ſo nannten ſich im alten Griechenland die Adeligen ... Die vornehme Art Menſch, fühlt ſich als wertbeſtimmend, ſie hat nicht nötig, ſich gut heißen zu laſſen, ſie urteilt: „was mir ſchädlich iſt, das iſt an ſich ſchädlich“, ſie weiß ſich als das, was überhaupt erſt Ehre den Dingen verleiht, ſie iſt werteſchaffend. Alles, was ſie an ſich kennt, ehrt ſie: eine ſolche Moral iſt Selbſtverherrlichung. Im Vordergrund ſteht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überſtrömen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewußtſein eines Reichtums, der ſchenken und abgeben möchte ... Eine ſolche Moral der Herrſchenden iſt aber dem gegenwärtigen Geſchmacke am meiſten fremd und peinlich in der Strenge ihres Grundſatzes, daß man nur gegen ſeinesgleichen Pflichten habe, daß man gegen die Weſen niedrigeren Ranges, gegen alles Fremde nach Gutdünken, oder „wie es das Herz will“ handeln dürfe und jedenfalls „jenſeits von gut und böſe“: hierhin mag Mitleiden und dergleichen gehören ... Es ſteht anders mit dem zweiten Typus der Moral, der Sklavenmoral. Geſetzt, daß die Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden, Unfreien, Ihrer-ſelbſt-Ungewiſſen und Müden moraliſieren: was wird das Gleichartige ihrer moraliſchen Wertſchätzungen ſein? Wahrſcheinlich wird ein peſſimiſtiſcher Argwohn gegen die ganze Lage des Menſchen zum Ausdruck kommen, vielleicht eine Verurteilung des Menſchen mitſamt ſeiner Lage. Der Blick des Sklaven iſt abgünſtig für die Tugenden des Mächtigen, er hat Skepſis und Mißtrauen, er hat Feinheit des Mißtrauens gegen alles „Gute“, was dort geehrt wird, er möchte ſich überreden, daß das Glück ſelbſt dort nicht echt ſei. Umgekehrt werden die Eigenſchaften hervorgezogen und mit Licht übergoſſen, welche dazu dienen, Leidenden das Daſein zu er-

leichtern, hier kommt das Mitleiden, die gefällige hilfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiß, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren, denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklavenmoral ist wesentlich Nützlichkeitsmoral. Hier ist der Herd für die Entstehung jenes berühmten Gegensatzes „gut" und „böse". Ins Böse wird die Macht und Gefährlichkeit hineinempfunden, eine gewisse Furchtbarkeit, Feinheit und Stärke, welche die Verachtung nicht aufkommen läßt. Nach der Sklavenmoral erregt also der „Böse" Furcht, nach der Herrenmoral ist es gerade der „Gute", der Furcht erregt und erregen will, während der „schlechte" Mensch als der Verächtliche empfunden wird."" — Aus vielen hierher gehörigen Stellen wählen wir noch aus „Genealogie der Moral" p. 26: „„Das Problem von dem anderen Ursprung des „Guten", vom Guten, wie ihn der Mensch des Ressentiments sich ausgebildet hat, verlangt nach seinem Abschluß. Daß die Lämmer den großen Raubvögeln gram sind, das befremdet nicht, nur liegt darin kein Grund, es den großen Raubvögeln zu verargen, daß sie sich kleine Lämmer holen. Und wenn die Lämmer unter sich sagen: „diese Raubvögel sind böse, und wer so wenig als möglich ein Raubvogel ist, vielmehr deren Gegenstück — ein Lamm; sollte der nicht gut sein?" so ist an dieser Aufrichtung eines Ideals nichts auszusetzen, sei es auch, daß die Raubvögel dazu ein wenig spöttisch blicken werden und vielleicht sich sagen: „wir sind ihnen gar nicht gram, diesen guten Lämmern, wir lieben sie sogar, nichts ist schmackhafter als ein zartes Lamm". — Von der Stärke verlangen, daß sie sich nicht als Stärke äußere, daß sie nicht ein Ueberwältigenwollen, ein Niederwerfenwollen,

ein Herrwerdenwollen, ein Durſt nach Feinden und Widerſtänden und Triumphen ſei, iſt gerade ſo widerſinnig, als von der Schwäche verlangen, daß ſie ſich als Stärke äußere. Ein Quantum Kraft iſt ein eben ſolches Quantum Trieb, Wille, Wirken — vielmehr, es iſt gar nichts anderes, als eben dieſes Treiben, Wollen, Wirken ſelbſt, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr verſteinerten Grundirrtümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein „Subjekt" verſteht und mißverſteht, kann es anders erſcheinen."" Aus der Leugnung der Willensfreiheit ergiebt ſich dies alles wirklich ganz konſequent, beſonders wenn man Schopenhauers Doktrin, daß jedes Weſen nur die Erſcheinung eines Willens ſei, noch hinzunimmt.

Auch wo wir es am wenigſten vermuten, kommt Nietzſche auf dieſe ſeine Lieblingstheorie zurück, im „Fall Wagner" p. 55: „Der Chriſt will von ſich loskommen. Le moi est toujours haïssable. — Die vornehme Moral, die Herrenmoral, hat umgekehrt ihre Wurzel in einem triumphierenden Jaſagen zu ſich, — ſie iſt Selbſtbejahung . . ." Dieſe Stelle erinnert ſchon an die eigentümlichen Anſichten, die Nietzſche ſich vom Judentum und Chriſtentum ausgebildet hatte. Schopenhauer kannte keine größeren Gegenſätze als Chriſtentum und Judaismus; er ſah im Alten Teſtament den Optimismus, die „ruchloſe" jüdiſche Weltanſchauung; im Neuen Teſtament den Peſſimismus, und nannte daher auch — ſeltſam genug — ſeine Philoſophie die „chriſtliche". Sein Schüler dagegen findet in beiden Religionen die kontinuierliche Machtentfaltung derſelben Grundanſchauungen; das Judentum iſt der Urſprung der jetzt herrſchenden décadence-Moral, indem es, wie nichts zuvor den Menſchen gelehrt hat, ſich ſelbſt auf das tiefſte zu

verachten. Mit dem Chriſtentum gewann der Geiſt des Judentums nur an Ausbreitung, bis das Evangelium der Mühſeligen und Beladenen in alle Welt hinausgetragen war; die Altweiber-Moral fand immer mehr Anklang, und ſo beginnt mit der chriſtlichen Ära der Sklavenaufſtand in der Moral. Allmählich beſiegt das Judentum und was aus ihm hervorging, die Sklaven-Moral, ſo gründlich die vornehm denkenden und fühlenden antiken Völker, beſonders das Römertum, daß nach einem kurzen Aufflackern der vornehmen Machtinſtinkte bei den provençaliſchen Troubadours und in der thatkräftigen Renaiſſance, — jetzt in Rom — man braucht nur hinzuſehen — niemand mehr verehrt wird, als die bekannten Galiläer. Später haben ſich die ekelhaften Inſtinkte des Reſſentiments wieder in einem beſonders großen Sklavenaufſtande Luft gemacht: in der franzöſiſchen Revolution, der man aber auch etwas Gutes zu verdanken hat, nämlich den großen Corſen: erſt als er die Luft gereinigt hatte, begann man erleichtert aufzuatmen. — Aus dem, was wir vorausgeſchickt haben, läßt ſich leicht ſchließen, wie Nietzſche den modernen Demokratismus in allen ſeinen Formen, von Herbert Spencers ſociologiſchen Theorieen bis hinab zum bombenwerfenden Anarchismus empfand; hier gönnen wir ihm am beſten wieder ſelbſt das Wort.

„Zarathuſtra" p. 136, 137: „Das Leben iſt ein Born der Luſt; aber wo das Geſindel mit trinkt, da ſind alle Brunnen vergiftet" . . . „Und nicht das iſt der Biſſen, an dem ich am meiſten würgte, zu wiſſen, daß das Leben ſelber Feindſchaft nötig hat und Sterben und Marterkreuze, ſondern ich fragte einſt und erſtickte faſt an meiner Frage: „Wie? hat das Leben auch das Geſindel nötig?" Ferner gehört hierher „Jenſeits" p. 66: „„In allen Ländern Europas und eben-

ſo in Amerika giebt es jetzt etwas, das Mißbrauch mit dem Namen „Freier Geiſt“ treibt, eine ſehr enge, eingefangene, an Ketten gelegte Art von Geiſtern, welche ungefähr das Gegenteil von dem wollen, was in unſern Abſichten und Inſtinkten liegt. Sie gehören kurz und ſchlimm, unter die Nivellierer, dieſe fälſchlich ſogenannten „freien Geiſter“ — als beredte und ſchreibfingrige Sklaven des demokratiſchen Geſchmacks und ſeiner „modernen Ideen“. Was ſie mit allen Kräften erſtreben möchten, iſt das allgemeine grüne Weideglück der Herde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für jedermann, ihre beiden am reichlichſten abgeſungenen Lehren und Lieder heißen „Gleichheit der Rechte“ und „Mitgefühl für alles Leidende“, und das Leiden ſelbſt wird von ihnen als etwas genommen, das man abſchaffen muß.““ — Auch folgende, in einigem Betracht prophetiſche Worte, die etwa im Jahre 1884 geſchrieben wurden, mögen hier ihren Platz finden; p. 140: „„Die demokratiſche Bewegung macht die Erbſchaft der chriſtlichen. Daß aber deren Tempo für die Ungeduldigen, die Kranken und Süchtigen des genannten Inſtinktes noch viel zu langſam und ſchläfrig iſt, dafür ſpricht das immer raſender werdende Geheul, das immer unverhülltere Zähnefletſchen der Anarchiſtenhunde, welche jetzt durch die Gaſſen europäiſcher Kultur ſchweifen: anſcheinend im Gegenſatz zu den friedlich arbeitſamen Demokraten und Revolutions-Ideologen, noch mehr zu den tölpelhaften Philoſophaſtern und Bruderſchafts-Schwärmern, welche ſich Socialiſten nennen und die „freie Geſellſchaft“ wollen, in Wahrheit aber eins mit ihnen allen in der gründlichen und inſtinktiven Feindſeligkeit gegen jede andere Geſellſchaftsform als die der autonomen Herde (bis hinauf zur

Ablehnung selbst der Begriffe „Herr" und „Knecht" — ni dieu ni maître heißt eine socialistische Formel —); eins im zähen Widerstande gegen jeden Sonderanspruch, jedes Sonderrecht und Vorrecht (das heißt im letzten Grunde gegen jedes Recht: denn wenn alle gleich sind, braucht niemand mehr „Rechte"); eins im Mißtrauen gegen die strafende Gerechtigkeit (wie als ob sie eine Vergewaltigung am Schwächeren, ein Unrecht an der notwendigen Folge aller früheren Gesellschaft wäre); aber ebenso eins in der Religion des Mitleidens, im Mitgefühl, soweit nur gefühlt, gelebt, gelitten wird: eins allesamt im Schrei der Ungeduld, des Mitleidens, im Todhaß gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden lassen zu können; eins allesamt im Glauben an die Gemeinschaft als die Erlöserin, an die Herde also, an „sich" . . ."" Was die weitergehenden Folgerungen unseres Philosophen, etwa sein „Zukunftsideal" betrifft, so wird es in folgendem angedeutet: „Jenseits" p. 240: „Das Wesentliche einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, daß sie sich nicht als Funktion (sei es des Königtums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, — daß sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglaube muß eben sein, daß die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen da sein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag . . ." — Hiemit sind wir zur großen Schlußfrage gekommen: wohin alles das abzielt? Denn nicht nur wie

die Menſchheit ihr bisheriges Gepräge erhalten hat, und was ſie jetzt eben wert iſt, will ein Philoſoph erklären (das iſt ſogar für ihn das Unweſentlichere); zu zeigen hat er vor allem, welchen Weg der Menſch einſchlagen ſoll; wo der Wert des Lebens liegt und der Zweck all dieſes raſtloſen, heißen Kämpfens und Ringens, dieſes großen lärmenden Aufgebots von Kraftanſtrengungen. Einen Zuſammenhang der Ethik mit der Metaphyſik, eine Rechtfertigung des Diesſeits aus dem vorausgeſetzten Jenſeits ſuchen wir bei Nietzſche vergebens; er ſagt vielmehr mit Stolz, er ſei der Erſte, welcher der Moral ein Ziel gegeben habe, das nicht im Jenſeits liegt. Nicht auf die Förderung des Gemeinwohls, oder auf die möglichſt vollkommene Befriedigung der Mehrzahl komme es an, ſondern darauf, daß der große Menſch immer wieder entſtehe, daß der Typus „Menſch“ geſteigert und erhöht werde; nur an dieſen wenigen großen Ausnahme-Menſchen iſt etwas gelegen. „Das Wohl der Meiſten und das Wohl der Wenigſten,“ heißt es auf p. 38 der ‚Genealogie der Moral‘, „ſind entgegengeſetzte Wert-Geſichtspunkte.“ Für dieſen allein der Erhaltung und Förderung würdigen großen Menſchen wird in den früheren Schriften auch der Ausdruck „Genie“ gebraucht; ſpäter heißt er der „Vornehme Menſch“, der „Ausnahme-Menſch“, der „Übermenſch“, der „Zarathuſtra-Menſch“, oder einfach „Zarathuſtra“. Mit dieſem Worte meint Nietzſche oft einfach ſich ſelbſt, öfter jedoch ſcheint ein Zukunfts-Ideal gedacht zu ſein, etwa der Keim zu dem Höchſten, was einmal aus dem Typus „Menſch“ werden kann. Dieſer Große findet nicht etwa ſein Glück und ſeinen Zweck in der Förderung der Menſchheit, d. h. der „Herdentiere“, ſondern er iſt ſich ſelbſt Zweck. Nietzſche betont, daß man die eigentliche Aufgabe der höheren

Species „Mensch“ nicht in der Leitung der Niederen zu sehen hat: die niedere Species soll nur die Basis sein, auf der eine höhere Species ihre eigene Aufgabe lebt. Der große Mensch kann wohl auch den Niedrigen gegenüber einigen Anwandlungen von Mitleid, von starkem Mitleid ausgesetzt sein, aber das ist eine Schwäche, eine Mangel an seiner Größe, und je mehr er sich vervollkommnet, desto schwerer und unmöglicher wird es dem Mitleid, wiederzukehren. Für den Übermenschen gilt die Herren-Moral allein, d. h. der Gegensatz von „gut“ und „schlecht“; ein „böse“ giebt es für ihn überhaupt nicht. Ihn, den Menschen des „hohen Geschmacks“ schändet Arbeit, denn sie macht Leib und Seele gemein; nicht gleiches Recht für alle, sondern der Satz gilt: „den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches“; so giebt es auch bei dem unendlich verschiedenen Wert der einzelnen Individuen nicht eine Moral für alle, sondern unendlich viele verschiedene Moralen für jedes Verhältnis. Die niederen Wesen sind gewissermaßen das Material, das die Großen für sich verbrauchen. Als was für eine Art von Wesen man sich nun diesen „Übermenschen“ vorzustellen hat: als Künstler, Gelehrten, Krieger, Fürsten oder gar als reichen Banquier und was als seine Aufgabe außer dem Beherrschen des Pöbels noch gedacht werden möge: das sind Fragen, auf welche unser Philosoph weder direkte noch indirekte Antworten erteilt, und deren Lösung daher nicht in die Darstellung seiner Meinungen, sondern in ihre Beurteilung gehört und uns nächstens beschäftigen soll.

Welcher Wandel der Zeiten! Vor hundert Jahren lehrte Kant als obersten Grundsatz, man solle bei allem, was man thut, jeden anderen nicht nur als Mittel, sondern immer zu-

gleich als Zweck anſehen. Und ſeitdem haben wir ſolche Fortſchritte gemacht!

Verzeichnis von Friedrich Nietzſches ſämtlichen Werken:
Die Geburt der Tragödie aus dem Geiſte der Muſik.
Unzeitgemäße Betrachtungen. 2 Bde. I. David Strauß. Vom Nutzen und Nachteil der Hiſtorie für das Leben. II. Schopenhauer als Erzieher. Richard Wagner in Bayreuth.
Menſchliches, Allzumenſchliches. Ein Buch für freie Geiſter. 2 Bde.
Morgenröte. Gedanken über die moraliſchen Vorurteile.
Die fröhliche Wiſſenſchaft („La gaya scienza"). Mit Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei.
Alſo ſprach Zarathuſtra. Ein Buch für Alle und Keinen, in 4 Teilen.
Jenſeits von Gut und Böſe. Vorſpiel einer Philoſophie der Zukunft.
Genealogie der Moral. Eine Streitſchrift.
Der Fall Wagner. Ein Muſikantenproblem.
Götzendämmerung oder: wie man mit dem Hammer philoſophiert.

Außerdem iſt noch einiges wenige aus Nietzſches „Nachlaß" in der „Zukunft" im Jahre 1894 veröffentlicht worden, und Profeſſor Fuchs hat im Jahre 1895 einen Brief des Philoſophen über antike und moderne Rhythmik in der Wiener Zeitſchrift „Die Zeit" erſcheinen laſſen.

II.

Friedrich Nietzſche iſt als der Sohn eines ſehr wohlhabenden Landpfarrers vor ungefähr 49 Jahren geboren und hat ſeine Erziehung in der berühmten ſächſiſchen Fürſtenſchule Pforta erhalten. Es iſt bekannt, wie ausgezeichnet dieſe Schule organiſiert iſt, und daß beſonders der angehende Philolog kaum irgendwo eine beſſere Vorbereitung für das Studium des klaſſiſchen Altertums erhält. Andererſeits mag die Abgeſchloſſenheit von der Bewegung unſeres modernen Kulturlebens, zumal wenn das Elternhaus des Zöglings ſich auch nicht in der Stadt befindet, zur Folge haben, daß die aus der Schule Entlaſſenen nicht gehörig präpariert auf der Univerſität in das Getriebe der Wirklichkeit eintreten. Die letzten

Enden und äußeren Resultate von Errungenschaften unserer Bildung, Technik, sozialen Entwickelung und Verkehrssteigerung lernt das Kind der Großstadt in einem Alter kennen, wo die Kraft des Intellekts noch zu schwach ist zu der neugierigen Frage nach dem Ursprung und Zusammenhang dieser glänzenden Schlußergebnisse. Sich dieser Ergebnisse zu bedienen — zu telegraphieren, für Arbeitersyndikate zu stimmen und in Aktien zu spekulieren — wird so früh, wenn nicht zur That, so doch zu einem gewohnten Gedanken, daß auch später, wenn die geistige Kraft vorhanden wäre, um zurückgreifend Stufe für Stufe die lange Entwickelung zu verfolgen, wir zu stumpf geworden sind, um die großen Gedanken mit dem Eifer, den sie verdienen, zu durchlaufen und den ganzen Reiz der Spannung und Erhebung des Gemüts nachzuempfinden, die ursprünglich diese Etappen des europäischen Fortschritts begleitet haben. Daß in solcher Gleichgiltigkeit und Seichtigkeit ein Nachteil moderner Erziehung liegt, wird gewiß gern zugegeben werden; dennoch ist andererseits darin zugleich ein Korrektiv gegen die Schroffheit des Übergangs anzuerkennen, den derjenige verhängnisvoll durchmacht, der während der ganzen Schulzeit, von dem geschäftigen Treiben der Wirklichkeit wenig berührt, in einer Idealwelt die erhabenen Grundlagen aller Humanität kennen gelernt hat, und dann auf der Universität oder anderswo mit einem Male in den Strudel des aktuellen Lebens gerät: fast unvermittelt dem Eindruck des Neuesten ausgesetzt, was menschlicher Scharfsinn oder menschliche Narrheit zustande bringen. — Hier liegt eben die Gefahr nahe, daß diese neue Welt von Tagesereignissen, Tagesberühmtheiten und ephemeren Aufregungen auf den Jüngling gar zu anziehend oder gar zu abstoßend wirkt; in

beiden Fällen also ihre Wichtigkeit von ihm überschätzt wird. Derartige Erwägungen werden durch die Lebensschicksale so mancher Zöglinge der Fürstenschulen, die später mit der zudringlichen Gegenwart nicht fertig zu werden wußten, bestätigt, sie wären hier aber überflüssig, wenn sie nicht auch — wie uns scheint — auf Nietzsche Anwendung fänden, wenn nicht auch in seinen Werken und in seinem Leben sich vielfach Spuren zeigten, daß er in höherem Grade seiner Zeit angehört, als dem Weltphilosophen geziemt. — So sehr Nietzsche selbst von sich das Gegenteil behauptet, so ist doch nicht zu verkennen, daß das „Moderne" auf ihn einen übermäßigen Einfluß geübt hat, Eintagsfliegen ihn beunruhigen, kleine Vorfälle in der Politik, vorübergehender Lärm in der Litteratur ihm für wichtige Symptome der Richtung gelten, welche der Weltlauf eingeschlagen hat. Was ein zungenfertiger Abgeordneter im Reichstag sagt, was ein Privatdocent in der Hitze seines Ehrgeizes an unvorsichtigen Vererbungstheorieen aufstellt, die zuletzt erschienenen Romane, kurz: was die Zeitung morgens und abends bringt, hat Anteil an der Weltanschauung unseres Gelehrten. Wo kämen auch sonst bei Nietzsche die fast an Cirkusreklame erinnernden Büchertitel, die pikanten Spitzmarken seiner Kapitel und einzelnen Aphorismen her? Schließlich seine Lebensweise . . . Doch darauf kommen wir noch zurück.

Schon im Jahre 1868 hatten einige philologische Arbeiten von Nietzsche in der Gelehrtenwelt solches Aufsehen erregt, daß er, damals noch Student, — zum Professer der altklassischen Philologie auf die Universität Basel berufen wurde. Er nahm den Ruf an und wirkte dort als Professor — mit längeren Unterbrechungen, die er zu Reisen benutzte — bis

1879. Von der Universität Leipzig erhielt er, ohne je eine Prüfung bestanden zu haben, den Doktortitel honoris causa. Dies alles spricht für die hohe und frühreife Begabung, sowie auch für die Leistungsfähigkeit unseres Philosophen; besonders wenn man bedenkt, daß ihn außer den Vorlesungen über Philologie und Philosophie auch die Musik viel in Anspruch nahm; denn er war nicht nur ein leidenschaftlicher Freund dieser Kunst, sondern hat auch mehrere vierhändige Kompositionen veröffentlicht. Dagegen scheint ihn Schwäche der Augen und Kurzsichtigkeit an lebhafterer Teilnahme für die bildenden Künste gehindert zu haben. Quälende Kopfschmerzen, die sich ziemlich regelmäßig einstellten, waren die Veranlassung, daß Nietzsche im Jahre 1879 seine akademische Thätigkeit aufgab, und sich von da an ausschließlich mit seiner Philosophie beschäftigte. Nun begann für ihn ein unstetes Wanderleben in Italien und den Alpen: in Rom, Genua und auf Capri, meist aber in kleinen klimatischen Kurorten, wie Ruta, Rapallo und Sils-Maria sind die Werke entstanden, die er jetzt veröffentlichte. Mehr auf Spaziergängen als am Schreibtische wurden die fast immer sehr kurzen Aufzeichnungen, aus denen sie bestehen, gemacht; und Nietzsche rühmt die wohlthuende Einsamkeit, welche ihm sowohl entlegene Touristenherbergen als riesige Allerwelt-Hotels gewährten. Die Kopfschmerzen sollen sich nun bald gebessert und ihn ganz verlassen haben; seine Produktivität aber stieg mit jedem Jahre. Da erfolgte im Januar 1889 in Turin eine für alle unerwartete Katastrophe: Nietzsche wurde plötzlich wahnsinnig. Man brachte ihn zuerst nach Jena in ein Irrenhaus; da aber bei der Gehirnlähmung, an der er leidet, keine Hoffnung auf Heilung vorhanden ist, so befindet er sich jetzt

bei seiner Mutter, der verwitweten Pastorin Nietzsche in Naumburg, und wird von ihr gepflegt.

Es war entschieden ein Unglück für Nietzsche, daß er so jung und so wenig vorbereitet Professor wurde, und über eine Menge schwieriger Autoren zu lesen hatte, die er unmöglich schon alle im Original studiert haben konnte. In der That macht es den Eindruck, als wenn er sich oft damit begnügt hätte, seine philosophischen Kenntnisse aus zweiter Quelle zu schöpfen: aus Handbüchern, die nicht nur die Ideen der Denker wiedergeben, sondern auch zur Bequemlichkeit ein rasches Urteil über sie liefern. Nietzsche ist wirklich sehr belesen, und er hat auch über jeden Philosophen sein kräftiges Sprüchlein bei der Hand; dennoch können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, als ob er außer Schopenhauer nur wenige große Philosophen von Anfang bis zu Ende studiert habe; und zwar deshalb, weil er sich sonst so manches erspart hätte. Er trägt gewisse Gedanken als seine eigene tollkühne Erfindung, ja als etwas bisher Unerhörtes vor; er wünscht sich Glück zu dem Wagnis, das darin liege; er zweifelt daran, daß die Geisteskraft seiner Zeitgenossen hinreichen werde, ihm auf solche Höhen zu folgen, und ahnt nicht, daß er dabei Dinge ausspricht, die schon vor ziemlich langer Zeit bedeutende Philosophen unseres Jahrhunderts, wie z. B. Lotze und Fechner, mit weniger Prätension vorgebracht haben. Auch in Eduard von Hartmanns ersten Werken hätte er einige seiner späteren Gedanken wiederfinden können. Ja noch mehr! Manche sehr nahe liegende Einwände gegen lange geglaubte Wahrheiten, welche Nietzsche macht und als wichtigen Fortschritt in der Bekämpfung der „moralischen Vorurteile" ansieht, sind nicht nur schon in alter Zeit ebenso vorgebracht, sondern auch nach-

her wiederum endgiltig widerlegt worden; und die Welt ist entschieden nicht ganz so sehr in Vorurteil und Irrglauben versunken, als es unserem Philosophen scheint.

Freilich besteht ein großer Unterschied zwischen der Art, wie ein zweiundzwanzigjähriger Jüngling — um eine Weltanschauung ringend und bei den Weisen den Schlüssel zum Rätsel des Lebens vermutend — philosophische Werke studiert, und der Art, wie ein Professor, der seine Weltanschauung mehr oder weniger im Pult geborgen haben muß, — ex officio, mit Ehrfurcht, aber ohne Aufregung die alten Bücher „kennen lernt" oder die neuen durchmustert, um ihnen in seinem System ihren Platz anzuweisen, oder ihre Schwächen gelegentlich kritisch zu beleuchten. Auch unseren Philosophen hat wohl oft sein Amt zu diesem abgekürzten akademischen Verfahren genötigt; woher wir seinen Anhängern nicht beistimmen können, wenn sie von dem „enormen Kreise seines philosophischen Wissens" sprechen. Das andere, was sie an ihm rühmen, die ungeheuere Lebenserfahrung, läßt sich ebensowenig aus seinen Werken ersehen. Zu dem schier unerschöpflichen Reichtum an frappierenden Bemerkungen über das Seelenleben scheinen ihm mitunter nicht Menschen von Fleisch und Bein, sondern abenteuerliche Schattenbilder, Figuren aus den von ihm gelesenen Romanen Modell gesessen zu haben. Nach Rittergeschichten für die reifere Jugend und blaustrümpfischen Lieblingshelden schmeckt es z. B., wenn bei ihm der „wahrhaft große Mensch" sich immer in dem Triebe nach Macht, in Kraftstücken und Gewaltthätigkeiten Luft macht. Die Erfahrung des Lebens zeigt doch, daß in Wirklichkeit die höchsten Geister in der Mehrzahl der Fälle andere Züge an sich tragen, daß sie gar nicht so sehr nach Macht begehren,

ſondern — froh, wenn man ſie ungeſchoren läßt — ohne Sprünge und Exploſionen ihr Werk verrichten, und in verhältnismäßiger Bedürfnisloſigkeit das eigentliche Arkanum der ſo teuren Selbſtändigkeit ſehen. Weder Vorgeſetzte noch Untergebene wollen ſie haben. — Um Menſchenkenner zu werden und geſunde Erfahrungen zu ſammeln, iſt wohl auch kaum eine Lebensweiſe ſo ungeeignet, wie das Touriſtenleben, das Nietzſche führte. Nichts als Reiſende, Sommerfriſchler, Kurbedürftige, Ferien-Genießende, den Alltagspflichten Entzogene, nichts als Menſchen in Ausnahmezuſtänden umgeben den Touriſten und liefern das Material für ſein Studium. Nicht nur der Engländer, ſondern auch jeder von uns kehrt auf Reiſen und in der Fremde andere Seiten ſeines Weſens heraus, als zu Hauſe; und das anſäſſige Volk benimmt ſich ebenfalls gegen den flüchtigen Gaſt anders, als gegen den Einheimiſchen. Allein, vielleicht irren wir uns! Wenn nicht zum Einſammeln des Stoffes für empiriſche Pſychologie, ſo könnte doch möglicherweiſe zum Philoſophieren ſelbſt dieſes Leben, wie Nietzſche es führte, — ſorglos, durch keine Pflicht und keinen Beruf gebunden, durch keinen weltlichen Ehrgeiz in beſtimmte Bahnen gewieſen — die günſtigſten Bedingungen bieten. Das Aſyl der Freiheit iſt ja gewiß dem Philoſophen ein noch viel koſtbareres Gut als dem Weltkinde; und wir entfernen uns wohl nicht von der Wahrheit, wenn wir die großartige Verwegenheit des Denkens, die unſeren Philoſophen auszeichnet, ebenſo wie bei Schopenhauer zum Teil auf ſeine materielle und geſellſchaftliche Unabhängigkeit zurückführen. Jedenfalls aber wird die wechſelnde Scenerie, die den Reiſenden umgiebt, die bunte Mannigfaltigkeit der Menſchen und Dinge, an denen er vorübereilt, beigetragen haben zu der

ſpielenden Lebendigkeit und ſinnlichen Fülle ſeines Stiles. Nicht ohne Grund ſpöttelt Nietzſche über die Schriftſteller, die mit eingedrücktem Bauche vor dem offenen Tintenfaß ſitzen, um dort aus ſich die Gedanken herauszuziehen. Wo ſoll Schopenhauers „Dachkammerphiloſoph", dem Nacht für Nacht dieſelbe Lampe an demſelben dürftigen Schreibtiſche ſcheint, die Abundanz, die nie verſiegende Bilderrede, die packende Gegenſtändlichkeit und natürliche Grazie der Diktion hernehmen, da doch auch in ſeinen — wie in John Lockes — Intellekt keine Vorſtellung hereinkommt, ſie ſei denn zuvor in den Sinnen geweſen? — Indes, abgeſehen von dieſem für das Weſen der Sache am Ende nicht ſehr wichtigen Vorzug des Stiles, iſt immerhin ſolch ein Philoſophenleben, wie Nietzſche es führte, unendlich weit von dem Ideal des Weiſen entfernt, welches uns aus dem klaſſiſchen Altertum überliefert wird. Alles das, was Nietzſche, wie wir geſehen haben, vom Leben verlangte: Härte, Strenge, Zwang, vor allem Gefahr, Lebenslagen, mit denen nicht zu ſpaßen iſt, feindliches Zuſammenprallen der Leidenſchaften, Thaten und Unthaten — das alles wird eigentlich auf keine Weiſe beſſer umgangen und vermieden, als bei dieſem ſorgloſen Wanderleben eines reichen Touriſten. Und alles, was ſeinen Widerwillen und ſeine Verachtung erregt: der Herdeninſtinkt und das ſociale Zuſammenhalten, die gutmütige Zahmheit der Menſchen, welche bewirkt, daß niemand mehr etwas zu fürchten braucht, ſchließlich die durchaus demokratiſche Steigerung der Induſtrie und Erleichterung des Verkehrs: — dies alles iſt gerade nötig, um dem Touriſten ein ſolches Leben erſt zu ermöglichen. Von der paradieſiſchen Unthätigkeit und den Vorkehrungen, ſich die praktiſchen Sorgen fern zu halten, welche heutzutage —

freilich nur für Geld — zu haben sind, hat sich nicht einmal Diogenes, geschweige denn Sokrates oder Plato eine Vorstellung gemacht. Zu ihren Zeiten waren noch zur Befriedigung der schlichtesten, elementarsten Bedürfnisse besonders darauf gerichtete Willensimpulse, wenn nicht gar Handanlegung erforderlich; während bei uns, trotz Vermehrung der Bedürfnisse, ein großartig mechanisierter Geschäftsbetrieb mehr leistet, als einst das Märchen dem Schlaraffenlande andichtete; so daß z. B. mit einer Zahlung am Billetschalter nicht nur Eisenbahn und Dampfboot ihre Maschinen für uns in Bewegung setzen, sondern auch ein komplizierter Beamtenapparat uns sorgsam und ungefährdet an den Wundern der Natur und Kunst vorbei die bequeme Rundreise erleben läßt. Man sieht also wohl: kein Denker der alten Zeit hat so wenig gestört durch niedere praktische Erfordernisse, so ganz ausschließlich sich seinem inneren Beruf, dem Philosophieren widmen können, wie Nietzsche. — Dennoch schleichen sich Zweifel ein, ob wirklich ein solches Leben die besten Bedingungen zum Philosophieren im großen Stile, zum Schaffen einer moralischen Weltanschauung bietet; denn von welchem realen Untergrund, von welcher selbstdurchkosteten und erlittenen Wirklichkeit werden schließlich die hohen allgemeinen Gedanken, die das System des grübelnden Weisen ausmachen, abstrahiert, wenn nicht das Leben den eigentlichen Text liefert, zu dem alles Philisophieren der Kommentar ist. Daß dieses Leben an äußeren Begebenheiten, Wechselfällen und Katastrophen arm sein mag, hindert — wie wir an Kant sehen — gewiß nicht den Denker von providentieller Berufung, im engen Kreise seiner Pflichten und Sorgen die ewigen Gesetze der menschlichen Seele zu belauschen. Ja, wir

wagen zu behaupten, daß selbst die Alltagspflichten eines bescheidenen Schulmeisterpostens oder des niedrigen Packhofbeamten — wie Hamann es war — eine Quelle der Erfahrung und Basis für Abstraktionen abgeben, die wertvoller ist, als alle die „reichen Eindrücke" des freien Reiselebens; aber wenn dem jugendlichen Denker alles: Amtspflichten, Geschäfte und Familiensorgen, überhaupt alle naturgemäßen Plagen des Daseins fehlen, so wird — fürchten wir — das unausgesetzte Philosophieren und theoretische Moralisieren, wie Nietzsche es seit dem dreißigsten Jahre trieb, ein Kommentar sein, zu dem es keinen Text giebt. — Diesen Eindruck macht in den späteren Werken die endlos spielende Zweifelsucht unseres Philosophen, die bisweilen sich selbst übergipfelnd ihr eigenes Ziel aus dem Auge verliert, sodaß nicht nur der Wert der Wahrheit und die Pflicht, nach ihr zu forschen, in Frage gestellt, sondern schließlich auch die Berechtigung des Zweifelns wiederum bezweifelt wird u. s. w. Wenn Nietzsche sich dennoch einen positiven Geist nennt und gegen die Zumutung wehrt, Skeptiker zu sein, und wenn er dazwischen wieder, wie in ahnungsvoller Vision der Zukunft, sagt: „Es könnte zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, daß man an seiner völligen Erkenntnis zu Grunde ginge, — so daß sich die Stärke eines Geistes darnach bemäße, wie viel er von der Wahrheit gerade noch aushielte" („Jenseits von Gut und Böse" p. 61), so machen solche Stellen zusammengehalten mit einigen ominösen Äußerungen aus dem Privatverkehr es begreiflich, wie manche auf die Ansicht gekommen sind, Nietzsches Geistesrichtung habe notwendig in Wahnsinn auslaufen müssen. Thatsächlich liefern nun seine Werke keinen Anhaltspunkt für diese Meinung: im ganzen genommen zeigen die späteren

an Klarheit, Konsequenz und Besonnenheit nur Vorzüge gegenüber den früheren. Da auch die sogenannte erbliche Belastung von den Verwandten und Freunden des Philosophen in Abrede gestellt wird, so mag wohl die Angabe seiner Anhänger richtig sein, daß bei fortwährender geistiger Anstrengung nur der übermäßige Gebrauch von Schlafmitteln — besonders von Chloral — die Gehirnlähmung herbeigeführt hat. Hierauf kommt es aber nicht so sehr an; denn wir besitzen hoffentlich die Fähigkeit, den Wert der Gedanken unabhängig von der Person und deren Schicksal zu schätzen.

Von Nietzsches Werken sind — wie schon angedeutet — nur die ersten: „die Geburt der Tragödie" und die „Unzeitgemäßen" einigermaßen fest gefügt und innerlich geordnet; die übrigen bestehen aus Aphorismen, von denen jeder — ob kürzer oder länger — ein für sich apart verständliches und anziehendes Ganze bildet. Selten nimmt ein Aphorismus auf den vorhergehenden Bezug; selten ist einer länger als zwei oder drei Seiten; viele umfassen nur ein paar Zeilen. Besonders merkwürdig ist der Stil des „Zarathustra": er besteht wohl auch größtenteils aus kurzen Sprüchen, zwischen denen gelegentlich mit einigen Worten eine Art von Erzählung fortgeführt wird; er ist aber dabei in einer Sprache abgefaßt, welche am meisten an die „großen Propheten" des Alten Testaments und bisweilen auch an die Apokalypse des Johannes erinnert: freilich nicht an das Original, sondern an die besondere Manier, wie Luther sie übertragen hat, mitsamt dem langweiligen „und . . . . und . . . . und" nebst hin und wieder eingestreutem „Sela!" — Dies Buch hielt Nietzsche für sein „bestes", und einen Brief, den er nach seiner Vollendung an einen Freund richtete, glaube ich so

deuten zu dürfen, daß er wünschte, von nun an alle seine weiteren Werke in diesem Tone zu halten. Glücklicherweise hat er es nicht gethan. Auch mit dieser Leistung muß übrigens Nietzsche den Geschmack der Zeit getroffen haben; denn es sind in den letzten Jahren kleine Broschüren erschienen, die in Form und Inhalt offenbar diese Zarathustrasprüche nachahmen und auch die häufigen Derbheiten und die Versuche, aus der Rolle zu fallen, nicht scheuen. Wie sehr aber unser Philosoph mit seinen übrigen Werken — (wahren Anthologieen von Geistesblitzen: jedes Stückchen ohne Vorstudium in einer freien Viertelstunde genießbar) — das Gepräge der neuesten Gegenwart und ihrer Liebhabereien an sich trägt, braucht nicht ausdrücklich begründet zu werden, und ergiebt sich nebenbei auch aus der Ungeniertheit, mit der manche Schriftsteller schon jetzt aus Nietzsches Reichtum an Esprit sich die Taschen füllen. Es ist indessen auch, abgesehn von der Rücksicht auf Reiz und Bequemlichkeit für sich und das Publikum, nicht unerklärlich, wie ein Mann von so gediegener humanistischer Vorbildung darauf kam, für seine tiefsten Ideen diese unwissenschaftliche Form zu wählen. Viele philosophische Gedankengebiete sind jetzt so durchforscht und allgemein bekannt, daß oft ein kurzer Hinweis darauf, ja ein einziges Wort — wie die Stichworte: Optimismus, Sociologie, Evolution — genügt, um ganze Ketten von Theorieen und Problemen bei dem Leser in Erinnerung zu bringen. Und dem Schriftsteller, der immer originell sein will, der nur das niederschreibt, worin er von allen seinen Vorgängern abzuweichen glaubt, gestatten die Aphorismen an Stelle des behutsamen schrittweisen Vordringens, sich solcher Miniaturbilder und zahlreicher Kunstpausen, die den logischen Zusammenhang abreißen, als Ab-

breviaturen der Rechnung zu bedienen. Nichtsdestoweniger gewährt die folgerechte Gliederung und wissenschaftliche Anordnung des Stoffes doch dem Verfasser die beste Selbstkontrole gegen Trugschlüsse und Lücken; sie allein weist jeder neuen Behauptung gleich im System eine Stelle an, wo sie sich mit scheinbar oder wirklich ihr entgegenstehenden Thatsachen auseinanderzusetzen hat, wo sie der Prüfung ihrer Triftigkeit nicht aus dem Wege gehen kann; und schützt so auch den Leser vor logischen Überrumpelungen. Wohl aus diesem Grunde, also um der Redlichkeit willen gegen sich und andere, haben wirklich originelle Geister — wie Kant und Lotze — nicht Anstand genommen, ihre neuen Ideen in althergebrachte Schemata und Klassifikationen zu zwingen.

Die flüchtige Skizze von Nietzsches Schicksal und Lebensweise, wie wir sie vorausgeschickt haben, gestattet noch Streiflichter auf einige Sonderbarkeiten, die, ganz abgesehen von dem philosophischen Zusammenhange, an seinen Schriften auffallen. Wohl nur bei einem Leben, das so ganz von fremdem wie selbstgeschaffenem Zwange frei, den eigenen schwärmerischen und excentrischen Neigungen folgt, konnte diese kuriose Verehrung der Geheimnisse wie bei einem religiös-mystischen Träumer sich einnisten. Denn er, der geschworene Feind aller Vorurteile, schwelgt förmlich in dem Gedanken, daß man vielleicht noch so Vieles nicht weiß, daß es möglicherweise so viel Verborgenes giebt; er sehnt sich nach dem, was nicht nur geheimnisvoll ist, sondern auch immer so bleiben soll, überhaupt nach raffiniert gesteigerten Zuständen, wie nach einem Stimulans, ähnlich jenen krankhaft überreizten Naturen, auf welche nur noch starke Gifte wirken. Hierher gehört sein „dionysischer" (mitunter auch — ich weiß nicht weshalb? —

„halkyonischer") Taumel in einem eigentlich doch ziellosen Kraftgefühl und einer verschwenderischen Lebensüberfülle, die er ganz unbefangen auch den übrigen Menschen zuschreibt; während in Wirklichkeit sie nur die Ausnahme bildet, und es nützlicher gewesen wäre, zu lehren, wie der Mensch in der Lage, welche die Regel bildet: in der Drangsal des Lebens und dem Mangel haushalten mag. Unser Philosoph verfährt eben wie der Satte, der den Heißhunger anderer nicht begreift. In gesundem Zustande ist dem Menschen auch nicht das Unergründliche und Unerforschliche als solches interessant, sondern wir untersuchen die Dinge, um zu erfahren, was „dahinter" steckt, und erst was unserer Vernunft zugänglich ist, scheint uns wertvoll, weil wir uns seiner bemächtigt haben. — Bei solchen Dispositionen des Gemüts mußte Nietzsche wohl im Kampf gegen die herrschenden Tendenzen des Jahrhunderts ungefähr in die Lage eines Redners kommen, der vor einer Versammlung seine ernsthafte Meinung mit dem vollen Bewußtsein der Erfolglosigkeit verficht: die gewisse Aussicht, daß er doch nicht durchdringen werde, macht ihn zu Übertreibungen und Paradoxieen geneigt: bei der Vergeblichkeit seines Beginnens kommt es ihm auf einiges zu viel in der Schärfe seiner Formulierungen nicht mehr an. Nicht alles, was er sagt, ist ernst zu nehmen; manches ist bloß gymnastisch, als Fechterstreich gemeint. Und überhaupt spricht man ja zu Harthörigen laut, bisweilen so laut, daß man heiser wird.

III.

Dieser neuen Philosophie, die man kurzweg „Individualismus" nennt, ohne übrigens hiermit einen besonders glücklichen und unzweideutigen Terminus gefunden zu haben, scheint folgender logische Gedankengang zu Grunde zu liegen.

Nietzsche glaubt sich vor eine Alternative gestellt: auf der einen Seite stand der seinem Naturell widerstrebende Pessimismus nach Schopenhauers Lehre, welcher praktisch zur Askese, Selbstentäußerung und Mitleid mit allen Geschöpfen führt; auf der anderen Seite stand ein ebenso entschlossener und rücksichtsloser Optimismus, für den sich zu entscheiden aber noch kein Philosoph gewagt hatte. Fato urgento that Nietzsche diesen Schritt und nahm die Folgen auf sich. Daß ein solcher Optimismus für die Menschheit möglich sei und sogar wirklich existiert habe, das schien ihm eine gewissermaßen vorphilosophische Epoche zu bezeugen: nämlich das griechische Altertum bis zur Zeit des Äschylos mit dem Glanze seiner Kunst und dem Jubel des dionysischen Geistes. Das Maßhalten der Griechen, bemerkt Nietzsche in der „Morgenröte", entsprang aus der beständigen Besorgnis: „daß ich mich nur nicht zu glücklich fühle!" — So verfocht er denn einen Optimismus, der das Leben freudig bejahte und für höchst begehrenswert hielt. Diesem Standpunkte der Selbstverherrlichung des Individuums mit seinen Trieben und Neigungen widersprach nun aber die unleugbare Thatsache, daß die große Mehrheit der Menschen nicht in Glück und Freude lebt, sondern höchst unglücklich ist: besonders die Siechen, Kranken, Unbegabten und sonst Hilflosen. Es mußten daher, um diesen Widerspruch zu heben, alle diese nicht zur kraftvollen Selbstbejahung prädestinierten Wesen als Ballast weggeräumt, aus der Menschheit, an die Nietzsche sich wendet, eliminiert werden. Das geschieht dadurch, daß nur der „große Mensch" und seine Förderung für wertvoll erklärt werden. Alle die unbedeutenden, niedrig stehenden, stumpfen, verkümmerten Existenzen, alles, was „Masse" heißt, kommt

nicht in Betracht. In diesem Sinne wird gelehrt, Völker seien Umwege der Natur, um zu sechs oder sieben großen Männern zu kommen. Wollte nun der Philosoph das, was als vorübergehende Stimmung bei so manchem Menschen vorkommen wird, eben die Idee, daß nicht die Starken und Herrlichen um der Kleinen und Häßlichen willen, sondern umgekehrt die Kleinen um ihretwillen da sind, — wollte er dies — meine ich — konsequent durchführen, so mußte ihm noch ein Zweites auffallen, daß nämlich die eigentliche sittliche Befähigung eines Menschen mit dem sonstigen Glanz und der Kraft seiner Persönlichkeit nach der bisherigen Auffassung wenig zu thun habe; denn es war gar zu offenbar, daß die edelsten Eigenschaften: Mitleid, Sanftmut, Herzensgüte, Liebe Gerechtigkeit gar nicht immer bei den Glücklichen und Starken, sondern ebenso oft bei den Armen, Elenden und Gebrechlichen zu finden sind. So war die Frage nicht zu umgehen, wohin Nietzsche dasjenige rechne, was man bis jetzt am Menschen die „Güte" genannt hatte, ob zu den Eigenschaften, die dem Triebe zur Macht absolut förderlich sind und daher gesteigert und erhalten werden sollen, oder zu denen, die nur von bedingtem Wert sind und ebenso oft als Schwäche erstickt werden müßten. Konsequenterweise hat er sich für das letztere entschieden, und kommt so zu seiner „Herren- und Sklavenmoral", die er nur mißverständlich für eine philosophische Entdeckung hält, da sie doch eigentlich — so hoch auch ihr Wert sein mag — nur eine historische Studie ist. Denn mit welchen Ausdrücken man auch die Begriffe „gut", „böse" und „schlecht" zu umschreiben und zu definieren sucht; es wird immer darauf herauskommen, daß das eine das „Sein-sollende", das andere das „Nicht-sein-sollende" ist; und Nietzsche steht gar nicht,

wie er glaubt, jenseits von Gut und Böse; er setzt nur an die Stelle von „gut" und „böse" andere Namen. Dasjenige, wodurch das Leben gesteigert, das große Individuum gefördert wird, das ist für ihn das Sein-sollende. In vereinfachter Formel: das Sein-sollende = Kultur des aufsteigenden Lebens = gut (in der Sprache der Herrenmoral) + böse (in der Sprache der Sklavenmoral); das Nicht-sein-sollende = décadence = schlecht (in der Sprache der Herrenmoral) + gut (in der Sprache der Sklavenmoral). Allein die Moralisten hatten ja bisher gar nicht behauptet, in ihrer Philosophie die im wirklichen Leben hier und da bei dieser oder jener Gesellschaftsschicht vorkommende Wertungsweise menschlicher Handlungen und Gesinnungen abzubilden, sondern diesen schwankenden, thatsächlichen Äußerungen des empirischen Gewissens eine geläuterte, dem Wechsel entzogene Lehre entgegen zu setzen. Es ist nun wichtig, daß ohne diese Umwertung der bisherigen sittlichen Werte Nietzsche nicht zu dem Ideal der gewaltigen Persönlichkeit, in dessen Anschauung er sich begeistert, zu dem „großen bösen Menschen" gelangen konnte.

Wenn man in Gedanken den Versuch macht, Nietzsches Vorschläge über das naturgemäße Verhalten der Starken zu den Schwachen aktuell durchzuführen, so drängt sich vor allem ein Protest auf: wir alle sind ja im Kindesalter schwach, elend, hilflos und unfähig. Wie läßt sich also ermitteln, wer einmal groß und mächtig wird und zur Steigerung des Typus „Mensch" beiträgt, wenn nicht ein bedeutender Teil der Starken und Gesunden seine besten Kräfte darauf verwendet, um den Schwachen und Kranken als Pfleger, Wärter und Erzieher zu helfen. Die spartanische Gepflogenheit des Aussetzens in das Schilf des Eurotas ist nicht unbedingt zu

empfehlen, denn hätte man z. B. dem Giacomo Leopardi, der sein ganzes Leben lang sehr schwach und krank war, in der Jugend diesen freundlichen Beistand versagt, so würde unfehlbar ein noch ärgeres Siechtum und ein noch früherer Tod ihn verhindert haben, uns die Werke zu hinterlassen, an denen auch Nietzsche den Stempel hoher Genialität bewundert. — Dennoch scheint uns, daß solche praktische Einwände weniger auf einen Grundirrtum des Philosophen, als vielmehr auf eine Lücke hinweisen, an deren Ausfüllung — durch einige einschränkende Zusätze zu seinen Lehren — ihn vielleicht nur das Unglück, das ihn betroffen, verhindert hat.

Auch bei der jetzt zu unternehmenden Prüfung der Folgerungen, deren diese kühne Philosophie benötigt, wird alle Sentimentalität und sittliche Entrüstung füglich beiseite zu setzen und die kalte Analyse eines Macchiavello zum Muster zu nehmen sein. Auf diesem Wege wollen wir versuchen, Nietzsche zu begreifen, eingedenk der Worte seines großen Lehrers: ist die Wahrheit ein Skandal, so geschehe der Skandal, und die Wahrheit werde gesagt!

Damit, daß Nietzsche eine Moral der Macht und nicht des Glückes lehren will, hat er natürlich nur einen Wortstreit angeregt; denn es ist klar, daß nur der nach Macht strebt, dem diese Aussicht Befriedigung verspricht; die Befriedigung des Willens ist aber das jeweilige Glück, mag es sonst bestehen, worin es wolle, mag es einem anders gearteten Willen noch so unbegreiflich erscheinen. Es kommt eben darauf an, worin ein jeder sein Glück sieht, und die Macht ist nur eine Species des Glückes. In ähnlicher Weise versucht Max Stirner alle Wohlthaten, die man anderen erweist, auf Egoismus zurückzuführen: „Weil ich aber die kummervolle Falte auf der geliebten Stirn

nicht ertragen kann, darum, also um meinetwillen, küsse ich sie weg. Liebte ich diesen Menschen nicht, so möchte er immerhin Falten ziehen, sie kümmerten mich nicht; ich verscheuche nur meinen Kummer." („Der Einzige und sein Eigentum." 1845.)

Gerade über das, was zu erfahren das Interessanteste wäre, über die Arten und Gestaltungen der Macht, die das Ziel des großen Zukunftsmenschen bildet, fehlen bei Nietzsche positive Angaben; nur in der „Götzendämmerung" p. 116 heißt es: „Seligkeit muß es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs." So sind wir also darauf angewiesen, aus dem sonstigen Inhalt seiner Werke denknotwendige Folgerungen über die höheren Entwickelungsphasen des „großen Menschen" zu ziehen. Es fragt sich, was der Zukunftsmensch, wenn er das Ziel seines Willens — die Macht — erlangt, damit anfängt? In der Pflege von Kunst und Wissenschaft wird er nicht aufgehen; denn erstens ist für Nietzsche die Wissenschaft von sekundärem Werte, der Gelehrte, der „wissenschaftliche Mensch" ein ziemlich untergeordnetes Wesen, ein „bloß nützliches" Werkzeug in der Hand des großen Mannes der That; und zweitens bedarf es auch zur Förderung von Kunst und Wissenschaft gar nicht besonderer Machtentfaltung; — im Gegenteil: solche Beschäftigungen verlangen eher eine gewisse Zurückgezogenheit, also einen Verzicht auf Macht. Daß auch in den grobsinnlichen Genüssen der ideale Mensch nicht den Zweck seines Daseins erblickt, darüber ist Nietzsche mit uns allen einig; und da zur ausschließlichen Beschäftigung mit sich selbst die große Gewalt überhaupt unnütz wäre, so bleibt nur die Macht im eigentlichen Sinne übrig: die möglichst umfassende Macht über andere Menschen. Diese muß den Übermenschen

irgendwie befriedigen, seinem Willen genugthun. Mag es auch, wie unser Philosoph andeutet, ein schmerzenvolles Glück sein, er wird es doch dem Gegenteil, der Ohnmacht, vorziehen. Hier ist nebenbei daran zu erinnern, daß auch die härteste Selbstsucht nicht ganz der Rücksicht auf andere entraten kann. Es liegt eben in der geselligen Natur des Menschen, daß der Eindruck des Wohlgefallens oder Mißfallens, den wir auf andere machen, viel weniger zu einer Quelle des Genusses oder Verdrusses für die anderen, als für uns selbst wird. Die Art und Weise, wie wir uns in ihrem Kopfe spiegeln, die Gedanken, die sie sich über uns machen, und ihre Anerkennung sind Gegenstand unserer Freude und unseres Ärgers und werden so uns gegenüber zu einer Macht: zu einer Macht, die selbst den Herrn von seinen Sklaven in Abhängigkeit bringt; denn es würde, wie Lotze (Mikrokosmos II) sagt, selbst für den wütendsten Negerfürsten nicht ausreichend sein, den Kopf des Mißliebigen auf einen Wink fallen zu lassen, wenn nicht wenigstens noch der da wäre, der ihn fällt und durch solchen Gehorsam gegen jenen Wink diese That der Macht anerkennt. — Solche Erwägungen überzeugen davon, daß das menschliche Naturell einen völligen Egoismus ausschließt dank diesem socialen Instinkte, der — zum Laster gesteigert — Eitelkeit genannt wird, aber nicht etwa bloß mehr oder weniger häufig vorkommt, sondern uns allen ebenso angeboren ist, wie das Bedürfnis nach Speise und Trank. In dem Ganzen der Naturbetrachtung ist übrigens dieser Satz nur ein aus der Seelenkunde geschöpftes Beispiel für die allgemeinere Thatsache, daß jede Wirkung in Wahrheit eine Wechselwirkung ist: daß A also nicht auf B wirken kann, ohne von B zugleich eine Rückwirkung zu erfahren.

So wird auch der Heros der Zukunft von den niederen Menſchenmaſſen, die er beherrſcht, niemals unabhängig ſein, er wird ſich auch ſeiner Macht über den Pöbel nur ſo lange wirklich erfreuen, als die Unterthanen ſich nicht wie unbeſeelte Maſſen oder Naturkräfte verhalten, ſondern wenigſtens die Möglichkeit des Ungehorſams nachgeblieben iſt. Allein abgeſehen davon, daß aus dieſem Grunde der „große Menſch“ nicht ſo ganz Selbſtzweck wird, wie es vorausgeſetzt war, muß doch ſein Wirken auf die anderen irgend welchen Inhalt haben und in irgend welcher Richtung erfolgen; denn Macht in abstracto als leere Möglichkeit des Wirkens giebt es ebenſowenig wie es nicht Bewegung „an ſich“ giebt, ſondern nur Bewegung in beſtimmter Richtung und mit beſtimmter Geſchwindigkeit. Unmöglich können wir nun annehmen, der Übermenſch werde ſeine Gewalt darin bethätigen, die anderen zu vernichten und in ihrer Entwickelung zu hemmen, ihnen zu ſchaden; denn er iſt ja der „Werte-ſchaffende“, der das Leben ſteigert und inhaltsvoller macht. Die Wirkung auf andere iſt alſo in moraliſcher wie politiſcher Hinſicht nicht als verderblich, ſondern als irgendwie heilbringend zu denken. Mag auch der Starke nicht die augenblickliche Luſt, nicht das materielle Gedeihen der gegenwärtigen Generation im Auge haben, es bleibt doch nichts anderes übrig als anzunehmen, daß er es gut dabei meint und etwelche, wenn auch in ferner Zukunft gelegene Förderung, Erſtarkung, ein aufſteigendes Leben der anderen erzielen will. — Wo ſind wir hiermit angelangt? — Bei dem Bekenntnis, daß auch die Thätigkeit des Übermenſchen auf den Nutzen anderer gerichtet, er alſo nicht mehr Selbſtzweck iſt, ſondern ein Mittel, das um andrer Willen da iſt. Daß aber die Zwecke wertvoller ſind, als die

Mittel, liegt im Begriff. Hiermit wäre Nietzſches Philoſophie bei dem Gegenteil des Zieles angekommen, zu dem ſie ſich aufmachte. Jetzt iſt es auch nicht von beſonderer Bedeutung, ob man annimmt, daß die „Herde", die Maſſe der Plejeber das Feld für die Thätigkeit des Genies bildet, oder ob er nur die Möglichkeit im Sinne habe, daß in Zukunft wieder einmal große Menſchen entſtehen können. Jeder einzelne wirkt dazu, daß in Zukunft andere kommen können, jene anderen wieder ebenſo, und der Zweck jedes noch ſo großen Menſchen liegt dann außer ihm ſelbſt. Wo bleibt alſo der Wert dieſer ganzen Kette von Nullen? Die relativen Werte müſſen doch endlich ein Ende haben und ihre Rechtfertigung in dem Gewinn eines abſoluten Wertes finden. — Sollte jedoch ſchon das bloße Vorhandenſein aller dieſer hochgearteten Individuen, auch nachdem ſie ſelbſt geſtorben ſind und obgleich ſie nur für andere gewirkt hatten, einen unbedingten Wert bedeuten; ſollte die Thatſache allein, daß eine ſolche Reihe von Prachttypen einmal da geweſen iſt, den Preis ausmachen für die Kraftentfaltung bei der Entwickelung der Menſchheit, ſo könnte das nicht für ein ſterbliches Weſen gelten, das auf der Weltbühne mitſpielt und nachher nichts davon weiß, ſondern nur für einen außerweltlichen Zuſchauer. Der mag vielleicht ſeine Freude und einen hohen äſthetiſchen Genuß darin finden, daß der Aufſchwung beziehungsweiſe der Niedergang unſeres Geſchlechts gerade ſo fortſchreitet; daß die Stadien des Weges, die Schlüſſe der Scenen und Akte gerade durch das Auftreten ſolcher Helden ſignaliſiert werden. Bei dieſem Sternenfluge, dieſem Wechſel des Standpunktes der Betrachtung wird Nietzſche uns freilich nicht folgen: ihn reizt nicht das Überirdiſche, und jede Beziehung zu einem Jenſeits hat er

abgebrochen; daß er von unzähligen unſterblichen Seelen ſpricht und die menſchlichen Triebe und Affekte ſo benennt, hat wohl jeder Leſer nur als rhetoriſche Floskel aufgefaßt; oder ſollte wirklich jemand mit ſeiner Sehnſucht nach Unſterblichkeit darin beſcheidenen Troſt finden, daß die Liebe und der Haß, die Großmut und der Neid, die in ihm wohnen, auch in alle Zukunft immer dort vorkommen werden, wo es menſchenähnliche Weſen giebt? Die Gattung von Unſterblichkeit, die Unſterblichkeit der von uns gedankenmäßig erzeugten Beobachtungsreſultate, klingt echt platoniſch; es iſt die Unſterblichkeit abſtrakter Begriffe und noch ſchattenhafter, als die von den Materialiſten geprieſene Unverlierbarkeit der Kraft und Unzerſtörbarkeit der Stoffatome, aus denen unſer Leib aufgebaut iſt. In wie viel freudigere Erregung muß uns erſt die Gewißheit verſetzen, daß auch alle die Dreiecke, Zahlen und Parallelogramme unſterblich ſind; denn nicht nur in menſchlichem Fühlen und Sinnen, überall, wo die Anſchauungsformen „Raum“ und „Zeit“ gelten, werden ſie auferſtehen. — Wenn es nun aber das gemeinſame Schickſal aller Ethiken iſt, die wie Nietzſches Philoſophie nicht bloße Genußlehren ſein wollen und doch mit der Metaphyſik keinen Berührungspunkt haben, — daß jeder um eines anderen willen da iſt, der andere wieder für einen anderen, ſchließlich keiner für ſich etwas bedeutet und das letzte Ziel uns ſo zu ſagen unter den Händen verſchwindet, — ſo brauchen wir uns hierdurch noch nicht irre machen zu laſſen und Nietzſches bisherige Weltanſchauung für wertlos zu erklären. Es wäre ja möglich, daß er bis hierher konſequent und richtig verfahren iſt und nur in dem eigenſinnigen Verſchmähen jeder Anknüpfung an ein Jenſeits ſein Mangel beſteht; dann könnten wir die fehlende Spitze

an sein System ansetzen, indem wir seine Gedanken auf unsere Weise zu Ende denken. Thun wir dies und kehren wir zu unserem hypothetischen Beobachter zurück, der von „außen" den Lauf der Weltentwickelung zu eigenem Ergötzen verfolgt, so ist zu fragen, welche Verbindlichkeit ein solches Fundament der Moral, das niemandem auf Erden jetzt und in alle Ewigkeit Nutzen bringt, für uns Menschen (Übermenschen oder Nichtübermenschen) haben kann? So wenig wir uns für die Idee begeistern werden, hier unser irdisches Wohlsein dafür hinzuopfern, daß die Wesen auf dem Planeten Jupiter in ihrem geistigen Fortschritt gefördert werden, auch wenn wir wüßten, daß sie der Förderung viel würdiger sind als wir, — ebensowenig sehen wir uns verpflichtet, die olympische Neugier eines aus dem Jenseits herüberblickenden Zuschauers zu befriedigen; aber freilich ebensowenig wird man uns gewöhnlichen Menschen auch einbilden können, wir seien nur dazu da, um — vindice nullo — als Kulturboden zur Erzeugung künftiger Zarathustras zu dienen. — Diese Fiktion eines translunarischen Zuschauers möge man nicht für eine Grille und Spielerei halten: sie ist die verborgene Voraussetzung nicht nur für das Verständnis von Nietzsches Moral, sondern auch für einige der bedeutendsten philosophischen Systeme, deren Nachwirkungen noch jetzt in dem Reiche der Wissenschaften zu spüren sind: es wird auch dort dem Weltprozeß der Verlauf so vorgeschrieben, als ob es bei dem Durchmachen des ganzen reichen Menschenlebens mit seiner Qual und seinem Glück nicht darauf ankäme, wie ihnen, den lebendigen Seelen, dabei zu Mute ist, sondern wie sich diese ganze Prozedur als vorbedachtes Cermoniell von Jenseits betrachtet ausnimmt. Es ist, als ob die Philosophen ihre

Begriffsdichtung vor dem Spiegel erſonnen hätten; ſie wollen ſich ſelbſt gerne wiederſehen, oder wenigſtens ihr Syſtem; ſie tauſchen in der Einbildung die Rolle, verſetzen ſich alſo ſelbſt an die Stelle eines ſolchen Zuſchauers, betrachten nicht als Menſchen, ſondern von dieſer excentriſchen Poſition aus den Weltprozeß im Lichte ihrer Lehre; und ſiehe! ſie finden alles ſehr gut. Bewußtermaßen hat ja kein Philoſoph dieſen Standpunkt der Eitelkeit eingenommen, aber ſeine Erwähnung iſt hier doch inſofern gerechtfertigt, als — wenn ich nicht irre — auch Nietzſches ganzer Heroenkultus und der enorme Wert, den er der Erzeugung dieſer Prachtexemplare beilegt, nur durch eine ſolche uneingeſtandene, von ihm ſelbſt nicht bemerkte phantaſtiſche Verwechſelung der moraliſchen Situation mit der äſthetiſchen zuſtande kommt. Iſt es doch eine ganz gewöhnliche Selbſttäuſchung, daß man glaubt, philoſophiſche Fragen durch künſtleriſche Konzeption zu löſen. —

Mit all dieſem ermüdenden Wenn und Aber iſt nun nichts weiter bewieſen, als daß Nietzſches Lehre als Ganzes ſich nicht halten läßt, denn wenn das Leben des großen Individuums nicht völliger Selbſtzweck iſt, ſo bleibt nichts übrig, als alles das, was ſo energiſch abgewehrt wurde: die ſanften Tugenden des Mitleids und überhaupt die Selbſtloſigkeit — weil zur Förderung fremden Wohles unumgänglich — wieder in Gnaden aufzunehmen. Daß etwas aber zugleich Mittel und Selbſtzweck ſein könne — („wenn die Roſe ſelbſt ſich ſchmückt, ſchmückt ſie auch den Garten") —, iſt nur unter der verſchwiegenen oder ausgeſprochenen Vorausſetzung eines metaphyſiſchen Weltganzen denkbar, welches nicht bloß zuſammengeraten iſt, ſondern planvoll zuſammengehört.

Hierdurch darf die Schätzung des Philoſophen indes nur wenig beeinträchtigt werden. Welches Syſtem iſt denn ſchon

von der Nachwelt in Bausch und Bogen für richtig erklärt und angenommen worden! Nichtsdestoweniger könnte also an den Leistungen Nietzsches in manchen wichtigen Einzelheiten ein bleibender Wert anzuerkennen sein, und die günstigste Gelegenheit zu zeigen, daß dies wirklich der Fall ist und sein Verdienst um die großen Probleme des Menschenlebens hervorzuheben, bietet der Vergleich mit seinem Antipoden, dem Grafen L. N. Tolstoi, den wir in dem nächsten Abschnitt versuchen.

Zuvor aber wollen wir wenigstens eine Probe von Nietzsches leider wenig zahlreichen Poesieen mitteilen. Ein ausgeprägter Sinn für Melodik und besonders für Alliteration, eine seltene Vehemenz des Ausdrucks und ungewöhnliche Beweglichkeit kennzeichnet alles, was er in gebundener Rede geschrieben hat. Das bedeutendste darunter ist das Gedicht „Aus hohen Bergen"; es enthält gewissermaßen ein Stück seiner Philosophie als Anhang zu dem Werke „Jenseits von Gut und Böse", ist aber zu umfangreich, um hier citiert zu werden. Wir wählen daher ein Gedicht aus dem Anhang zur „fröhlichen Wissenschaft".

Dichters Berufung.

Als ich jüngst, mich zu erquicken,
Unter dunklen Bäumen saß,
Hört' ich ticken, leise ticken,
Zierlich, wie nach Takt und Maß.
Böse wurd' ich, zog Gesichter, —
Endlich aber sah ich nach,
Bis ich gar, gleich einem Dichter,
Selber mit im Ticktack sprach.

Wie mir so im Versemachen
Silb' um Silb' ihr Hopsa sprang,
Mußt' ich plötzlich lachen, lachen
Eine Viertelstunde lang.

Du ein Dichter? du ein Dichter?
Steht's mit deinem Kopf ſo ſchlecht?
— „Ja, mein Herr, Sie ſind ein Dichter,"
Achſelzuckt der Vogel Specht.

Weſſen harr' ich hier im Buſche?
Wem doch lau'r' ich Räuber auf?
Iſt's ein Spruch? ein Bild? im Huſche
Sitzt mein Reim ihm hintendrauf.
Was nur ſchlüpft und hüpft, gleich ſticht der
Dichter ſich's zum Vers zurecht.
— „Ja, mein Herr, Sie ſind ein Dichter,"
Achſelzuckt der Vogel Specht.

. . . . . .

Schiefe Sprüchlein voller Eile,
Trunk'ne Wörtlein, wie ſich's drängt!
Bis ihr alle, Zeil' an Zeile,
An der Ticktackkette hängt.
Und es giebt grauſam Gelichter,
Das dies — freut? Sind Dichter — ſchlecht?
— „Ja, mein Herr, Sie ſind ein Dichter,"
Achſelzuckt der Vogel Specht.

Höhnſt du Vogel? Willſt du ſcherzen?
Steht's mit meinem Kopf ſchon ſchlimm,
Schlimmer ſtünd's mit meinem Herzen?
Fürchte, fürchte meinen Grimm! —
Doch der Dichter — Reime flicht er
Selbſt im Grimm noch ſchlecht und recht.
— „Ja, mein Herr, Sie ſind ein Dichter,"
Achſelzuckt der Vogel Specht.

Beſonders charakteriſtiſch iſt ein Diſtichon von Nietzſche:

An die Tugendſamen.

Unſern Tugenden auch ſoll'n leicht die Füße ſich heben:
Gleich den Verſen Homers müſſen ſie kommen und gehn!

IV.

Es wäre nicht zu rechtfertigen, wenn wir unternehmen wollten, die Bedeutung des Mannes, der hier dem Philosophen Nietzsche gegenübergestellt werden soll, des Grafen Leo Tolstoi auf allen den Gebieten, wo sein Name bekannt und berühmt geworden, zu würdigen. Weder bietet seine Thätigkeit als Novellist und Romanschriftsteller Vergleichungspunkte mit Nietzsche, noch finden wir für Tolstois Wirken als Pädagog, Philantrop und schließlich — man kann den Ausdruck wagen — als socialer Reformator, an Nietzsche etwas, was dem entspräche.

Unter dem Titel: „Leo N. Tolstoi, sein Leben, seine Werke, seine Weltanschauungen," ist von Dr. Raphael Löwenfeld in Berlin eine Biographie des großen russischen Moralisten herausgegeben worden, aus der wir einige Angaben entnehmen und der wir auch die Verantwortung für ihre Richtigkeit überlassen.

Der äußere Gegensatz zwischen dem Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche, der den exklusivsten Aristokratismus begründen möchte, und dem Grafen Tolstoi, der sich zur Gleichheit und Brüderlichkeit des Urchristentums zurückwendet, besteht vor allem darin, daß Nietzsche, so sehr er für ein Leben voll Thaten, Gefahren und Unternehmungen schwärmt, doch schließlich nie zu etwas anderem, als zu Worten, gekommen ist; während Tolstoi, — Resignation, Selbstentäußerung und ein Sichverlieren an andere in Wort und Schrift verfechtend, nichtsdestoweniger zu den großen Männern der That gehört. Ja, in seinen Thaten ist er unvergleichlich größer und interessanter, als in seinen Werken.

Tolstoi hat freiwillig als Beamter (Friedensvermittler) und als Lehrer und Erzieher von Bauernkindern gewirkt; er hat mitgekämpft in dem erbitterten und gefahrvollen Kriege, der zur Unterwerfung der Bergvölker des Kaukasus führte; er hat die ganze Verteidigung Sewastopols an den exponiertesten Posten unter beständiger Todesgefahr mitgemacht; er hat in kühnen Jagdabenteuern seine Kräfte mit wilden Tieren gemessen und trägt am Kopfe die Narben von den Zähnen eines Bären, der minutenlang an ihm gekaut hat. Das alles wäre nach Nietzsches Geschmack, passiert indes noch anderen Leuten als Philosophen. Eine wahre That hingegen und etwas zu unsern Zeiten schier Unerhörtes ist es, daß Tolstoi mit seiner Lehre von der Selbsterniedrigung und selbstentsagenden Nächstenliebe Ernst macht, im Bauerrock Pilgerfahrten unternimmt, den ärmsten Leuten das Feld pflügt, die Öfen und Stiefel ausbessert; daß er — wie es heißt — sein Eigentum nicht behauptet, sondern sein Vermögen (soweit nicht andere sich ins Mittel legen), sich nehmen läßt von jedem, der nur will. Auf litterarisches Eigentum hat er ausdrücklich verzichtet.

Mag man nun Tolstois Lehren billigen oder verurteilen: unanfechtbar steht die Eminenz einer Persönlichkeit da, die es in den modernen Zeiten der doppelten Buchführung wagt, ihre Lehre mit ihrem Leben zu besiegeln und Wahrheiten, die auf dem Wege des diskursiven Denkens gewonnen sein sollen, als für den Lebenswandel des Subjektes verbindlich anzusehen. Wir sind es jetzt so gewohnt, das Gute und Edle nur auf dem Papier zu finden, daß solche Nachrichten uns beinahe unglaublich scheinen, wie eine Sage aus uralter Zeit anmuten; man denkt dabei an Zeno, Kleanthes, Diogenes.

Kein Wunder, wenn das Beiſpiel, das ja immer hundertmal wirkſamer iſt, als die Lehre, dem Grafen Tolſtoi auch ſchon Anhänger verſchafft hat: Leute, die ſeine Doktrinen vielleicht nicht einmal verſtehen, ſich aber bemühen, nach ſeinem Vorbilde zu leben. Während alſo das Wort „Nitzſcheaner" bis dato bloß eine Richtung des Denkens bezeichnet, meint man mit dem Ausdruck „Tolſtoianer" [Толстовецъ] etwas viel Wichtigeres: eine beſondere Art der Lebensführung.

Alles Aufſehen, das dabei natürlich erregt wird, kann uns doch nimmer verführen, anzunehmen, hier ſei etwa das Motiv der Eitelkeit mit im Spiele: Tolſtois nächſte Umgebung, der Pöbel, dem er ſeine Dienſte weiht und auch die meiſten anderen ſind weit davon entfernt, ihn zu bewundern oder auch nur Dankbarkeit zu zeigen. Eher könnte es dem Grafen ſo gehen, wie dem „Propheten" in Lermontows berühmtem Gedicht. Manche Perſonen verbreiten ſogar ſchon die Nachricht, Tolſtoi werde dem Profeſſor Ceſare Lombroſo denſelben Gefallen erweiſen, wie Nietzſche; ſie liefern damit eine Illuſtration zu der Behauptung, die ich hier in dem Aufſatz über den „Fauſt-Kommentar" *) aufgeſtellt habe.

Nietzſches Freunde geben uns immer wieder die Verſicherung, ihr Meiſter habe ja den Philoſophen nicht für einen bloßen Zuſchauer, Beobachter und Verallgemeinerer angeſehen, ſondern aus ihm einen Geſetzgeber und Befehlshaber auf allen Gebieten des Menſchen- und Völkerlebens machen wollen, und darum habe auch er ſelbſt ſeine Aufgabe nur in einem thatenreichen Leben geſehen und die Abſicht gehegt, Koloniſator oder Ordensſtifter zu werden. —

*) Seite 104, Zeile 4 und 3 von unten.

Alſo ungefähr das, was Nietzſche wollte, hat Tolſtoi wirklich vollführt.

Die litterariſche Laufbahn des ruſſiſchen Moraliſten liegt nicht, wie Nietzſches Leiſtungen, abgeſchloſſen vor uns: bis in die letzte Zeit ſind neue wichtige Schriften von ihm erſchienen und zu wiederholten Malen hat er Irrtümer in ſeinen früheren Meinungen und Mißgriffe in ſeinem Verhalten auf das Freimütigſte zugegeben. Daher mag die Frage entſtehen, ob eine Darſtellung und Beurteilung der in beſtändigem Wandel begriffenen Lehren nicht verfrüht ſei? Da aber nach Fichtes Satz: „pectus est, quod facit philosophum“, es ſich immer wieder bewahrheitet, daß die leitenden großen Ideen aus dem Herzen kommen, aus dem Herzen, das unveränderlich dasſelbe bleibt, ſo lange es ſchlägt, ſo käme es nur darauf an, eben dieſe Ideen richtig herauszugreifen; und dann braucht man nicht zu fürchten, der Denker werde uns durch ſpätere Schriften enttäuſchen, indem er die bisher vertretenen Grundprinzipien widerruft. Im Vertrauen auf dieſe Einheit des Weſens, das nie ſich ſelbſt untreu wird, ſei daher die Aufgabe gewagt.

Nachdem Tolſtoi auf wiederholten Reiſen ſich mit dem Unterrichtsweſen und dem Stande der Volksbildung im weſtlichen Europa, beſonders in Deutſchland und Frankreich, bekannt gemacht und mit namhaften Pädagogen, wie Fröbel, Auerbach und Dieſterweg, Verkehr gepflogen hatte; nachdem er durch praktiſche erzieheriſche Wirkſamkeit, vielſeitige Studien und Lebenserfahrungen ſeinen Blick für dieſe Dinge geſchärft hatte, begann er in verſchiedenen kleinen Schriften erzählenden Inhalts, in Briefen und Geſprächen mit ſeinen Freunden, endlich in einer von ihm herausgegebenen pädagogiſchen Zeit-

schrift — nach seinem Gute „Jassnaja Poljana" genannt, — seine Ansichten über Erziehung im besonderen und über die europäische Kultur im allgemeinen, nach Maßgabe seiner fortschreitenden geistigen Reife, zu entwickeln. So sehr ihn auch der Beruf des Pädagogen begeisterte und so freudige Hoffnung er hegte, von der Volkserziehung ausgehend, aus der Volksseele, die ihm wie ein mystisches, geheimnisvolles Wesen erschien, ungeahnte Schätze zu Tage zu fördern, so fand er doch an der europäischen Kultur, wie er sie kennen gelernt hatte, keine Werte, die bei der Erziehung nutzbringend hätten verwandt werden können. Die Versuche, eine Volksbildung zu begründen, waren nach seiner Ansicht in Europa gescheitert; denn obgleich dort fast jeder lesen lernt, giebt es doch keine Volkslitteratur, die gelesen wird; die ausschließlich mit körperlicher Arbeit beschäftigten Volksklassen lesen nirgendwo in Europa Bücher. Die Bildung, die man dem Volke aufzwinge, gäbe ihm nur geistlose Routine und mechanische Fertigkeit, aber nicht das, was das Volk und überhaupt die Jugend brauche und wolle. Denn das Volk und das Kind haben in ihren natürlichen Wünschen eine zuverlässigere Richtschnur für die Gestaltung, die der Unterricht nehmen sollte, als die Ergebnisse der gelehrten Forschung und Erfahrung sie darbieten. Vor dem, was man im allgemeinen Wissenschaft nennt, hatte Tolstoi schon damals keine große Achtung; und er bezeichnet auch in seinen späteren Schriften einen beträchtlichen Teil davon als „falsche" Wissenschaft, mit der man die Jugend verschonen sollte. Der unheilvollen Nötigung gegenüber, mit welcher bisher die oberen Klassen dem Volke Dinge gelehrt haben, die nicht wert sind, gelernt zu werden, soll nach Tolstoi hinkünftig die Parole für die Entwickelung der Jugend lauten:

Freiheit. In dem Aufsatz „Über Volksbildung“ sagt er in seiner Zeitschrift: „Ich bin überzeugt, der Erzieher vermag nur darum mit solchem Eifer sich der Erziehung des Kindes zu widmen, weil seinem Streben der Neid auf die Reinheit des Kindes zu Grunde liegt und der Wunsch, es sich selbst ähnlich, d. h. verderbter, zu machen.“ Könnte das Volk sich durch das gedruckte oder gesprochene Wort verständlich machen, dann würden wir seine Stimme hören; so — müssen wir darauf hinhorchen; denn die Beobachtung zeigt, daß Menschen, die gar nicht erzogen sind, d. h. die nur frei bildenden Einflüssen ausgesetzt waren, Leute aus dem Volk, frischer, kräftiger, selbständiger, gerechter, menschlicher und vor allem nötiger sind, als die Menschen, die irgend welche Erziehung genossen haben. Von einem wirklichen Fortschritt der Kultur in dem Sinne des Fortschreitens zum Höheren, Besseren, dürfte man nicht reden. Ja, aus den Ergebnissen seiner pädagogischen Praxis wird Tolstoi sogar zu dem Satze geführt: „Das Gefühl für das Wahre, Schöne und Gute hängt gar nicht von dem Grade der geistigen Entwickelung ab;“ und treffend fügt er hinzu, daß nicht die bloße Entfaltung der Fähigkeiten des Kindes, sondern erst die Harmonie dieser Entfaltung ein erstrebenswertes Ziel wäre. Durchaus einverstanden mit dem Worte J. J. Rousseaus: „der Mensch kommt vollkommen auf die Welt,“ gelangt Tolstoi zu dem Schlußresultat, daß die Erziehung den Menschen nicht bessert, sondern verdirbt. Das Kind bedarf nicht irgend eines erzieherischen Eingreifens, sondern nur des Materials, damit es sich harmonisch und vielseitig nach eigenem Instinkte vervollkomme.

Manches Merkwürdige und Fragwürdige, vieles Beherzigenswerte und vieles an dieser Seite von Tolstois

litterarischer Thätigkeit, was die Kritik herausfordert, müssen wir übergehen, um nur das eine zu betonen, daß nämlich Tolstoi, ebenso wie Nietzsche, sich bei genauerer Bekanntschaft von der modernen europäischen Kultur nicht angezogen, sondern abgestoßen fühlte; daß er an ihr in überwiegendem Maße Schein und Trug und etwas Schädliches sah, gegen das er sich auflehnte. Der Einfluß Schopenhauers mag zum Ausreifen dieser Ueberzeugung mitgewirkt haben. Denn ebenso wie Nietzsche darf man auch Tolstoi einen Schüler Schopenhauers nennen; ja, es heißt, daß das einzige Bild, welches Tolstois Schreibzimmer ziert, das Portrait Schopenhauers sei, und daß er selbst es von dem Frankfurter Weisen mit dessen eigenhändiger Unterschrift bekommen habe.

Nietzsche hat sich besonders in seinen ersten Schriften: „Der Nutzen und Nachteil der Historie", „David Strauß" und „Schopenhauer als Erzieher" über diese Fragen in ganz ähnlichem Sinne, wie Tolstoi, ausgesprochen. Er verachtete die Seichtigkeit der modernen europäischen Scheinbildung und ihren Repräsentanten, den „Bildungsphilister", welcher im Gegensatz zu dem echten Musensohne in behaglicher Ruhe sich an den aufgespeicherten Früchten der Bildung genügen läßt, und nicht mehr *sucht*, weil er glaubt gefunden zu haben. — Bei eingehender Betrachtung ist jedoch auch hier der Abstand zwischen beiden Denkern riesengroß.

Zwingende Umstände haben Tolstoi von Anfang an verhindert, sich die feine und solide Bildung anzueignen, die seinen rastlos forschenden Geist allein erst befähigt hätte, über die gesamte europäische Kultur abzuurteilen. Dieser Mangel war auch dem so milde kritisierenden Turgenjew aufgefallen, und ihm hatte er die Unvollkommenheiten und die Enge des

Horizonts, welche Tolstois erzählende Dichtungen bisweilen verraten, zugeschrieben. — Tolstoi nennt ja diese Volksseele, diesen Inbegriff der unschätzbaren Instinkte nicht, wie er müßte, einfach animalisches Leben und Barbarei; er glaubt vielmehr darin die Anlage zu einer besonderen, von anderen noch unentdeckten vollkommeneren Kultur gefunden zu haben; aber einer Kultur, die von selbst auf „natürlichem Wege" mühelos aufsprießen werde, also nicht den sittlichen Gütern, sondern den Vegetabilien zuzuzählen ist. Die Volksseele, dieser schöpferische Urschlamm, dieses amorphe Residuum, welches nachbleibt, wenn man alles der Erkenntnis Zugängliche entfernt hat, gebiert spontan eine Kultur, die sich von uns nicht mehr heben läßt, die wir im Gegentheil nur verderben könnten.

Von diesem Standpunkte aus hat Tolstoi die bisherige Bildung abgelehnt. Für Nietzsche dagegen kommt die ganze moderne europäische Kultur nur in Betracht, in sofern sie hier und da die seltenen Goldkörner einer viel höheren und edleren Bildung in sich birgt, als die Oberfläche erkennen läßt. Diese Oberfläche jedoch, wie sie eben mit ihrer offiziellen Gestaltung beschaffen ist, mit ihren Bildungsapparaten, Schulen und Universitäten und ihren sogen. „Errungenschaften" bildet allem Anscheine nach in Tolstois Augen schon den Gipfel und in gewissem Sinne auch die Summe dessen, was die Menschheit in kultureller Hinsicht geleistet hat. Wenigstens verrät Tolstoi nirgendwo die Erkenntnis: das Menschengeschlecht könne in früheren Epochen an einzelnen Orten vielleicht seiner Bestimmung nähergekommen sein, als gerade jetzt; die Bildung gehe bald vorwärts, bald rückwärts, und die westeuropäische Kultur mache weder in zeitlicher noch in räumlicher Hinsicht eine kompakte Einheit aus. Es scheint ihm nie der Gedanke

gekommen zu sein, daß manches früher erreichte Ideal den modernen Zeiten wieder verloren gegangen ist; daß man sich bisweilen alte Ziele von neuem stecken muß, und wir bei der alten Zeit weniger deshalb in die Schule gehen, um an ihrer Natürlichkeit, d. h. Unkultur, sondern um an dem Gegenteil, um an ihrer Gesittung zu lernen. Es wird vielmehr als indiskutable Wahrheit vorausgesetzt, die bisherige Kultur bilde in ihrer ganzen Masse und allem, was daran hängt, verlustlos von Stufe zu Stufe einen Fortgang, welchen Tolstoi nur nicht als Fortschritt anerkennt .... Wo also für Tolstoi der abgeschlossene Bau der bisherigen Weltgesittung dasteht, da liegt für Nietzsche ein Trümmerfeld, und er entdeckt auf ihm nur wenig brauchbares Baumaterial. Denn freilich ist auch er der Meinung, daß dort, wo noch allein der ursprüngliche Instinkt waltet, der Mensch nicht so hoffnungslos vom rechten Wege der Entwicklung abgewichen sei, als dort, wo moderne Plattheit die schönsten Lebensinstinkte gelähmt hat.

Somit haben Tolstoi und Nietzsche, als sie bei der Berührung mit dem wirklichen Leben beide ein und dasselbe kennen lernten, nämlich die westeuropäische Kultur, wie sie jetzt eben beschaffen ist, sich beide — von ihr enttäuscht — nach entgegengesetzten Richtungen entfernt: der eine vorwärts, der andere rückwärts. Wie viel sie erwartet hatten, weiß man freilich nicht bestimmt. Schwerlich hat es für Nietzsche eine Zeit gegeben, wo er den Fortschritt im Sinne der jetzigen „Gebildetheit" als sein Ideal verehrte; denn als er mit dem modernen Wesen vertraut wurde, hatte das Studium des klassischen Altertums schon seinen Blick erweitert und ihn ahnen lassen, daß über dem Niveau der offiziellen Bildung, wie sie

in den Formen der Verfassung, des Unterrichtswesens, des gesellschaftlichen Verkehrs und in den Triumphen der Technik sich verkörperte, noch Koryphäen hinausragen. Früh schon ist er zu der deutlichen Überzeugung gekommen, daß hinter der geräuschvollen Menge der Gebildeten, die für Kulturträger gelten, noch eine zweite, viel kleinere und stillere Gemeinde der wahren Vertreter „aufsteigender Kultur" zu suchen sei. An diese unsichtbare Gemeinde der Heiligen wendet sich von Anfang an Nietzsches Wort; sie hält er für den einzig wichtigen Bestandteil der Menschheit. Und hierin ist er nicht nur mit seinem großen Lehrer und den Dichtern der sog. „romantischen Schule" aus dem Anfang dieses Jahrhunderts, sondern überhaupt mit einer viel größeren Zahl aufgeklärter Köpfe einig, als er bei seinem Stolze, ein Unikum zu sein, wahr haben möchte. Nur daß die meisten kein so empfindliches Verdammungsurteil über die officielle Ausprägung der Kultur aussprechen, wie er; sondern in ihren bedauerlichen Mängeln ein notwendiges, zu allen Zeiten bestandenes Übel sehen, das in dem Naturell der Mehrzahl begründet ist, und dessen Beseitigung — wenn man sie sich denken könnte — auch das Aufkommen und die Auslese der auserwählten Minderheit gefährden müßte.

Von diesem Hinausgehen über den lärmenden Markt der öffentlich wirksamen europäischen Kultur, von den dünnen Luftschichten, in welche sich Nietzsches schwärmerische Philosophenseele zur Flugbahn seines „Ideals, des Albatros" erhebt, hat Tolstoi noch nicht einmal eine Ahnung; und so bleibt ihm von der Höhe eben kein anderer Weg übrig, als der Weg rückwärts, hinab zur Unkultur oder Natur. Wie sollte er, da er an der bisherigen Kultur keine größere Höhe hat

entdecken können, nach beiden Seiten hin, nach oben und nach unten gravitieren, d. h. nach Nietzſches Art: eine Verbindung der gewaltigen Inſtinkte, der elementaren Triebe und Affekte des Barbaren, „der blonden Beſtie", mit dem erhaben gedachten, obſchon im letzten Grunde ziemlich gegenſtandsloſen Machtſtreben des Übermenſchen herzuſtellen verſuchen? — Er konnte ſich nur in der Richtung nach unten hin, zur Volksſeele (Nietzſche würde ſagen: „Inſtinkt") gezogen fühlen. Alſo Nietzſche fängt dort an, wo Tolſtoi aufhört; oder eigentlich liegt Nietzſches Ausgangspunkt ſchon über Tolſtois Geſichtskreis.

Indem wir zur Darſtellung von Tolſtois pſychologiſchen und ethiſchen Anſichten übergehen, werden wir, das Wichtigſte in wenige Konturen zuſammenfaſſend, nach denſelben Grundſätzen verfahren, zu denen wir uns in der Einleitung dieſer Arbeit bekannt haben. Dieſe Anſichten ſind von dem ruſſiſchen Moraliſten in verſchiedenen Aufſätzen dargelegt und zuletzt in der dritten Auflage ſeiner geſammelten Werke, beſonders im 13. Bande, abgedruckt. Außerdem kommt noch die Abhandlung: „Worin beſteht mein Glaube?" in Betracht. — In einigen Erörterungen, wo Tolſtoi ſich der Aufgabe unterzieht, ſein und aller Weſen Verhältnis zur Außenwelt zu definieren, unterſcheidet er am Menſchen dreierlei: 1) den materiellen Leib, 2) die animaliſche Perſönlichkeit und 3) das vernünftige Bewußtſein. — Brauchbare Erklärungen deſſen, was darunter zu verſtehen iſt, finden wir nirgendwo; doch über den materiellen Leib beſteht wohl kein Zweifel; und bei dem Terminus „vernünftiges Bewußtſein" ſcheint er ſich ungefähr das zu denken, was man im höheren philoſophiſchen Sinne zu Kants Zeiten und auch noch ſpäter „Vernunft" genannt

hat, im Gegensatze zu „Verstand“ und allen niederen Kräften und Trieben der Seele. Es ist die Vernunft, die sich an dem Kreislauf des irdischen Daseins nicht genügen läßt, sondern nach einem höheren jenseitigen Dasein verlangt, um die Widersprüche des Diesseits auszugleichen, und die in diesem Streben alles das geschaffen hat, was über die Erdenscholle hinausweist und aus dem körperlichen Leben allein nie entspringen könnte: die Religion und die Moral. — Was dann nach Abzug dieser Vernunft von dem Menschen nachbleibt, das ist die an die leibliche Hülle gebundene „animalische Persönlichkeit.“ — Wenn der Mensch sich nun als eine Einheit fühlt, und um dieser Einheit seiner selbst willen am Leben hängt und den Tod fürchtet, — die Vernichtung seines Leibes nämlich, — so ist es natürlich nicht der Körper, der sein leibliches „Ich“ ausmacht, denn der Körper ist niemals Einer gewesen. Er besteht aus Stoff, der beständig wechselt und hindurchfließt durch etwas Stoffloses, Unsichtbares; — und dieses unkörperliche etwas hinwiederum sieht den durch es hindurchfließenden Leib als den seinigen an. Nur um dieses körperlosen „Etwas“ willen, das den Körper zusammenhält, ist mein Körper, der in Muskeln, Knochen und Eingeweiden schon zehnmal gewechselt hat, Einer zu nennen. Was ist nun aber an diesem stofflosen „Etwas“ das wahre „Ich“, was mir Einheit verleiht, dessen Erhaltung sich lohnt und das mit dem Tode verloren zu gehen droht? fragt Tolstoi.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß es das „Bewußtsein“ ist, das mich als distinkt von allem anderen hinstellt, und ohne welches ich weder mein eigenes noch das Leben anderer kennen würde. Nähere Prüfung zeigt jedoch,

daß auch das Bewußtsein sich unaufhaltsam ändert und wechselt. „Wann und wo ich geboren wurde, wann und wo ich zu denken und zu fühlen anfing, davon ist mir jetzt nichts mehr im Bewußtsein geblieben. 59 Jahre habe ich gelebt und bin immer meiner selbst in meinem Körper mir bewußt gewesen; und dies Bewußtsein meiner selbst, scheint es, war mein Leben. Aber das scheint nur so. Ich habe weder 59 Jahre gelebt, noch 59000 Jahre, noch 59 Sekunden. Mein Körper und die Dauer seiner Existenz bestimmen nicht im mindesten das Leben meines Ich." — An dieser Stelle, wie an vielen anderen bekennt Tolstoi sich zur Lehre Kants von der Idealität der Zeit: eine Auffassung, die mit mehr Tiefe und Konsequenz von einem anderen Ethiker der Neuzeit, von W. Wundt, durchgeführt worden ist.

Noch von der Kindheit, lehrt weiter Tolstoi, und auch von späteren Jahren habe ich sehr vieles nicht im Bewußtsein behalten; ja vieles fehlt mir selbst aus der jüngstverflossenen Zeit; und erinnere ich mich meiner Vergangenheit, so geschieht es fast in derselben Weise, wie dessen, was man mir von anderen Menschen erzählt hat. Unter anderem zeigt auch der tiefe Schlaf, daß das Bewußtsein sogar täglich unterbrochen und abgerissen wird, ohne daß deshalb der Körper auseinanderfällt. Mein Bewußtsein als dreijähriges Kind und mein heutiges Bewußtsein sind so verschieden wie die Substanz meines jetzigen Körpers und meines Körpers vor 30 Jahren. Nicht *ein* Bewußtsein giebt es, sondern eine Reihe konsekutiver Bewußtseine, die sich ins Unendliche zerstückeln lassen. Was ist also dieses „Etwas", das die auf einander folgenden Bewußtseine zu einer Einheit verbindet; an dem sie sich alle wie an einem Zapfen auf-

reihen; dieſes radikale und eigentliche „Ich“, das nicht aus dem Daſein meines Leibes und den vielen in ihm entſtehenden Bewußtſeinen hervorgeht, ſondern im Gegenteil ihnen allen zur Grundlage dient? —

Hierauf bemerkt Tolſtoi, der die Manier hat, alle Aufgaben des Denkens und Rätſel des Lebens als äußerſt einfach und ſpottleicht hinzuſtellen, — dieſe Frage ſcheine außerordentlich tiefſinnig und abſtrus zu ſein; und doch gäbe es kein Kind, welches die Antwort darauf nicht kenne und dieſe Antwort 20mal am Tage ausſpräche: „Das liebe ich, und das liebe ich nicht;“ in dieſen einfachen Worten liegt die Löſung der Frage, was das beſondere „Ich“ ſei, das die Bewußtſeine verbindet. Es iſt das „Ich“, welches das eine liebt und das andere nicht liebt.

Sollte damit wirklich der Schlüſſel zum letzten Schloß gefunden ſein? Nun, wir werden ja ſehen.

Woher Jemand dieſes liebt und jenes nicht liebt, weiß keiner zu ſagen; die Eindrücke der Außenwelt treffen alle ziemlich gleichmäßig. Viele wachſen unter analogen Verhältniſſen heran. Daß aber die Verhältniſſe in beſtimmter Weiſe auf jemanden wirken oder nicht wirken, kommt daher, daß er mehr oder weniger dies liebt und jenes nicht liebt. Dies allein, der größere oder geringere Grad von Liebe iſt jenes beſondere und urſprüngliche „Ich“ des Menſchen, durch welches die zerſtückelten und zerſtreuten Bewußtſeine ſich zur Einheit ordnen. Obgleich nun dieſe Eigentümlichkeit, die man wohl auch „den Charakter“ nennen kann, ſich während unſeres Lebens entwickelt, ſo iſt ſie doch — unabhängig vom Leibe und dem Bewußtſein — aus einer unſichtbaren und unerforſchlichen Vergangenheit in unſer Erdenleben hin-

übergekommen. Daher schaffen nicht etwa zeitliche und räumliche Bedingungen den Charakter; sondern sie äußern sich nur darum in dieser oder jener Weise, weil der Mensch aus einer außerräumlichen und außerzeitlichen Sphäre diesen Charakter in die Welt mitgebracht hat: diesen Charakter, d. h. das eigentliche „Ich", das in einer gewissen ausschließlichen Beziehung zur Welt besteht. Darum mag mein Körper und das an ihn gebundene zeitliche Bewußtsein der Vernichtung anheimfallen: diese meine besondere Beziehung zur Welt, die mein „Ich" ausmacht, und die nicht mit diesem Leben und mit meiner Geburt begonnen hat, wird dadurch nicht vernichtet; denn sie ist ja unabhängig von dem zeitlichen Bewußtsein, erscheint nicht als das Produkt äußerer Ursachen, sondern ist ihrerseits die Grundursache aller übrigen Erscheinungen meines Lebens. Wenn ein Mensch, wie es in Märchen vorkommt, auf tausend Jahre einschlafen sollte, würde er ebenso ruhig einschlafen, wie auf zwei Stunden; denn für das Bewußtsein des wahren und nicht des zeitlichen Lebens, also des Lebens, das außerhalb des Körpers und der Zeit begonnen hat, ist eine Unterbrechung von Millionen von Jahren und von acht Stunden gleichbedeutend. Es giebt für ein solches Leben keine Zeit. Das irdische Leben stellt sich also dar als der Ausschnitt eines Kegels, dessen Spitze — der Anfang vor unserer Geburt — uns unbekannt bleibt, ebenso, wie die sich verbreiternde Fortsetzung, die nach dem Tode folgen wird: aus dem Fragment, das uns zu überblicken gegönnt ist, vermögen wir nach beiden Richtungen auf die Ergänzungen zu schließen.

Von dem hier dargelegten Standpunkte aus versucht Tolstoi auch die Leiden der Geschöpfe zu erklären. Er findet, daß die Leiden der vernunftlosen Natur, also der Tiere und

ganz kleinen Kinder, nichts Quälendes an ſich haben. Indem ein Tier das andere verfolgt, zerreißt, ſich wehrt und flieht, komme es jedem vor, als geſchehe nur das, was geſchehen ſoll. — Hierüber hegt Nietzſche die entgegengeſetzte Anſicht; er ſagt (Unzeitgemäße Betrachtungen II, 50): „Die tieferen Menſchen haben zu allen Zeiten gerade deshalb Mitleiden mit den Tieren gehabt, weil ſie am Leben leiden und doch nicht die Kraft beſitzen, den Stachel des Leidens wider ſich ſelbſt zu kehren und ihr Daſein metaphyſiſch zu verſtehen; ja es empört im tiefſten Grunde, das ſinnloſe Leiden zu ſehen.“ Indes Tolſtois Anſicht hierüber iſt für den Kern ſeiner Lehre auch nicht gerade von Belang und entſpringt aus einer Sucht, die neben dem Hange, alles ſehr klar und einfach erſcheinen zu laſſen, für ihn charakteriſtiſch iſt, nämlich aus der Neigung, überall zu optimiſtiſchen Schlüſſen zu kommen. Auffallend genug! da er doch in allen Hauptmomenten der Ethik mit Schopenhauer übereinſtimmt, deſſen bloßer Name ſchon ein Synonym von Peſſimismus geworden iſt.

So ſcheinen auch die Leiden der Welt, die Tolſtoi zuerſt als fürchterlich und alle Luſt weit überwiegend hinſtellt, bei ſchärferer Betrachtung unbedeutend und überdies notwendig. Denn da der Menſch die Leiden, als deren Urſache er ſeine eigenen Fehler erkannt hat, nicht als ein Unrecht, ſondern als heilſame Lehre zukünftiger Beſſerung aufzufaſſen pflegt (z. B. wenn er Leibſchmerzen hat, weil er ſich beim Eſſen übernommen, oder wenn er geprügelt worden, weil er ſelbſt Streit angefangen hat), — ſo erſcheinen nur die Leiden hart und unerträglich, als deren Urſache wir nicht uns ſelbſt in dieſem unſeren kurzen Erdenleben erkennen. Sobald wir aber von der Ueberzeugung ausgehen, daß wir unſer eigentliches

„Ich" schon mit bestimmten Beziehungen zur Welt und den anderen Menschen in die Welt mitgebracht haben, und daß die Ursachen aller unserer Leiden in der Vergangenheit zu suchen sind, in den Verirrungen (unseren und denen anderer Menschen), so werden wir von den Leiden nicht mehr gequält. Wir werden in ihnen ein Mittel sehen, durch Buße und Erkenntniß der Wahrheit uns und andere von den Leiden zu erlösen. Nur deshalb fragt der Mensch: „warum geschieht mir solches?" und empört sich über das Leiden, weil für ihn die Ursachen und die Folgen der Leiden in der Zeit und im Raume verdeckt bleiben. Er hat aber seine sündlichen Handlungen als die Ursachen, und seine so wie anderer Menschen Befreiung von der Sünde als die Folge der Leiden zu betrachten; dann ist ihm die Möglichkeit gegeben, das Heil, nach dem er trachtet, auch zu erlangen. — Darum auch, weil wir von unserer Existenz vor der irdischen Geburt keine Kunde haben und ebensowenig wissen, welches Dasein unserer nach unserem Tode wartet, ist es unbillig, sich darüber zu wundern, daß diesen Menschen der Tod im Kindesalter ereilt, jenen als blühenden Jüngling oder Jungfrau, jenen als gebrechlichen, kindischen Greis; es ist thöricht, den Eintritt des Todes eben in diesem Augenblick für unzeitig zu halten; denn wir wissen ja nicht, was im Sinne einer höheren Vernunft für das Wohl des Menschen notwendig war, müssen aber überzeugt sein, daß jeder genau in dem Moment stirbt, wo zu seinem wahren Heil in dieser Welt nichts mehr weiter geschehen kann. — Die kleine Novelle „Wovon leben die Menschen?" dient auch dem Zweck, diese Ueberzeugung Tolstois in anschaulicher Weise zu begründen.

Wir sehen der Arbeit des Schmiedes zu, und es scheint

uns, das Hufeisen sei ganz fertig, nur zweier Hammerschläge bedürfe es noch; er aber bricht es zusammen und wirft es wieder ins Feuer, da er weiß, daß es noch nicht gehörig durchglüht ist.

Bis hierher wird es leicht sein, die dargestellten Lehren zu charakterisieren und ihre Quellen aufzuzeigen: Tolstoi offenbart sich hier als der treue Schüler Schopenhauers und als Anhänger der Religionssysteme, auf welche sich Schopenhauer immer als auf eine Bestätigung seiner Philosophie berufen hat: des Buddhismus und der brahmanischen Doktrinen, wie sie in den Upanishaden niedergelegt sind. Wie Schopenhauer, so behauptet auch Tolstoi, daß der Mensch seinen Charakter fertig in die Welt mitbringe; daß die Besonderheit des Charakters allein der Grund sei, weshalb ein Mensch so und ein anderer anders auf die äußeren Verhältnisse reagiere, ohne daß die irdischen Verhältnisse den Charakter beeinflussen. Das, was Schopenhauer den „Willen" nennt, heißt bei Tolstoi „die Liebe". Die nahe Verwandtschaft beider Begriffe ist besonders deutlich, wenn man an die Sprache der Kinder denkt, auf die sich — wie wir sahen — Tolstoi ausdrücklich beruft. Wenn ich „spazieren zu gehen liebe", so „will" ich eben spazieren gehen.

Der Grundsatz: „Simplex sigillum veri", hat auf alle Denker, die danach rangen, was sie als Einheit fühlten und ahnten, auch in ein Wort zusammenzufassen, seinen Zauber geübt. Wie sollte es uns also wundernehmen, daß sowohl der gelehrte, in Logik und Dialektik geschulte Schopenhauer, als auch Tolstoi, der phantasiebegabte Romanschreiber, dem nur die ungestillte Sehnsucht nach der Erkenntnis der Wahrheit dazu verhilft, den hier und da zusammengerafften Wissens-

ſtoff einigermaßen zu ordnen, — daß beide, ſag' ich, als wichtigſten Grundbegriff ein Wort eingeführt haben, welches mehrere Bedeutungen beſitzt, und das ſie, ohne es mit einer genauen Definition zu umgrenzen, ad libitum bald in dem einen, bald in dem anderen Sinne verwenden. Schopenhauer ſetzt in der Regel: Wille (voluntas) = „Wille zum Leben" = „Selbſtſucht", als etwas Grundverwerfliches. In vielen Fällen läßt ſich bei ihm aber auch die Abkehr vom Leben, die Selbſtloſigkeit nicht ohne Willensimpulſe bethätigen, ſo daß es alſo auch einen Willen giebt, der nicht ruchlos iſt, ſondern zur Erlöſung führt. Bei Tolſtoi kann die Beziehung, in der wir zur Welt ſtehen, die Liebe alſo, einfach als die Richtung unſeres Willens oder als unſer Charakter bezeichnet werden. Dann gehört jedoch in dieſen weiten Begriff außer der Liebe noch vieles andere hinein: Haß, Neid, Bosheit, Mitleid u. ſ. w.; ganz zu ſchweigen von äſthetiſchen Qualitäten, wie: Standhaftigkeit, Zähigkeit u. dergl. Allgemein gefaßt wäre alſo dann: Liebe = Wille = voluntas; ſehr oft aber bedeutet „Liebe" bei Tolſtoi nur ganz eigentlich: caritas; daß ſie auch die Bedeutung „Amor" = „amour passion" haben könne, verneint er ausdrücklich, obgleich dieſer Begriff in dem umfaſſenderen der Willensrichtung doch auch enthalten ſein muß. Die große Gefahr, unter dem Einfluß dieſer Unklarheit in den Folgerungen zu irren, iſt übrigens für die Beurteilung Tolſtois nicht ſo wichtig, als man meinen könnte; denn er iſt mehr Sittenprediger als wiſſenſchaftlicher Philoſoph. Obgleich er ſich wohl immer auf ſonnenklare Vernunftſchlüſſe beruft, wartet er doch im Grunde mehr auf ein intuitives Zuſtimmen des Leſers, auf ein Echo des angeſchlagenen Gefühles im Herzen der empfänglichen Menſch-

heit, als darauf, daß er ſein Publikum durch logiſchen Zwang zur Anerkennung nötigen werde.

Dieſe eigentliche Eſſenz des menſchlichen Weſens: ſein Wille, Charakter, die Natur ſeines Strebens — oder wie man ſie ſonſt nennen mag — erſcheint bei Tolſtoi wie bei Schopenhauer als durch den Tod unzerſtörbar und inſofern ewig. Beide Denker haben ſich Kants Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit äußerlich zu eigen gemacht, aber wohl ſchwerlich bei der gedankenmäßigen Entwickelung ihres Weltbildes immer klar vor Augen behalten. Denn wenn man behauptet, daß Raum und Zeit nur Anſchauungsformen des Menſchengeiſtes ſind, gleichſam die gefärbten Brillengläſer, durch die er die Welt und was in ihr geſchieht, betrachten muß, und daß, unabhängig von dieſer Veranſtaltung des menſchlichen Naturells, ſich nicht ſagen ließe, ob und was Raum und Zeit noch ſeien, ſo darf man weder von einer Vergangenheit der menſchlichen Seele vor der Geburt, noch von einer Zukunft ſprechen; denn beide Begriffe ſetzen ſchon die Anerkennung der Zeit als von etwas Realem voraus. Ja, nicht einmal von einem Vor- und Nacheinander darf die Rede ſein, ohne daß die Zeit zur Baſis ſolcher Vorſtellungen gemacht wird. Wenn ſich alſo Tolſtoi auf das Zeugnis Platos beruft, daß wir alle gewiſſermaßen eine Erinnerung von einer früheren, vor der Geburt liegenden Exiſtenz in uns tragen, ſo hatte er damit gerade auf Zeitverhältniſſe Rückſicht genommen, und darf nicht mehr meinen, es gäbe für das wahre Weſen des Menſchen keine Zeit. Nur daß unſere menſchliche Art, die Zeit zu meſſen, vor der Ewigkeit der unſterblichen Seele hinfällig wird, muß man zugeben.

Nun, es unterliegt wohl keinem Zweifel, woher dieſe

Lehre ſtammt, die Lehre von den ſog. vorzeitlichen und unräumlichen Exiſtenzen der Menſchen, von dem, was ſie dort geſündigt und verſchuldet haben mögen, wofür ſie hier zu büßen haben, ſowie die Lehre von der Weiterexiſtenz, in der die Vollendung erlangt werden mag, die uns in dieſem Leben verſagt blieb: Es iſt eine moderne Faſſung der alten Lehre von der Seelenwanderung, die Pythagoras vielleicht aus Indien entlehnt hat, die von den Buddhiſten, wie von den Brahmanen als etwas ſo Selbſtverſtändliches vorausgeſetzt wurde, daß es niemandem in Indien einfiel, ſie noch beweiſen zu wollen. Was iſt die von Tolſtoi gemeinte, uns nicht bewußte, von der Zeit gedeckte Verſchuldung, die wir in dies Leben hineinbringen, um ſie in dieſer oder einer der folgenden Exiſtenzen durch Liebe und Leiden zu ſühnen, — was iſt ſie anderes, als das ſanſkritiſche „karman“ (in den ſüdbuddhiſtiſchen Schriften „kamma“), d. h. „die Thaten“. Nämlich es ſind die in dies Leben nachwirkenden Thaten des Menſchen aus einer ſeiner früheren Exiſtenzen, deren Wirkung aber nicht unveränderlich bleibt, ſondern im guten wie im böſen Sinne, aufſteigend oder abſteigend, allmählich durch die Kraft des menſchlichen Willens reguliert werden kann. Tolſtoi hat noch 1895 aus dem amerikaniſchen Journal „Open Court“ eine hübſche buddhiſtiſche Erzählung „Karma“ überſetzt, welche ſich ganz in dieſen Vorſtellungen bewegt. Tauſendfach bezeugen es die Schriften der Inder, daß dies Volk nicht, wie man noch bisweilen reden hört, fataliſtiſch geſinnt iſt, ſondern daß ſich gerade nach der indiſchen Anſicht der Menſch allein ſein Schickſal ſchafft. Freilich denken ſie ſich dies Schickſal weiter, als von der Spanne Zeit zwiſchen Geburt und Tod eingeſchloſſen.

Die Notwendigkeit, jeden abſtrakten Gedanken zu verſinnlichen, hat die Poeſie dazu geführt, die eigentliche Idee der Metempſychoſe zu vergröbern; und der Hang der roheren Volksſchichten, religiöſe Vorſtellungen ſinnenfällig zu faſſen, hat ihr redlich dabei geholfen und die tiefſinnigſten Poſtulate unſeres Gemüts zu kindiſchen Märchen verarbeitet. Das iſt der Grund, weshalb die Lehre von der Seelenwanderung bei dem modernen Europäer in Mißkredit gekommen iſt, und — da ſie doch immer wieder auftaucht und ihren Reiz für das menſchliche Herz nie verliert — jetzt nur noch verſchämte Bekenner findet, die es für nötig halten, den uralten Glauben faſt bis zur Unkenntlichkeit in moderne Phraſen zu vermummen. Der Katholicismus hat dieſem Dogma auch einige Zugeſtändniſſe gemacht, indem er dem Menſchen unter Umſtänden, wenn auch keine lange Reihe, ſo doch wenigſtens drei Exiſtenzen gewährte: das Erdenleben, die Läuterung im Fegefeuer, das Paradies.

Wir kehren zu Tolſtoi und Schopenhauer zurück. Weder der eine noch der andere erlaubt ſich beſtimmte Behauptungen darüber, was dies unverlierbare, immaterielle, unſterbliche Weſen des Menſchen, der Wille oder die Liebe, eigentlich ſei; ob wir uns dabei etwas Perſönliches, mit Bewußtſein Begabtes zu denken haben; oder etwas, das zwar geiſtig iſt, ſich aber immer nur als Kraft manifeſtiert und nicht zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt kommt. Das Bewußtſein, wie es in der irdiſchen, zeitlichen Welt vorkommt, läßt Schopenhauer als eine Funktion des Gehirnes entſtehen und verlöſchen; und Tolſtoi pflichtet ihm auch in dieſem Punkte bei, jedesmal, wo er von dem Bewußtſein der animaliſchen Perſönlichkeit ſpricht. Da indeſſen beide Denker als entſchiedene Spiritua-

liſten und Feinde des Materialismus nicht nur den Willen im Menſchen unſterblich ſein laſſen, ſondern auch die Vernunft, welche mit im Menſchen lebt (Schopenhauer nennt ſie meiſt „Intellekt"), dem Willen dazu verhilft, die Selbſtſucht zu überwinden (Tolſtoi ſagt: „die Liebe zu ſteigern") und von allem Übel zu erlöſen, ſo iſt die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen, daß es eine andere Art von Bewußtſein giebt, welche unſerem Weſen auch in einer jenſeitigen Exiſtenz erhalten bleibt oder dort wiedererwacht, und daß ſomit unſer eigentliches „Ich" perſönlich iſt. Dieſe Annahme wird wahrſcheinlich, ſobald man ſich erinnert, wie oft Tolſtoi von unſerem „vernünftigen Bewußtſein" und ſeinen Forderungen im Gegenſatze zur „animaliſchen Perſönlichkeit" redet. Man kann doch ſchwerlich die Behauptung aufrecht erhalten, er benenne deswegen etwas — wie lucus ab non lucendo — „Bewußtſein", weil er ſich etwas Unbewußtes darunter vorſtelle. Ich glaube, wenn man ſich Mühe giebt, Tolſtoi recht zu verſtehen, ſo widerſtreitet ſeine wahre Meinung nicht der Möglichkeit einer perſönlichen Fortdauer; obgleich es ſeiner Sprache an wiſſenſchaftlicher Akribie fehlt, und er oft bei den Ausdrücken „perſönliches Bewußtſein" und „perſönliches Glück" nur an das animaliſche Weſen zu denken ſcheint. Daher ſei Verwahrung eingelegt gegen die Kritiker, welche meinen, Tolſtoi kenne nur eine allgemeine, unperſönliche Weltvernunft, von der das Weſen des einzelnen Menſchen eine zerſtreute Partikel ſei. —

Zu ſchiefen Beurteilungen giebt Tolſtois halb dichteriſche, halb lehrhafte Diktion manches Mal Veranlaſſung. Wir geben ein Beiſpiel. Tolſtoi erzählt: nachdem ſein Bruder geſtorben ſei, lebe das Andenken an ihn, nicht wie eine bloße Vorſtellung fort, ſondern es wirke wie eine Kraft, die ihn,

den Schriftsteller Leo Tolstoi, zum Guten und zur Steigerung seiner Liebe anspornte, und nicht nur in demselben, sondern sogar in noch höherem Maße, als es früher der lebende Bruder gethan, womit also deutlich gezeigt sei, wie das eigentliche „Ich" des verstorbenen Bruders mit unverminderter Kraft in der Welt der Lebenden fortwirke, folglich weiterlebe. An dieser Stelle, die so klingt, als ob sentimentalen Regungen absichtlich ein trockener Ausdruck gegeben werden solle, haben Kritiker einer gewissen Richtung die Achillesferse des Tolstoischen Systems zu finden geglaubt; indem sie darin das unverhohlene Bekenntnis einer nicht wirklichen, sondern nur „historischen", in den Reminiscenzen anderer Leute bestehenden Unsterblichkeit sahen, oder höchstens ein auf das geistige Gebiet angewandtes Prinzip der Erhaltung der Kraft. In Wirklichkeit ist es unserem Moralisten nicht eingefallen, mit apodiktischer Sicherheit über die Unsterblichkeit der Seele zu entscheiden; daher wird der unbefangene Leser diese in einre philosophischen Schrift vorkommenden Herzensergießungen nicht für ein metaphysisches Argument seiner Seelenlehre — (als wäre es die einzige Stütze für Tolstois Überzeugungen) —, vielmehr einfach für das halten, was sie sind: ein Denkmal brüderlicher Pietät.

Wir wenden uns nun zu dem, was als der eigentliche Nukleus von Toilstois Lehre am ehesten Anspruch auf Originalität machen kann: zu seiner schon oben angedeuteten Auffassung der Liebe.

Mein inneres Gefühl, lehrt Tolstoi, sagt mir, daß ich für mich das Glück will; für mich allein. Die Vernunft sagt mir, daß alle Menschen, alle Wesen dasselbe wollen, und daß bei diesem Streben und Wettbewerb um das Glück, in

welchem das Leben besteht, die übrigen mich zermalmen werden, daß ich also auf diese Weise das Glück nicht erreiche und nicht zu leben vermag. Wir sagen uns: nur dann wäre das Glück zu erlangen, wenn alle übrigen Wesen mich mehr liebten als sich selbst. Und obgleich das unmöglich ist, richtet all unser Streben nach Reichtum, Familie, Ruhm, Macht, — sich eigentlich nur darauf, Scheinbilder jenes gewünschten Zustandes zu schaffen, des Zustandes, wo die anderen mich mehr lieben, als sich selbst. — Hiermit giebt uns die Vernunft den Hinweis, bei welcher Art Weltordnung allein die Menschen glücklich sein könnten; nämlich dann, wenn alle Wesen die anderen mehr als sich selbst liebten, somit also mehr leisten, als durch das Gebot „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst" von dem Menschen verlangt wird.

Die Geschöpfe verfolgen und vernichten sich nicht nur gegenseitig, sondern helfen und lieben auch einander; und nicht durch die Leidenschaft der Zerstörung, sondern durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das in der Sprache unseres Herzens „Liebe" heißt, wird das Leben aufrechterhalten. So ist das Gefühl der höchsten Freiheit und des erhabensten Glückes, das der Mensch kennt, der Zustand der Selbstentäußerung und Liebe. Denn unter dieser Liebe, welche „die einzige vernunftgemäße Thätigkeit des Menschen" sein soll, versteht Tolstoi natürlich nicht das, was im niederen Sinne bisweilen damit gemeint wird: das größere oder geringere Wohlgefallen an anderen Wesen. Indem ich das eine Wesen vor dem andern bevorzuge, diene ich schon den Zwecken meiner Persönlichkeit, bin also egoistisch: wer mehr zu meinem Glücke beizutragen scheint, den liebe ich mehr als den andern. Ich verbrauche sie beide; und der Kreislauf des gegenseitigen

Sichverſchlingens, der das animaliſche Geſetz dieſer Welt ausmacht, würde dadurch nicht unterbrochen. Die Liebe aber iſt eine Thätigkeit, die auf das Wohl anderer gerichtet iſt und wird nur möglich durch den Verzicht auf das Wohl der eigenen animaliſchen Perſönlichkeit, durch die Erkenntnis, daß ein Wohl der animaliſchen Perſönlichkeit unmöglich iſt. — Hier thut Tolſtoi noch einen bemerkenswerten, für ſeine Auffaſſung bezeichnenden Ausſpruch: „Nicht infolge ihrer Liebe zu dem Vater oder den Kindern, zur Frau, zu den Freunden, zu guten und lieben Leuten, wie man gewöhnlich meint, entſagen die Menſchen ihrer Perſönlichkeit (dem animaliſchen Glück), ſondern nur weil ein Menſch die Nichtigkeit der perſönlichen Exiſtenz eingeſehen hat, kommt er zur Erkenntnis der wahren Liebe, und iſt im ſtande, Vater, Sohn, Kinder, Frau und Freunde wahrhaft zu lieben, denn die Liebe beſteht darin, daß wir andere uns, unſerer animaliſchen Perſönlichkeit vorziehen.“

Hieraus ſehen wir, daß bei Tolſtoi, ebenſo wie bei Schopenhauer, an dem, was der Menſch Gutes in ſich hat, das Primäre nicht etwa ein zarter Hang zu den anderen Weſen iſt, ſondern die Selbſtloſigkeit, die Fähigkeit, auf das Verfolgen eigener Intereſſen zu verzichten, keine ſelbſtſüchtigen Ziele ſich mehr zu ſtecken. Hieraus erſt entſpringt, als etwas Sekundäres, die hilfbereite, werkthätige Liebe, die für das Wohl der anderen ſorgt, ſchließlich das Wohlwollen gegen alle Weſen, das doch jeder von uns — wie Tolſtoi meint — im Kindesalter als beſeligende Empfindung an ſich erlebt habe. „Es iſt der Zuſtand der Rührung, wo das Kind alle lieben möchte: die Nächſten, den Vater, die Mutter, die Geſchwiſter, auch die böſen Menſchen, die Feinde, den Hund, das

Pferd, das Gräschen. Man wünscht nur das eine: daß alle glücklich sein mögen, und besonders, daß man sie selbst glücklich machen, sich für sie hingeben könne."

Das ist in abstracto wohl alles einleuchtend, aber auch sehr allgemein; jetzt käme es darauf an, die Fragen des Lebens zu lösen; wie eine solche Liebe auszuüben wäre, wessen Wohl in dubio zuerst gefördert werden solle? des Vaters oder des Kindes; des Fremden, der eben vor mir steht, oder des Freundes, dessen Ankunft ich erwarte; das Wohl des Vaterlandes, der Parteigenossen oder der eigenen Familie; wie weit ich für mein eigenes Wohlergehen sorgen muß, damit ich im stande bin, andern zu helfen? Diese Schwierigkeiten werden von Tolstoi nicht gelöst, sondern einfach alle abgeleugnet. Wenn ich auch nur abwäge, sagt er, ob ich dem einen oder dem andern zuerst helfen soll, so habe ich schon nicht die rechte Liebe; denn eine solche Frage entscheide ich danach, wessen Förderung mir selbst größere Befriedigung gewährt, verfolge also egoistische Zwecke; habe ich aber die wahre Liebe, so werde ich mich ohne langes Besinnen anderen zum Opfer bringen. „Eine Mutter, welche ihr Kind einer Amme übergiebt, kann nicht lieben; ein Mensch, welcher Geld erwirbt und aufbewahrt, kann nicht lieben."

Tolstoi hilft sich über alle diese moralischen Probleme, über labyrinthische Notlagen des Gewissens hinweg mit dem ihm zur Manier gewordenen Optimismus. Wer nur die rechte Liebe habe, werde nicht einen Augenblick in Verlegenheit kommen, immer wissen, was zu thun sei, in der Bethätigung dieser Liebe auf die einfachste Weise immer volle Befriedigung finden und das schönste Glück genießen. Insofern sind auch die Leiden der anderen Wesen nicht bloß kein Unglück;

nein, im Gegenteil die Quelle unſeres wahren Glückes. Nämlich „die Thätigkeit, die darauf gerichtet iſt, den Leidenden unmittelbare Liebesdienſte zu erweiſen, und die gemeinſamen Urſachen der Leiden, die Verirrungen wegzuſchaffen, iſt eben auch die einzige freudvolle Arbeit, die dem Menſchen gewährt iſt, und ihm das unveräußerliche Wohl, in dem ſein Leben beſteht, bietet.“ — Solch eine Lebensphiloſophie bekommt man bisweilen von Frauenzimmern zu hören, welche die Muße ihres Alters einem Hilfsverein zur Unterſtützung der Armen und Kranken gewidmet haben. Nicht das wird gewünſcht, daß die Leiden lieber weg ſein, womöglich gar nicht exiſtieren ſollen, die Armen wohlhabend, die Kranken je eher je lieber geſund werden; ſondern ein wahrer Segen iſt es doch, daß es recht viele Arme und Kranke giebt, damit die, welche nicht arm und nicht krank ſind, an dieſen Verſuchsobjekten werkthätige Liebe ausüben können. Der Weltprozeß gipfelt dann darin, daß — wie ſchon Goethe geſagt hat — die eine Hälfte der Menſchen Kranke, die andere Hälfte Krankenwärter ſind. Wer aber die Sache vom rechten Ende anfaßt, der weiß aus jeder Blume Honig zu ſaugen, für den iſt es ein rechtes Glück, daß es ſo viel Unglück giebt. So lautet auch die Weltanſchauung des Famulus am Anatomicum. Er freut ſich über die vielen Todesfälle, weil ſie den Herren Studenten Leichenmaterial zu ihren Studien liefern.

Dies beſtändige Freudigthun, dieſe Zuverſicht, mit jeder Schwierigkeit bald fertig zu werden — ein Merkmal ſanguiniſchen Temperaments — durchzieht als Leitmotiv alle moraliſchen Schriften des ruſſiſchen Denkers, und klingt hier, wo ſeiner Lebensauffaſſung nur ein Bild düſterer, harter Askeſe entſprechen dürfte, wie blutige Ironie; wie das Wort des großen Dichters:

Enthaltſamkeit iſt das Vergnügen
An Dingen, welche wir nicht kriegen.

Wie denkt ſich nun aber Tolſtoi die weitere Fortentwickelung des Menſchengeſchlechts für den Fall, daß ſein Geſetz der Liebe und Selbſtloſigkeit ſich allmählich immer mehr verwirklichen ſollte?

Hiervon handelt eine Stelle der „Kreutzer-Sonate"; und die in novelliſtiſcher Form ausgeſprochenen Anſichten hat Tolſtoi ſpäter in dem Nachwort dazu ausdrücklich als ſeine eigenen beſtätigt. Aus dem Geſpräch der beiden auf der Eiſenbahn zuſammentreffenden Perſonen erlaube ich mir nur einige wenige Tiraden, die von allgemeinerem philoſophiſchem Intereſſe ſind, hier wörtlich zu überſetzen:

— „Sie ſagen: wie wird denn das Menſchengeſchlecht fortbeſtehen? . . . . Wozu ſoll es denn fortbeſtehen, das Menſchengeſchlecht?

— Wie ſo: Wozu? . . . . Sonſt wären wir ja nicht da.

— Und wozu ſollen wir denn da ſein?

— Wie ſo? Wozu? Einfach um zu leben.

— Und leben; wozu? Wenn es kein Ziel giebt, wenn das Leben uns um des Lebens willen geſchenkt iſt, ſo lohnt es nicht zu leben. Und wenn es ſich ſo verhält, ſo haben die Schopenhauer und die Hartmann und auch alle Buddhiſten vollkommen Recht. Falls es aber ein Ziel des Lebens giebt, ſo iſt es klar, daß das Leben aufhören muß, ſobald das Ziel erreicht iſt. Und ſo ſteht es auch . . . . Geben Sie Acht: iſt das Ziel der Menſchheit das Heil, das Gute, die Liebe — wie Sie es nennen wollen, beſteht das Ziel der Menſchheit überhaupt in dem, was in den Prophezeiungen geſagt iſt, daß alle Menſchen ſich in Liebe zur Einigkeit zu-

ſammenthun werden, daß ſie den Kriegsſpeer zur Sichel umſchmieden u. ſ. w., dann werden ſie, dieſes Ziel zu erreichen, jetzt wodurch gehindert? — Durch die Leidenſchaften. Unter den Leidenſchaften aber iſt die ſtärkſte, ſchlimmſte, hartnäckigſte — die geſchlechtliche, ſinnliche Liebe; und wenn daher die Leidenſchaften und die äußerſte, gewaltigſte von ihnen, die fleiſchliche Liebe, — ausgerottet ſind, ſo wird die Prophezeiung in Erfüllung gehen, die Menſchen werden ſich zur Einheit zuſammenthun; das Ziel der Menſchheit iſt dann erreicht, und ſie hat keinen Grund weiter zu exiſtieren. So lange die Menſchheit jedoch noch lebt, ſteht vor ihr ein Ideal in geſchlechtlicher Beziehung, und natürlich nicht das Ideal der Kaninchen und Schweine, denen es auf die Menge, noch das der Affen und der Pariſer, denen es aufs Raffinement . . . . ."

So ſteht alles bei Tolſtoi, wenn auch nicht im einzelnen, ſo doch im großen und ganzen, in notwendigem, logiſchem Zuſammenhange: aus ſeiner Überzeugung, daß das wahrhaft Gute an dem Menſchen, das ſelbſtloſe Wohlwollen gegen alle Weſen und die Gleichgültigkeit gegen eigenes Wohl, nur im Kindesalter und beim unverdorbenen Volk zu finden ſei, folgt die Mißachtung aller derjenigen Kultur, die als materieller Aufſchwung und intellektuelle Steigerung des Lebens auftritt. Und aus dieſer ergiebt ſich wiederum konſequent, daß die Beſtimmung der Menſchheit nicht in der Aufklärung und geiſtigem Fortſchritt, ſondern in dem Verzicht auf alles eigene Wohl — bei jedem einzelnen, alſo auch bei der Geſamtheit, — und in der Unterdrückung der Leidenſchaften beſtehen muß; das Menſchengeſchlecht aber, wenn es bei dieſem Ziel angekommen, zum Untergange reif iſt.

Daher war es unumgänglich, daß Tolstoi eine absolute, rücksichtslose Entsagung und nicht bloß einen Komparativ von Selbstlosigkeit verlangte. Bei ihm giebt es keine Kompromisse, keine vorsichtigen Klauseln und Konzessionen an das liebe „Ich"; kein sogenanntes „erlaubtes Maß" der Sorge „für die eigene Person"; keine „Pflicht der Selbsterhaltung", und man sucht vergebens in seinen Werken nach dem berühmten „gesunden" Egoismus, womit jeder seinen eigenen meint.

V.

Im einzelnen nicht gerade neu und unerhört, giebt doch die Philosophie Tolstois allenthalben Zeugnis von dem Streben des großen Moralisten, der Sittlichkeit eine Grundlage von unübertroffener Reinheit zu verschaffen, sie von allen Schlacken zu befreien und — jede Konnivenz gegen die Sünde von sich weisend, aus den Grundwahrheiten des Christentums, des Buddhismus und der Schopenhauerschen Philosophie die äußersten Folgerungen zu ziehen. — Ihm mag dabei die sofortige Einwirkung auf seine Zeitgenossen zunächst am Herzen liegen. Indessen haben *wir* es hier nicht mit dem zeitweiligen Erfolg ethischer Regulative, wie er thatsächlich eingetreten ist oder erwartet wird, zu thun, sondern vom philosophischen Standpunkte aus die Haltbarkeit der Moral zu prüfen; d. h. wir haben, wie es früher mit Nietzsches Lehren geschah, so jetzt Tolstois Meinungen bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen; immer nach dem Grundsatze verfahrend, daß man den Baum an seinen Früchten erkennt, und daß jeder Satz, der wahr sein soll, auch die Verallgemeinerung vertragen muß. Mit anderen Worten: wir müssen uns zu vergegen-

wärtigen ſuchen, wie es um die Menſchheit beſtellt wäre, wenn das Tolſtoiſche Ideal wirklich ſeiner Vollendung entgegenginge; und falls wir finden, daß ſich dann das Ideal nicht als das erweiſt, was es ſein ſollte; daß Tolſtois Lehre nicht das hält, was ſie verſpricht, ſo muß das für uns ein Zeichen ſein, daß der Lehre ein radikaler Fehler anhaftet, daß ſie einer weſentlichen Korrektur bedarf. Denn man mag ſich vielleicht fürs erſte in der Praxis, aber nie und nimmer in einer Theorie, die zum Fundament alles Lebens werden ſoll, damit tröſten, daß eine Regel nicht ganz richtig ſei und nur approximative Werte gebe, die um ſo falſcher werden, je weiter man in der Anwendung der Regel fortſchreitet. Wo es ſich darum handelt, gegen die Schäden der Zeit als Notbehelf ein Linderungsmittel zu empfehlen, da mag ſich wohl „bis auf weiteres“ eine Vorſchrift bewähren, die als Philoſophie — sub specie aeternitatis — unhaltbar iſt. Für den Philoſophen heißt es immer nach Goethes Wort:

Laßt den Anfang und das Ende
Sich in eins zuſammenziehn!

Für ihn giebt es nicht den Unterſchied zwiſchen Theorie und Praxis, zwiſchen „Ideal“ und „Vorſchrift“, welchen Tolſtoi zu ſeiner Verteidigung im „Nachwort zur Kreuzer-Sonate“ aufzuſtellen ſich bemüht.

Setzen wir den Fall, daß zuerſt, wie es im Lauf der Dinge liegt, nur ein Teil der Menſchen die Selbſtſucht in ſich einigermaßen überwinden lerne, dann iſt es ſicher, daß dieſe Idealiſten von den übrigen alſobald zertreten werden, und um ſo ſchneller und hoffnungsloſer untergehen, je mehr ihrer ſind. In den geſicherten Verhältniſſen lebend, welche eine feſte ſtaatliche Ordnung uns gewährleiſtet, kommt es

uns nicht immer deutlich zum Bewußtsein, daß wir, um unseren Besitz, um Leib und Leben auch nur einen Tag zu erhalten, des krassesten Egoismus bedürfen. Es scheint, als ob die anderen, die Egoisten, den Idealisten ja gar nicht anrühren, als ob sie ihm gutwillig sein Eigentum, Freiheit, Hab und Gut lassen; als ob jeder sich von selbst harmlos darein fügt, von ihm nur das zu verlangen, was recht und billig ist. Aber seht ihr denn nicht, wie der Idealist unter den anderen maskiert einhergeht? Er macht eben solch ein Gesicht, wie die übrigen, als ob er jeden Augenblick bereit sei, sich seiner Haut zu wehren. So sicher wie der Egoist, der die Miene der Gerechtigkeit aufsetzt, ein Wolf in Schafskleidern ist, so sicher ist der Idealist, um weltlich zu reden, ein Esel in der Löwenhaut; denn sein wahres Urbild suchen wir selbst in der Fabelwelt vergebens. Er ist wie die Mimikry unter den Insekten, die — selbst wehrlos — sich unter die Schwärme solcher, ähnlich aussehender Insekten mischen, welche irgend eine Waffe haben, und, dadurch ihre Feinde täuschend, nicht verfolgt werden. Also wem verdankt es der Idealist, wenn man ihn nicht erkennt und noch eine Weile gnädig in Ruhe läßt? den gescholtenen und vom Sittengesetz verfemten Egoisten. Sie kämpfen für ihn die Kämpfe durch und beweisen wirklich die Wehrhaftigkeit, die man bei ihm nur stillschweigend voraussetzt. Aber wie lange? Nur bis er entlarvt ist; dann sollt ihr sehen, wie alle über ihn herfallen! Homo homini lupus. Die Entdeckung wird aber um so leichter gemacht, je mehr es Tolstoische Idealisten giebt. Je kleiner hinwiederum ihre Zahl ist, um so sicherer werden sie ihr stilles Dasein, ohne besondere Insulten zu erleiden, noch eine Weile fortsetzen.

Man wird vielleicht einwenden, daß wohl nicht die Verteidigung der eigenen Person, aber doch das kraftvolle Eintreten für die Interessen anderer sich in Einklang bringen läßt mit dem Ideal der Selbstlosigkeit und einer Liebe, die das fremde Wohl dem eigenen vorzieht. Man kann dabei an die Worte des Evangelium Matthäi denken (Kap. 20, 26): „So jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener; und wer da will der vornehmste sein, der sei euer Knecht.“ — Hierbei dürfen wir jedoch nicht vergessen, daß alle mit gleichem Maße zu messen sind, und wenn ich nach dem Heile trachte, welches Liebe zu den anderen und Selbstlosigkeit mir allein gewährt, so habe ich dasselbe ideale Streben auch den anderen zuzutrauen; ich habe ihnen darin zu helfen und sie zu fördern. Wenn ich aber allein der Knecht und Diener sein möchte, so überhebe ich mich damit über die anderen. Ich beanspruche so für mich allein das Heil und die Erlösung von der Sünde. Ich bin dann, wie der Pharisäer, zufrieden damit, daß die anderen sich in weltlicher Eitelkeit und Selbstsucht verstocken, während ich, ihrer Selbstsucht dienend, mich in der Entsagung üben kann. Mögen die anderen mich quälen und ausnutzen und dadurch die schwerste Schuld auf sich laden; wenn ich nur dabei zum Märtyrer werde, und das eine, was not thut, das wahre Heil für mich allein gewinne.

So etwas hat Tolstoi natürlich nicht gemeint. Im Gegenteil: den anderen in Liebe beistehend, dürfen wir doch nichts thun, was ihrem Egoismus Nahrung giebt. Das heißt, genau genommen, außer der notdürftigsten Erhaltung des Lebens und guten Moralpredigten giebt es nichts mehr, was uns erlaubt wäre, dem lieben Nächsten zu bieten. Denn nimmt man die Sache ernst, so dient alles andere der Selbst-

ſucht, weltlichem Tand und dem Glück „der animaliſchen Perſönlichkeit“: Kunſt, Wiſſenſchaft, alles, von Anfang bis zu Ende. Es wäre doch eine unverzeihliche Falſchheit, wenn ich anderen zu den Genüſſen verhelfe, ihnen die ſüßen Früchte vom Giftbaum darbringe, die ich für mich perhorresciere.

Es haben ſogar atheiſtiſche Philoſophen das Mönchtum und ſein Gelübde des Gehorſams als treffliche Schule der Entſagung geprieſen, da man dabei den egoiſtiſchen eigenen Willen einem fremden Willen unterwerfe. Iſt das nicht eine verſchmitzte Hinterliſt, ſich das Himmelsthor zu öffnen? Denn, wenn man feſthält, daß von Unterwerfung des eignen Willens dort noch nicht die Rede ſein kann, wo ich nur wie jedermann meinem Gewiſſen oder irgend einem Geſetz gehorche, ſondern daß es ſich um die Unterordnung unter den Willen lebendiger Perſonen handelt; ſo wird die Täuſchung klar: gerade ſo viel als ich im Gehorchen leiſte und meine Selbſtſucht damit knechte, gerade ebenſo viel muß irgend jemand anderes — etwa der Prior meines Kloſters — im Befehlen leiſten; ſeinem ſelbſtſüchtigen, weil herrſchſüchtigen Willen alſo die Zügel ſchießen laſſen.

Und vice versa ſteht es ebenſo: wir dürfen nicht zulaſſen, daß die anderen aus Selbſtloſigkeit und Liebe zu uns anfangen, unſerem Egoismus zu dienen, uns zu hegen, zu pflegen und mit den Wonnen des Lebens zu umgeben, nach denen ſelb ſtdie Hand auszuſtrecken, wir ſoeben verzichtet haben. Damit würden wir ja doch wieder fremde Kräfte für uns exploitieren; und dies zu dulden, wäre nur eine paſſive Form der Selbſtſucht. Wie ſoll ich zugeben, daß ein Arbeiter für mich arbeitet, ſelbſt wenn er reichlichen Lohn dafür bekommt? Er reibt ja ſeine Kräfte für mich auf; er vernachläſſigt viel-

leicht ſogar ſeine Kinder zu Hauſe. Das ſei ferne von mir! Ich muß ihm mein Geld geben, ohne daß er arbeitet; nur ſo thue ich meine Pflicht. Doch wir wollen es nur gleich geſtehen, daß ich auch gar kein Geld haben werde.

Man täuſcht ſich deshalb ſo leicht in dieſer Beziehung, weil jeder ſein Raiſonnement über Selbſtſucht und Selbſtentäußerung von einer gewiſſen Vorausſetzung beginnt, von der Vorausſetzung eines Beſitzes, eines Grundſtockes an Kenntniſſen, Fertigkeiten und ſachlichem Vermögen; nicht bedenkend, daß alles dieſes nur durch Egoismus — ſeinen oder ſeiner Eltern und Lehrer — hat erworben werden können. Und da ſcheint es denn, daß der Egoismus gar nicht ins Spiel käme, wenn ein Menſch das, was auf der einen Seite den Mitmenſchen durch Egoismus abgewonnen iſt, nach der anderen Seite wieder großmütig ſpendet; wenn der durch Erwerbsſinn — d. h. durch Egoismus — zu Vermögen Gelangte wohlthätige Stiftungen fundiert. Der wahre Idealiſt und Tolſtoianer ſtände im Handumdrehen, wie Hiob, in puris naturalibus da, und könnte weder ſich noch anderen helfen; er wäre bald der übrigen Menſchheit nutzloſer als der ärgſte Geizhals; denn wie das ſpaniſche Sprichwort ſagt: Mas da el duro, que el desnudo (mehr giebt der Harte als der Nackte).

Es iſt nicht nötig, hier das häßliche Weltbild des Elends und der Armut auszumalen, daß eine immer weiter um ſich greifende Selbſtloſigkeit unabwendlich zur Folge hätte: das hat ſchon vor zweihundert Jahren Bernhard de Mandeville in der berüchtigten Bienenfabel gethan, aus der wir das Motto zu dieſer Arbeit entlehnt haben. Dort wird geſchildert, wie der Reſt des in Tugend verſchmachtenden Bienenſtaates

Flew into a hollow tree
Blest with content and honesty.

Im obigen sind aus Tolstois Lebensmaximen einige Folgerungen gezogen worden, Folgerungen, die manchen für Weltentwickelung und Weltfortschritt schwärmenden Personen nicht behagen mögen. Aber — müssen wir fragen — ist hiermit Tolstoi widerlegt? Ganz und gar nicht!

Tolstoi sagt es ja selbst, daß die Menschheit, sobald sie ihr Ziel erreicht habe, wert sei, unterzugehen. Dieses Ziel erblickt er in der Selbstlosigkeit und in einer — wir wir gesehen haben — ohnmächtigen, und somit ziemlich illusorischen Nächstenliebe; jedoch durchaus nicht etwa in Kunst und Wissenschaft, geschweige denn in Glanz, Luxus und Reichtum irgend welcher Art. Wenn Schiller Recht hat, daß zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden dem Menschen nur die bange Wahl bleibt, so hat eben Tolstoi den Seelenfrieden allein erwählt als das Gut, welches alle anderen Güter aufwiegt. Er denkt sich die Seele nicht mit irdischem Thun beschäftigt; sie ist für ihn der Schmetterling, der sich aus der Chrysalide des Leibes in den Äther schwingt. Sein Ideal — er spricht es selbst aus — ist der Jünger Johannes, wie er, im Alter kindisch geworden, herumzog und nichts weiter redete als: „Kindlein liebet euch unter einander!" — Das ist, wenn auch nicht nach jedermanns Geschmack, doch ganz schön, und nichts ließe sich dagegen einwenden, falls Johannes der Theologe immer so gewesen wäre. Aber hier liegt eben der Grundirrtum der ganzen Doktrin.

Sittliche Vervollkommnung ist, kurz gesagt, nicht unabhängig von der Cirkulation des geistigen Lebens und dem intellektuellen Fortschritt. Wenn eine gewisse moralische Atmo-

sphäre schon geschaffen, ein ganzer Gesellschaftskreis auf ein bestimmtes sittliches Niveau gehoben ist, dann wird es allerdings jedem einigermaßen normalen Individuum möglich sein, alles was zu seiner Sittlichkeit nötig ist, zu fassen. Und wie weit das Individuum es dann in der Sittlichkeit bringt, wird von seinem guten Herzen und nicht von seinem klugen Kopf abhängen.

Das ist eine rezeptive Sittlichkeit. Zur produktiven Sittlichkeit, welche auch die vorhandenen moralischen Anschauungen läutert, klärt und die Menschheit aufwärts führt, ist einerseits geistige Größe, andererseits ein nicht bloß selbstlos entsagendes, sondern ein leidenschaftliches Temperament erforderlich. Wir fühlen die Macht der Sünde in uns und die Bosheit der anderen Menschen als einen grimmigen Feind, der nur im Kampfe überwunden werden kann. Darum muß der Mensch mit Leidenschaft und Glut um den Segen ringen, wie der Erzvater Jakob mit dem Engel zu Pniel. Wenige haben den Konflikt zwischen Realismus und Idealismus, zwischen dem Ehrgeiz und der Neigung zur Weltflucht so lebhaft empfunden, wie Schiller; und auch er würde nicht mit Tolstoi die Leidenschaften als ein Hindernis des sittlichen Fortschritts ansehen. Er sagt: „Je furchtbarer die Gegner, desto glorreicher der Sieg; der Widerstand allein kann die Kraft sichtbar machen. Aus diesem folgt, daß das höchste Bewußtsein unserer moralischen Natur nur in einem gewaltsamen Zustande, im Kampfe erhalten werden kann . . . .“ (vergl. Habakuk 1, 13.)

Diejenigen, welche der Menschheit die stärksten sittlichen Impulse gegeben haben, glaubten selbst nicht den Frieden, sondern das Schwert in die Welt zu bringen; sie haben mit

dem Gefühle des Zornes und der Empörung gelegentlich zur Geißel gegriffen, und ihre Aufgabe nicht so einfach gefaßt, daß es genüge, das fremde Wohl dem eigenen vorzuziehen. Der sterbende Buddha hat seinen Jüngern nicht schlichtweg die Selbstentäußerung als bequemes Mittel zur Seligkeit („nirvana") empfohlen, sondern seine letzten Worte waren: „Ringet ohne Unterlaß!"

Das ist ein anderer Charaktertypus, als die Leute, denen die Galle nie überläuft, und die in unerschütterlicher Seelenruhe nur wiederholen: „Kindlein, liebet euch unter einander!" Der Apostel Johannes auf Patmos stände auch nicht als eine verklärte Gestalt vor uns, wenn er nicht zu anderen Zeiten noch andere Reden gehalten hätte; und er wäre nicht Apostel geworden, wenn er unter kindischen Greisen aufgewachsen wäre.

Das führt uns auf die zweite unerläßliche Bedingung sowohl für den Fortschritt in der Sittlichkeit, als auch dafür, daß sie erhalten bleibe, und die menschliche Gesellschaft nicht wieder auf niedere Stufen der Humanität zurücksinke: geistige Regsamkeit und das was sie leistet, Aufklärung.

Zu einzelnen impulsiven Thaten liebender Selbstaufopferung, wie sie zum Schutze der nächsten Freunde oder der eigenen Sippe vollbracht werden, kommt es in jedem Kulturzustande, bei den Australnegern und sogar bei Tieren. Solche Instinkte verraten wahrscheinlich sittliche Keime. Aber zu einer bewußten Abkehr vom Egoismus und weltlichem Treiben, zu der Erkenntnis der Selbstlosigkeit und allumfassenden Liebe als eines sittlichen Zieles gelangt der Mensch immer erst bei hoher geistiger Entwickelung. Daher sind auch alle großen Lehrer und Vorbilder der Moral geistig bedeutende Persönlichkeiten gewesen, die nicht nur durch edle Charakteranlagen,

ſondern auch durch die Weite ihres Horizonts befähigt wurden, das Evangelium der Entſagung zu bringen und zu verbreiten. Folglich muß aber ebenſo in dem umgekehrten Falle: bei der Gleichgültigkeit gegen alles, was das Leben im weltlichen Sinne ſchmückt, bei dem Abnehmen der Intelligenz, bei dem Verfall von Kunſt und Wiſſenſchaft und bei allmählichem Stumpferwerden des Menſchengeiſtes, deſſen Regungen ja doch an die Sinnlichkeit gebunden ſind, — auch die Sittlichkeit leiden. Auch auf dieſem Gebiete wird der Menſch Rückſchritte machen; und es wird ihm ſchließlich nicht mehr ſo viel geiſtige Kraft übrig bleiben, um den Flug ſeiner Seele überhaupt bis zu dem Ideale der Selbſtloſigkeit zu erheben.

Wo ſchon eine hohe Kultur vorhanden iſt, da kann man an dem einzelnen Individuum nicht dieſe Beobachtung machen: bis der Menſch im zwanzigſten, dreißigſten Lebensjahre auf die Idee der Abkehr von der Welt kommt, ſind ihm die Einflüſſe der Bildung ſelbſt wider Willen ſo zu ſagen ins Blut übergeführt worden. Doch man muß bedenken, daß das, was dem Asketen und Wüſteneremiten die Einſamkeit belebt, das, was ihm den Stoff giebt zu erhebenden Gedanken und weiſen Predigten, nicht aus der Zeit der Entſagung, ſondern aus jener früheren Zeit ſtammt, wo er ſich ſelbſt noch mitten im Getriebe der eitlen Welt bewegte. In dieſer Zeit der Leidenſchaften — guter und ſchlimmer — ſammelte ſich in ihm der Vorrat geiſtiger Spannkraft. Die Epoche vor ſeiner Bekehrung wurde ihm zur Quelle, aus der er ſolche geiſtige Regſamkeit ſog, daß ſie ihn auch in die Öde des weltentfremdeten Lebens begleitete und wohl auch bis zu ſeinem Ende vorhielt; und dieſes Echo aus den Jahren der Luſt und Sünde iſt es, was in ihm und anderen die Illuſion erweckt, als ob trotz

der Abſonderung von der ganzen Welt in der Seele des Menſchen eine generatio spontanea von Ideen möglich wäre. Schafft man aber von Anfang an dieſe nach Genuß und Gewinn jagende Welt überhaupt ab, ſtellt man ſich vor, daß allen Erziehern, wie allen Zöglingen die Unterdrückung der Leidenſchaften ſchon von Kindesbeinen an gelingt, ja, daß gar keine derartigen Triebe mehr vorkommen, die unterdrückt zu werden brauchen, ſo führt die Entſagung nicht zu einer höheren Vergeiſtigung des menſchlichen Weſens, ſondern zur Vertierung, und damit wieder zurück zum Egoismus in ſeiner naivſten Form.

Das iſt der Prozeß der Selbſtvernichtung des abſoluten Idealismus.

Eine ſolche Vorſtellung aber muß man ſich konſequenter Weiſe machen; denn die Philoſophie der Entſagung und Selbſtentäußerung iſt ja nicht etwa eine Wohlthat, die wenigen bevorzugten Perſonen angeboten wird; ſie ſoll das Heil verkünden, zu dem alle berufen ſind. — Oder glaubt wirklich jemand, daß bei ſolcher geiſtiger Dumpfheit, man noch im ſtande wäre, Tolſtois Philoſophie zu verſtehen und ſich für ſie zu erwärmen?

Eine einzelne idealiſtiſche Geſtalt, die ſich für andere liebend hingiebt und doch dabei „Perſon" bleibt, — mitten in die Geſellſchaft, wie ſie iſt, d. h. unter ganze Egoiſten und halbe Idealiſten hineingeſtellt, — giebt für die Reſultate dieſer Lehre noch kein brauchbares Beiſpiel ab. Eine ſolche Perſönlichkeit mag von den einen gekreuzigt, von den anderen angebetet werden, lehrt uns aber noch nicht, was bei einer Verallgemeinerung von Tolſtois Askeſe aus dem Menſchen wird.

Wohl in keinem Lande iſt ſo ſehr mit der Entſelbſtung Ernſt gemacht worden, wie in Indien; jedoch auch dort haben

ſchon die uralten brahmaniſchen Religionslehrer oder Moralphiloſophen (was ſo ziemlich dasſelbe iſt), — die Unmöglichkeit einſehend, ſolche Lehren zu befolgen — der Schwachheit Zugeſtändniſſe gemacht, und den Lebensweg des Menſchen in verſchiedene Stadien geteilt: zuerſt war der Jüngling Brahmacarin, d. h. er ſtudierte 12 oder mehr Jahre bei einem Lehrer den Veda; dann heiratete er und wurde Hausvater, „Grihaſta"; und erſt, wenn ſeine Söhne erwachſen waren, zog er, gewöhnlich mit ſeiner Frau zuſammen, als Einſiedler in den Wald; er wurde „Vanapraſtha". Das vierte und letzte Stadium beſteht darin, daß er als wandernder Bettler, als „Samyaſin" durchs Land zieht. Einen ſolchen Bettler darf man nicht nach ſeiner Familie oder Heimat fragen, denn ſie exiſtieren für ihn nicht mehr; er hat ſich von allem losgeſagt, alles aufgegeben. — Iſt aber erſt das letzte Stadium der rechte Weg, ſo muß ſich der Menſch in den früheren Stadien klar bewußt ſein, daß er noch auf unrechtem Wege, auf dem Wege der Sünde wandelt.

Dieſe Zugeſtändniſſe täuſchen darüber, wohin die „reine" Lehre führen müßte; denn wer kann ſagen, welche Stufe er erreicht,

„ehe den fliehenden Fuß ſchauerlich Lethe ihm netzt."

Der Nachweis des innern Widerſpruchs, welchen das Ideal der Selbſtloſigkeit, wenn man es im Ernſt durchgeführt denkt, in ſich birgt, und den wir hiermit auf ethiſcher (nicht wie Nietzſche, auf äſthetiſcher) Baſis gegeben haben, enthält die Widerlegung von Tolſtois Lehre, ſo wie auch von Schopenhauers Ethik und jeder asketiſchen Moral, nämlich die Darlegung ihrer theoretiſchen Unzulänglichkeit, den Beweis, daß ſolche Sittenlehren ſtatt wie ſie wollen, den Menſchen zum Engel zu erhöhen, ihn zur animaliſchen Stupidität zurückführen.

Freilich ist dadurch noch nicht die praktische Gefahr heraufbeschworen, daß durch Verbreitung solcher Maximen die Welt gar zu selbstlos werde und die Leute aufhören möchten, für sich selbst den Acker zu bestellen; wohl aber die andere Gefahr, daß die Bedeutung der großen Persönlichkeiten für die Sittlichkeit des Menschengeschlechts, ihre Förderung und Aufrechterhaltung, verkannt und mißachtet werde. Zu keiner Zeit ist die Gefahr, daß die Menschheit gegen ihre größten Wohlthäter undankbar werde, „daß sie in allem Großen nichts anderes, als eine durch die Umstände emporgehobene Alltäglichkeit" sehe, so nahe gewesen als jetzt, in der Epoche unseres nivellierenden und annullierenden Demokratismus. Vom Neide gezeugt und von der Vulgarität geboren, giert er darnach, alle Wertunterschiede zu verwischen, alles Hervorragen aus dem allgemeinen Sumpfe, jede Auszeichnung vor dem übrigen Volke des Ameisenhaufens, zur unerlaubten Arroganz zu stempeln. Für's erste bilden die Bekenner des Demokratismus ja allerdings mehr eine leidende und kämpfende „Kirche"; ihr wahres Angesicht werden sie, wie die spanische Inquisition, erst als triumphierende „Kirche" zeigen.

Und jetzt sieht man wohl, wie sehr zur rechten Zeit Friedrich Nietzsche aufgetreten ist, und welch' heilsames Gegengewicht seine Verherrlichung der Leidenschaften, des Egoismus und sein Titanenkultus gegen diesen wohlgemeinten, aber übelerwogenen Idealismus bildet. Noch niemand hat mit solcher Eloquenz und Glut des Temperamentes die Menschheit zur Verehrung ihrer Heroen aufgerufen; niemand noch mit solchem Erfolge der Verehrung für's Große ihr gutes Gewissen wiedergegeben. Was Nietzsche auf diesem Felde geleistet hat, mit welchem Reichtum an Gedanken und Phantasie

er den Wert des einzelnen Individuums, abgeteilt von der Masse, hervorgehoben hat, wird der teilnehmende Leser aus den eigenen Schriften des Philosophen besser kennen lernen, als es meine schwache Feder zu schildern vermöchte.

Daß diese beiden Denker, der Ethiker des Individualismus und der Ethiker der Entselbstung sich in ihren Lehren ergänzen, daß man sie etwa beide zusammen nehmen müsse, um von ihrer Moral befriedigt zu werden, darf man bei alledem durchaus nicht behaupten. So gerne man auch nach solchen höheren konziliierenden Einheiten zu suchen pflegt und die Gegensätze harmonisch auflösen möchte, — bleiben Nietzsche und Tolstoi doch so unvereinbar, wie Feuer und Wasser; sie kommen so wenig zusammen, wie der Nord- und der Südpol des Magnets; jeder hat in seiner Art Recht und in seiner Art Unrecht, und man kann den einen nur als Gegengift gegen den anderen empfehlen. Außerdem ist es hier nicht unsere Aufgabe, eine dritte, selbständige Philosophie zu entwickeln, welche beiden gerecht würde oder die Lektüre beider überflüssig machte.

Die beiden Denker vertreten eben mit einer noch kaum dagewesenen Einseitigkeit in ihren Doktrinen, und Tolstoi auch im Leben, — je eine von zwei Regungen des Gemüts, die in jedem Menschen beide vorhanden sind, beständig mit einander kollidieren, und in ihren verhängnisvollsten Mischungsproportionen bis zur Tragik führen. In diesem Sinne sind Tolstoi und Nietzsche nicht als Erfinder neuer, bahnbrechender Ideen, wohl aber als Typen ihrer Zeit wichtig und anziehend. Das Wahre an der Lehre des einen: nämlich, daß vom Standpunkte der Sittlichkeit aus der Egoismus absolut verwerflich ist, — möge dem Wahren an der Lehre des anderen: nämlich,

daß der Egoismus für die Sittlichkeit absolut notwendig ist, — hiermit ein- für allemal gegenübergestellt sein als ein unlösbarer Widerspruch; als ein paar gleich triftige, kontradiktorisch entgegengesetzte Behauptungen. Das ist, nach dem von Kant erfundenen Ausdruck, eine sittliche Antinomie.

Diese Charakterparallele läßt sich noch von folgendem Gesichtspunkte aus vervollständigen.

Analog den beiden Kräften, welche die Physik an bewegten Massen unterscheidet, der Centrifugalkraft und der Centripetalkraft, lassen sich — wohl mit noch größerem Rechte — an allen Regungen des sittlichen und sozialen Lebens zwei einander entgegengesetzte Strömungen beobachten: Das Streben zum Centrum, zur Alleinheit, zu jenem höchsten Mittelpunkt, den wir, wenn wir ihn persönlich fassen, „Gott" zu nennen pflegen. Aber schon ein alter Spruch sagt von ihm, daß er am besten in seinen Geschöpfen geliebt und geehrt wird, vorzüglich in den Geschöpfen, die dessen am meisten bedürften, also nach dem Evangelium in den geringsten unserer Brüder. Diesem centripetalen Regreß entspringt die Neigung vieler religiöser Personen, keine Leistung sich selbst zuzuschreiben, sich immer als Werkzeug des „Höchsten" zu betrachten, und in allem, wie sie sagen, „Gott die Ehre zu geben". Ihm entstammt auch der Haß gegen die sachliche Erweiterung des einzelnen, die man im Rechtsleben „Eigentum" nennt. Wo schon die Abzweigung des besonderen „Ich" von dem Urgrunde alles Seins als Mangel, ja als Sünde empfunden wird, wie sollte dort nicht als Hindernis der allendlichen Vereinigung dasjenige scheel angesehen werden, was sich im Erdenleben an minderwertigem Stoff, an „Mammon", um den Kern der Einzelperson zu kristallisieren versucht, was wie ein Gewicht

an dem Menſchen hängend ſeine Seele an die Welt feſſelt. Daher wird es den Reichen ſo ſchwer gemacht, ins Himmelreich zu kommen.

Das iſt der eine Hang des Gemüts. Er manifeſtiert ein Einheitsbewußtſein aller lebenden Weſen, deſſen unwiderſprechlichſtes Zeugnis, das Gefühl des Mitleids, augenſcheinlich ſogar in der Tierwelt vorkommt. Die ſeltſame Erſcheinung, daß der Schmerz des Nicht-Ich auch dem „Ich" Schmerz erregt, und das „Ich" veranlaßt, ihn zu lindern, läßt wirklich ſelbſt bei der kühlſten Überlegung keine andere Erklärung zu, als die Annahme: „ich" und „du" ſeien im letzten Grunde eins, Teile eines und des nämlichen Weſens, Glieder eines Leibes, durch einen unſichtbaren Nervenſtrang verbunden, umfaßt von einer ſie alle in ſich ſchließenden Einheit. Dieſes Streben zum Aufgehen in der Einheit, oder dieſe Erkenntnis des eigenen Selbſt im anderen, das zuletzt unfehlbar dazu führt, dem, der uns den Rock nimmt, auch den Mantel zu geben, und das wir der Kürze wegen als „Selbſtloſigkeit" bezeichnen wollen, ſteht einem anderen, centrifugalen ethiſchen Grundtriebe gegenüber, dem Streben nach Abſonderung des einzelnen Individuums von allen anderen Perſonen, alſo auch von dem Mittelpunkt Aller. Es iſt die Betonung der Selbſtändigkeit und Beſonderheit des eigenen „Ich". Es iſt der Zug zur Vervollkommnung, Verſchönerung, Kräftigung und dem Wachstum der eigenen Perſon, eine Abwehr gegen alles Verſchwimmen und Verſchwinden des Einzelnen in der Maſſe, ein Sichſträuben gegen die Vereinigung mit einem dunklen Urgrunde alles Seins. Denn für dieſe ſittliche Richtung, die natürlich den Egoismus als berechtigt anſieht, verlangt ſchon der von ihr erſt geſchaffene Begriff der „Perſön-

lichkeit" zu seiner Vollendung die Unterscheidung und Unabhängigkeit von Andern.

Obgleich es demgemäß centrifugale und centripetale Naturen giebt, je nach dem Überwiegen des einen oder anderen Triebes, so sind doch beide jedem Menschen eingeboren und für sein Erdenleben notwendig. Schwieriger aber als für die genannten physikalischen Erscheinungen dürfte es sein, für dieses ihr Widerspiel auf dem sittlichen Gebiete, die sog. „höhere Einheit" zu finden, welche die Gegensätze versöhnt.

Tolstoi vertritt, wie seine Vorgänger, die großen Religionsstifter und viele Philosophen, den Trieb zur Alleinheit, und wirkt dabei weniger durch sein Wort als durch sein erhabenes Beispiel. Daß er dadurch auch Nutzen stiftet, ist wohl nicht nötig, besonders zu demonstrieren. Wenn dagegen Nietzsche mit der ganzen Wucht seiner Rede und der Schärfe seines Geistes den entgegengesetzten Standpunkt betont, so wird man billigen Fuges die Frage aufwerfen, ob es denn nötig sei, die Menschen zum Egoismus aufzufordern, gleich als wenn davon noch zu wenig vorhanden wäre? Es ist jedoch der Nutzen, den die Selbstlosigkeit des einen Menschen den anderen bringt, jederzeit offenkundig gewesen, woher die Selbstverleugnung und entsagende Liebe von jeher offiziell in gutem Rufe gestanden haben; jedermann hat sie, da sie ihm vorteilhaft waren, an anderen gern gesehen und den anderen empfohlen. Hinwiederum die Notwendigkeit der Selbstsucht für das Gedeihen des Menschengeschlechts leuchtet nicht sofort ein. Man ist diesem Triebe im großen und ganzen nur mit schlechtem Gewissen gefolgt und hat ihn, der eine Bedingung der Kraft und irdischen Gesundheit ist, schimpfend mit dem Namen „Sucht" (= Krankheit, in der älteren

Sprache) geſtempelt. Daher war es nicht überflüſſig, den unerſetzlichen Wert dieſes Triebes für die menſchliche Kultur ausdrücklich hervorzuheben.

Alle hier gebotenen Reflexionen möchten wir fürwahr nicht als eine erſchöpfende Kritik der beiden ausgezeichneten Moraliſten hinſtellen, vielmehr als eine Anſicht von ihnen in dem Sinne der Optik; wo jede Anſicht den Gegenſtand nur von einer beſtimmten Seite und nicht von allen Seiten zugleich zeigt, inſofern einſeitig iſt, doch aber eine korrekte Projektion des Gegenſtandes bieten, alſo einen Teil der Wahrheit von einem beſtimmten Standpunkte der Betrachtung offenbaren kann. Wenn es uns nur gelungen iſt, einen höheren Standpunkt zu finden, als die Gegenſtände, die wir ins Auge faſſen; wenn es uns glückt, uns auf einen ſo hohen Gipfel zu ſtellen, daß wir beide Moralſyſteme vergleichend überblicken: ſo braucht die Anſicht, obgleich einſeitig, doch nicht unrichtig zu ſein und erhebt ſich über die Bedeutung eines bloß gelegentlichen Einfalls. Andere Projektionen, andere Schattenbilder der kritiſierten Gegenſtände mögen wohl intereſſanter ſein und tragen bei, die Wahrheit noch zu ergänzen. Deswegen erlauben wir uns, zum Schluſſe noch eine Anſicht zu entwickeln, über den Grund der Schwierigkeit, mit welcher alle Ethiker zu kämpfen haben. Wenn nämlich der Ethiker unternimmt, den Menſchen zu ſagen, was ſie thun ſollen, was ihre Pflicht iſt, ſo muß ſeine Lehre auf zweierlei berechnet ſein, zwei ſehr verſchiedenen Forderungen genügen: dem Leben und dem Tode. Die Philoſophie muß für das Leben taugen, es ſchön und gut zu geſtalten wiſſen. Denn niemand darf leugnen, daß wir alle ein Leben — ob kurz, ob lang — vor uns haben; daher kommt es darauf an, wie wir es einrichten. Ebenſo ſicher aber iſt es auch, daß uns

der Tod bevorsteht. — Unsere beiden Moralisten haben nun nicht jeder beides, sondern jeder nur eines von den beiden berücksichtigt. Nietzsche ist der Philosoph des Lebens, Tolstoi der Philosoph des Todes. Denn das Lebensglück, das er angeblich darin findet, „dem Gesetze der Vernunft entsprechend" für andere zu leben, ist, wenn man die Bedeutung der Worte nicht verdreht, gar kein Lebensglück, sondern ein Verzicht auf Lebensglück. Er wird dadurch möglich, daß man den Schwerpunkt des Daseins ins Jenseit verlegt. Nietzsche sorgt nur für das Leben, er will es steigern, die Kultur fördern, kräftigen, immer höhere Exemplare der Gattung „Mensch" erzielen. Er lehnt es aber ab, irgend auf das Jenseit Bezug zu nehmen, die Menschen zum Tode vorzubereiten und zu erziehen. Tolstoi behält, wie die meisten echten Philosophen, den Tod beständig im Auge. Selbst wo er es nicht ausspricht, wird all sein Denken, wie auch sein Handeln, von dieser einen großen Rücksicht geleitet. Wie sollen wir leben, daß wir dem Tode jederzeit ruhig entgegensehen; daß wir ihn freudig und gefaßt empfangen, gleichviel in welcher Gestalt und auf welchem Wege er uns entgegentritt? Das ist das große Thema, das ihn unablässig beschäftigt und ihn hindert, den Wert des Fortschritts und der Kultur hoch zu veranschlagen. Das Leben ist ihm eine Quarantaine für die Ewigkeit. — Wie bei einer solchen Philosophie das Leben verkümmern, zerbröckeln und alle Schönheit aus ihm fliehen muß, haben wir früher zu zeigen uns bemüht, ohne darin schon eine Wiederlegung dieser Lehren zu sehen. Denn es wäre ja wohl möglich, daß wir jede Schönheit und jede Lust aus dem Leben verbannen müßten, um uns eine gute Todesstunde zu erkaufen, mit ruhiger Fassung in die Ewigkeit hinüber zu gehen, und wie Tristano in Leo-

pardis letztem Gespräch sagen zu können: „Se mi fosse proposta da un lato la fortuna e la fama di Cesare o di Alessandro netta da ogni macchia, dall' altro di morir oggi, e che dovessi scegliere, io direi, morir oggi, e non vorrei tempo a risolvermi". (Wenn mir von der einen Seite das Glück und der Ruhm Cäsars oder Alexanders, rein von jedem Flecken, angeboten würde, und von der anderen, heute zu sterben, und ich wählen sollte, so würde ich sagen: heute sterben, und würde keine Bedenkzeit verlangen.) Nennt doch auch Seneca den Tod den „Geburtstag der Ewigkeit", dies iste quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est. — Der wahre Mangel dieser Philosophie bestand erst darin, daß mit der Unterdrückung des Egoismus und der Leidenschaften auch alle Intelligenz, Kraft des Denkens und Lust dazu successive sinken und total verkümmern müßte; daß die Fähigkeit, sich überhaupt im Gedanken über die gemeine Wirklichkeit zu erheben, zu spekulieren und zu philosophieren, verloren gehen würde; also statt der gehofften Vergeistigung und Veredelung eine allmähliche Abstumpfung Platz greifen müßte, welche die Menschen hindert, noch irgend welchen Idealen zuzustreben und sich für sittliche Wahrheiten zu begeistern. Da nun die Philosophie doch nicht nur für einige Personen jetzt in der Gegenwart, sondern für alle Menschen und Zeiten da sein soll, so wäre also die rechte Vorbereitung auf den Tod dieser Lehre nicht gelungen. — Wie steht es mit der entgegengesetzten, mit Nietzsches Ansicht? Braucht wirklich eine Ethik auf den Tod und das Jenseit keine Rücksicht zu nehmen? Kommt es nur darauf an, wie gut die Uhr geht, so lange sie geht, so daß wir nicht weiter zu denken brauchen: sie wird schon selbst stille stehen, wenn sie abgelaufen ist? —

Mir ſcheint, daß eine ſolche Philoſophie nur für Tiere taugen mag, in deren Leben — ſo viel man beobachtet — der Tod nie hineinguckt; die niemals beim Genuß und den Leiden des Diesſeit mit dem Gedanken ans Jenſeit beſchäftigt ſind. Bei uns iſt es anders; bei uns gehört dieſer Gedanke an den Tod mit zu den Erſcheinungen des Lebens, die uns entgegentreten, und mit denen wir uns wohl oder übel auseinanderzuſetzen haben und fertig werden müſſen; denn die Gedanken kommen bekanntlich, wann ſie wollen und nicht wann wir wollen.

Mir fällt ein ſeltſames Märchen ein, das ein amerikaniſcher Novelliſt aus dem Anfang dieſes Jahrhunderts erzählt. Es heißt „die Maske des roten Todes", und lautet, in wenige Worte gefaßt, ungefähr ſo: „Die furchtbarſte Peſt, die es je gegeben hatte, der ‚rote' Tod, wüthete im Lande. Aber Prinz Proſpero war tapfer, glücklich und klug. Mit tauſend Gäſten ſchloß er ſich in ſeiner feſten und geräumigen Burg ein, trotzte den Schrecken der Seuche und, mit Vorräthen aller Art reichlich verſehen, verbrachte er die Tage in Jubel und ſchönem, heiterem Lebensgenuß. Ein Maskenball wogte durch die Säle des Palaſtes und erhöhte die Luſt der Gäſte. Die Neugier aller erregte eine ſeltſame Geſtalt, die Niemand zu kennen ſchien; und man wartete geſpannt auf Mitternacht, wo auch ſie ihre Maske abnehmen mußte. Die Stunde ſchlug; ſie hob die Maske vom Geſicht, und alle Gäſte prallten entſetzt zurück: es war der rote Tod! Der rote Tod war in den Mauern der Burg."

Die Gedanken an den Tod gehören zum menſchlichen Leben; und wer ſie daraus verbannen und ſich gegen ſie abſperren will, dem ſtarren ſie ins Angeſicht, wann er's am wenigſten erwartet. Die Maske des Todes iſt mitten unter uns.

IX.

Über poetiſche Überſetzungen.

Wenn du es kannſt, ſo ſei freigebig wie die Palme;
Kannſt du es nicht, ſo ſei wie die Cypreſſe frei.
Saadis Guliſtan.

I.

Die Titel der vielen jährlich erſcheinenden poetiſchen Überſetzungen enthalten eine bunte Muſterkarte von Redewendungen, durch welche das verſchiedene Verhältnis der neuen Hervorbringung zu ſeinem Original gekennzeichnet werden ſoll. Da giebt es „Überſetzungen", „Übertragungen", „Nachbildungen", „Umdichtungen"; die fremden Werke ſind „verdeutſcht" — „frei bearbeitet", „in deutſche Verſe gebracht"; ja, eine neuere Überſetzung horaziſcher Oden wird auf dem Titel bezeichnet als „der Antike entrückt". — Hiermit ſoll nun zunächſt den Vorwürfen der Ungenauigkeit im Überſetzen zum voraus begegnet werden, von denen die vielen jährlich erſcheinenden verſtändnisloſen Kritiken poetiſcher Übertragungen eine zweite, minder anziehende Muſterkarte bieten.

Andererſeits zeigt ſich in dieſer Mannigfaltigkeit von Ausdrücken ein ebenſo lebhaftes wie vergebliches Streben, beſtimmte Genera von Überſetzungen zu konſtatieren, verſchiedene Grade der Annäherung an das Original zu charakteriſieren. Vergeblich: weil der Grad der Annäherung keine meßbare Größe iſt, und der Sprachſchatz keine adäquaten Bezeichnungen liefert, um ſo ſchwankende, vom individuellen Geſchmack und Talent eingegebene Leiſtungen nach Arten zu ordnen. — In der That, wenn wir die lange Reihe vor uns defilieren laſſen, von den Dichtungen anfangend, wo der einheimiſche Poet nur einen Gedankenkeim oder ein dürres Gerüſt von Thatſachen dem fremden Werke entnommen und mit eigener Geſtaltungskraft daraus ein neues deutſches Werk geſchaffen hat, — und dann eine kontinuierliche Folge von Beiſpielen finden, wo die Annäherung des Überſetzers an ſein Vorbild immer enger und enger wird, bis zu den ſogenannten „wortgetreuen“ Überſetzungen, die ihren Stolz darein ſetzen, kein Wort des Originals übergangen zu haben; ſo müſſen wir wohl daran verzweifeln, eine ſolche Fülle aus den bisherigen Mitteln der Sprache zu klaſſifizieren. Wir ſollten es daher überhaupt aufgeben.

Der gedankenmäßige Inhalt einer Dichtung wird doch ſchließlich am genaueſten in Proſa wiedergegeben, die aber eigentlich nur dann gerechtfertigt iſt, wenn es ſich um Feſtſtellung des Sprachſchatzes und der vorkommenden grammatiſchen Formen handelt oder darauf ankommt, ein nur wenigen verſtändliches Original zum Zwecke geſchichtlicher, nationalökonomiſcher oder anderer wiſſenſchaftlicher Benutzung in eine bekannte Sprache zu übertragen. Denn freilich iſt es ein übel angebrachter Ehrgeiz vieler Gelehrter, alles nur im

Original lesen zu wollen. Und es wäre sehr zu wünschen, daß nicht mehr — wie bisher so oft — wichtige indische und arabische Werke nur im Original mit gelehrtem Kommentar, aber ohne Übersetzung herausgegeben würden. Wer so viel Fleiß und Scharfsinn auf die Feststellung des Textes verwandt hat, wird doch am ehesten befähigt sein, ihn zu übersetzen und dadurch anderen, die sich gar nicht mit philologischer Hermeneutik und Kritik aufhalten wollen, einen wichtigen Dienst zu leisten. So beruhen z. B. die wertvollen Forschungen über die älteste Geschichte des Orients, welche der verstorbene Historiker von Gutschmidt veröffentlicht hat, hauptsächlich auf Übersetzungen. Es wären dem ausgezeichneten Gelehrten wohl gar nicht mehr die Kräfte zu dieser Publikation geblieben, wenn er zuerst hätte Assyriolog und Iranist werden wollen, um alles im Original nachzuprüfen. Wer eine Geschichte des Buddhismus schreibt, müßte dann fast alle vorderindischen, hinterindischen und mongolischen Sprachen studieren. — Eine Ausbeute für die Kulturgeschichte geben aber natürlich auch poetische Werke; ja, aus den ältesten Epochen jeder Litteratur sind uns fast nur Werke in gebundener Rede bekannt. Deshalb hat auch der große Indolog Otto von Böhtlingk bei der Ausgabe der „indischen Sprüche" keine Zeit damit verloren, zur Übersetzung der Sanskritverse nach Reimen und Rhythmen zu suchen, und nicht gezögert, die Poesie einfach durch Prosa zu übersetzen. Eine Fundgrube für die Kenntnis indischen Lebens, Denkens und Fühlens bleiben diese verdeutschten Sprüche deswegen immer noch; allein etwas anderes geht freilich fast ganz an ihnen verloren: die poetische Schönheit. Wo also die angedeuteten wissenschaftlichen Zwecke nicht entscheiden und Poesie durch Poesie wiedergegeben werden soll, hat der

Überſetzer ſich natürlich von total anderen Grundſätzen leiten zu laſſen. Man ſollte eigentlich meinen, daß das ſelbſtverſtändlich iſt, und daß eine Überſetzung, die ſich für Poeſie giebt, auch um ſo beſſer iſt, je höher ihr äſthetiſcher Wert iſt, wenn man ſie unabhängig von ihrer Provenienz, als für ſich beſtehendes Kunſtwerk betrachtet. Leider iſt dieſe Einſicht ſelten anzutreffen; was man daraus ſieht, daß die meiſten Überſetzer ſich beſonders viel auf die Treue der Übertragung zu gute thun, die dennoch den poetiſchen Reiz des Originals wiedergebe. Als ob es gerade auf ihn ankommt? Mag ihr Werk doch einen aparten und neuen poetiſchen Reiz beſitzen! Der eigentliche Glanz des Originals iſt vielleicht ſchon in den Jahrtauſenden unwiederbringlich verblichen, ſein Klang im Dunkel der Vorzeit verhallt. Ich erinnere hier an die von Ludwig Fritze veröffentlichten „Indiſchen Sprüche“ (meiſt dieſelben, die Böhtlingk in Proſa gegeben hatte) und an Boxbergers Überſetzung der unter dem Namen „Bhagavad-Gita“ bekannten Epiſode aus dem Epos Mahabharata. Beide Überſetzungen ſind ſehr korrekt und in tadelloſen gewandten Verſen abgefaßt; wie aber urteilsfähige Männer glauben konnten, damit dem deutſchen Publikum Poeſie zu bieten, iſt kaum verſtändlich. Vielleicht iſt es doch verſtändlich, wenn man ſich vorhält, daß den Überſetzern das Original gegenwärtig war; daß ſie ſeinen Zauber nicht aus dem Gedächtnis und Gefühle verloren und nun, wenn ſie fanden, daß ihre Überſetzung den Inhalt genau wiedergab und ihre Verſe leicht floſſen, auch unwillkürlich die Anmut des Originals in ihrem Produkt wiederzufinden glaubten. Alſo, was ſie an der eigenen Leiſtung anſprach, war die Erinnerung an das Original. Sie ergänzte ihnen unbewußt das „wenige“, deſſen

die Überſetzung bedurft hätte, um poetiſch zu wirken. Ich möchte daher — immer nur von der Dichtkunſt redend — die Paradoxie wagen, daß man den Wert einer Überſetzung bloß dann richtig ſchätzt, wenn man ſie lieſt, ohne das Original zu kennen. Man gebe einem unbefangenen Menſchen Platens Gedicht „Harmoſan“ und dann Rückerts „Hormuſan“ zu leſen, und ſage ihm erſt ſpäter, daß beides die Überſetzung eines und desſelben perſiſchen Originals iſt. Nur ſo wird die Schönheit der einen und anderen Dichtung recht zur Geltung kommen. Oder man leſe zuerſt Rückerts Gedicht „Der Blinde“ und dann Chamiſſos „Abdallah“, und überzeuge ſich erſt nachträglich davon, daß in beiden ein und das nämliche arabiſche Märchen aus „Tauſend und einer Nacht“, zum Teil wörtlich, überſetzt iſt. Oder man vergleiche Hagedorns „Johann den muntren Seifenſieder“ mit Krylows poetiſcher Erzählung „Der Branntweinpächter und der Schuſter“ und erfahre dann, daß hier der deutſche und der ruſſiſche Dichter beide die Fabel von La Fontaine „le Savetier et le Financier“ überſetzt haben.

Daß die Gedanken der Menſchen überhaupt viel tiefer und gehaltreicher ſeien als ihre Worte und Schriften, darf mit gutem Fuge bezweifelt werden; denn die unvergorenen Gedanken, für welche wir das Gefäß des Wortes nicht finden, ſind offenbar in uns ſelbſt noch nicht gehörig gereift und abgeklärt. Wo dagegen die Gedanken in gebundener Rede, in Reim und Rhythmus auftreten, wird man zugeben müſſen, daß zwiſchen Form und Gehalt ein Kompromiß ſtattfindet. Dieſer wird um ſo verhängnisvoller, als Form und Gehalt nicht ſtreng in der Poeſie zu ſcheiden ſind, und ihr Schönheitswert in beiden liegt. Das Reſultat eines doppelten

Kompromisses ist aber gar eine poetische Übersetzung, die den Inhalt des Originals in dichterischer Form gewissenhaft wiederzugeben sucht, da in ihr die Konflikte zwischen den Anforderungen der Schönheit und der Genauigkeit kein Ende nehmen. Bedenkt man nun hierbei, daß ja die Schönheit nicht ein der Dichtung äußerlich übergezogenes Kleid ist, sondern mit zu ihrem Gehalt, der treu wiedergegeben werden soll, gehört, so wird man das Sprichwort „summum jus, summa injuria" auch auf die Übersetzungskunst anwenden und sagen: manche Übersetzung wäre treuer gewesen, wenn sie nicht gar so treu hätte sein wollen. Doch wozu soll sie treu sein, wenn sie nur — als selbständiges Kunstwerk betrachtet — schön ist!

Es mögen gegen diese Ansicht Bedenken erhoben werden: die Genauigkeit sei doch eine Pflicht der Pietät und Dankbarkeit gegen den Originaldichter; denn wäre sein Werk nicht dagewesen, so hätte der Übersetzer überhaupt nichts zustande bringen können. Gewiß. Man kann ungefähr mit demselben Recht sagen, der Held sei immer größer als der Dichter, der ihn besingt. Denn hätte der Held nicht Thaten gethan, so hätte der Dichter nichts zu besingen gehabt. Jedoch abgesehen davon, daß die Größe des Helden und die des Dichters von zu verschiedener Art sind, um aneinander gemessen und ernsthaft verglichen zu werden, — ist das alles auch nur cum grano salis zu nehmen und zeitliche Priorität nicht mit individueller Überlegenheit zu verwechseln. Die Menschheit wird keines von beiden entbehren wollen, weder die Helden noch die Dichter, deren Gesänge ja — wie die des Tyrtäus — fortzeugend wiederum zu Heldenthaten begeistert haben. Alexander von Macedonien traute sich die Fähigkeit zu, große Thaten zu vollbringen wie Achilles, und es bekümmerte ihn

nur — wie erzählt wird —, daß die Welt wohl keinen zweiten Homeros hervorbringen werde, um ſie zu feiern. Ziemlich unzeitgemäß erſcheinen übrigens dieſe Erwägungen heutzutage, wo die Schriftſteller ſich ſelten Helden und Heldenthaten, viel öfter, zu ihrem Publikum herabſteigend, ſich arme Sünder zum Vorwurf nehmen. In dem einen wie in dem anderen Falle wird es jedoch vor allem darauf ankommen, was der Dichter aus ſeinem Gegenſtande zu machen verſteht. Die Sagen der Vorzeit, die im Munde des Volkes leben; die Nachrichten aus der Geſchichte bis zu den Chroniken der Städte herab, endlich das kaleidoſkopiſch bunte Spiel des Lebens, wie es unabläſſig an unſeren Blicken vorüberzieht: das alles giebt tauſend und abertauſend Keime ab, welche die dichteriſche Phantaſie vorfindet, entwickelt, kombiniert, konzentriert. Alle dieſe Geſtalten rufen dem Dichter zu: Was wirſt du aus uns machen? Sein höchſter Erfolg iſt es, wenn er ein karges Material von Thatſachen in ſo lebhafte geiſtige Bewegung verſetzt, daß aus dem wenigen viel wird. Deshalb nennt man auch ſeine Phantaſie ſchöpferiſch. Welches Verdienſt, welcher Vorzug vor der poetiſchen Leiſtung haftet alſo an dieſem Material? Welche beſondere Dankbarkeit iſt der Dichter dieſen zerſtreuten Samenkörnern ſeiner eigenen Werke ſchuldig? Daß ſie nicht vorhanden wären, dem Dichter alſo der Stoff ausginge, wäre nur beim allgemeinen Untergange alles geiſtigen Lebens möglich.

Von dem Wertverhältnis der Überſetzung zur Originaldichtung, die ja wirklich kommenſurabel ſind, läßt ſich Ähnliches ſagen. Vorausgeſetzt, daß dem Überſetzer volle Freiheit und das Recht eingeräumt wird, aus ſeinem Gegenſtande alles zu machen, was er vor dem Areopag der Äſthetik ver-

antworten kann, werden manche Übersetzungen entschieden höher zu stellen sein, als die ihnen zu Grunde liegenden Originale. Nach Beispielen braucht man nicht weit zu suchen. Unsere größten Dichter haben es ihrer Feder nicht für unwürdig gehalten, die Litteratur durch poetische Übersetzungen zu bereichern und haben dabei zum Teil Werke geliefert, die bei uns berühmter und populärer sind, als die Originale jemals in ihrem Vaterlande waren. Wie wunderbar hat doch Schiller Carlo Gozzis „fiaba tragica: Turandot, principessa chinese“ im Sinne seines eigenen Genius vertieft und ihr eine Glut der Leidenschaft eingehaucht, die dem italienischen Werke ganz fremd ist. Mit ihm wird niemand rechten und ihm deshalb Ungenauigkeit vorwerfen, weil er vieles zugesetzt und vieles, z. B. die Partieen der „comedia del arte“, weggelassen hat, was speziell für das venezianische Publikum jener Zeit bestimmt war. Fragt man endlich, welche Grenzen denn doch der Übersetzer bei aller Aktionsfreiheit, die ihm zugestanden worden, zu respektieren habe; so antworten wir einfach, daß es solche Grenzen gar nicht giebt. Sobald bei einer im ganzen genauen Übertragung nur stellenweise starke Änderungen und Zusätze angebracht sind, liegt ja die Gefahr nahe, daß diese Zuthaten des Übersetzers merkbar hervortreten und dem Werke der Charakter des einheitlichen künstlerischen Gepräges verloren geht. Es wird dann der Übersetzer um dieses Fehler willen — mehr unternommen zu haben, als er vermochte — zu tadeln sein, nicht aber deswegen, weil er vom Original abgewichen ist. Für ihn gilt nur Martin Luthers Ausspruch: „Besser machen ist nicht verboten.“ Wo ein Stoff anzieht, da versucht sich jeder daran nach Maßgabe seiner dichterischen Kraft und nach

dem Reichtum seiner eigenen Phantasie. Wir wollen als Beispiel ein Gleichnis anführen, das ganz allgemein die Lage des Menschen auf Erden den Gefahren des Lebens und des Todes gegenüber versinnbildlicht und im Laufe der Jahrtausende fast alle Kulturvölker zu dichterischer Behandlung gereizt hat. Uns ist es am besten bekannt durch Rückerts unvergleichliche Parabel vom „Mann im Brunnen“:

Es ging ein Mann im Syrerland,
Führt ein Kamel am Halfterband.
Das Tier mit grimmigen Gebärden
Urplötzlich anfängt scheu zu werden . . . . .

Rückerts Gedicht ist 1823 zuerst erschienen, und 1834 von Öhlenschläger in dänischer Übersetzung veröffentlicht worden unter dem Titel: „Manden i Brönden.“ Rückert seinerseits hatte die Parabel aus dem persischen Dichter Dschelaleddin Rumî übertragen, der im 13. Jahrhundert lebte. Annähernd um dieselbe Zeit hat Johann von Capua eine hebräische Übersetzung des altsyrischen Fabelbuches „Kalilag und Damnag“, welches diese Fabel auch enthält, ins Lateinische übertragen. Auf Grund dieser lateinischen Übersetzung ntstand gegen Ende des 15. Jahrhunderts die deutsche: „Das Buch der Beispiele der alten Weisen“, welche im Occident weite Verbreitung fand. Das genannte syrische Werk bildet wohl auch die Quelle zu der Bearbeitung der Parabel durch den Rabbi Barachia Nikdani aus dem 13. Jahrhundert. Ferner dichtete am 25. Mai 1557 Hans Sachs dieses Gleichnis unter dem Titel: „Ein Bild des Menschen elenden gefährlichen Lebens.“ In griechischen Versen ist die Geschichte von Mpergades (in seinem Apokopos) im 16. Jahrhundert besungen worden. Eine altfranzösische Übersetzung in Versen existiert

unter dem Titel: „Dit de l'Unicorne et du Serpent.“ Und alle dieſe Darſtellungen führen, wie Profeſſor Ernſt Kuhn ausführlich nachgewieſen hat, auf eine Stelle des indiſchen Heldenepos Mahabharata (XI., Vers 125—147) zurück, welche wahrſcheinlich mehrere hundert Jahre vor Beginn unſerer Ära abgefaßt worden iſt; falls ihr nicht etwa die buddhiſtiſche Faſſung noch voranging. Denn nach einer thibetaniſchen Quelle ſoll Buddha ſchon das Gleichnis dem König Udayana von Kauçambi erzählt haben. Auch die Chineſen und die Jainas (eine Sekte, die ziemlich gleichzeitig mit dem Buddhismus um das Jahr 500 v. Chr. entſtand) haben ſchon in uralten Zeiten das Gleichnis gekannt und poetiſch bearbeitet; woher es Profeſſor Kuhn mit Recht als wahrhaft konfeſſionslos bezeichnet. In der Behandlung ihres Stoffes ſind die Überſetzer ſehr frei verfahren: je nach der Natur des Landes und Volkes, in das die Parabel verpflanzt wird, tritt ſtatt des Kamels bald ein Elefant, bald ein Löwe oder Einhorn auf; ſtatt des Drachen kommen Schlangen vor, ſtatt der Beeren Honig. Auch die Länge iſt ſehr verſchieden: die altfranzöſiſche Faſſung enthält 300 Verſe, die meiſten anderen weniger. Nur der eigentliche Kern der Dichtung, der geiſtige Hauch, der dies Gemälde aus der Tropenwelt beſeelt: die Deutung iſt von Buddha bis zu Rückert faſt immer ſo ziemlich dieſelbe geblieben:

Es iſt der Drach' im Brunnengrund
Des Todes aufgeſperrter Schlund;
Und das Kamel, das oben droht,
Es iſt des Lebens Angſt und Not.
Du biſt's, der zwiſchen Tod und Leben
Am grünen Strauch der Welt mußt ſchweben.
Die beiden, ſo die Wurzel nagen,

Dich ſamt den Zweigen, die dich tragen,
Zu liefern in des Todes Macht,
Die Mäuſe heißen Tag und Nacht;
Es nagt die ſchwarze wohl verborgen
Vom Abend heimlich bis zum Morgen;
Es nagt vom Morgen bis zum Abend
Die weiße wurzeluntergrabend . . . . . .

Überhaupt bieten Rückerts Werke Beiſpiele für alle die verſchiedenen Verhältniſſe, in denen die Überſetzung zum Original ſtehen kann: von den Vers für Vers philologiſch treuen Übertragungen ſtufenweiſe bis zu den frei geſtaltenden Umdichtungen orientaliſcher Motive (in den „Öſtlichen Roſen"), die man kaum mehr als Entlehnungen bezeichnen darf. Weil dem Überſetzer wirklich erlaubt iſt, mit ſeinem Original alles vorzunehmen, was er vermag, ſo iſt auch Rückerts Beiſpiel nachahmenswert, wenn er ſolche Gedichte gar nicht als Überſetzungen bezeichnet, ſondern nur durch den Titel der Abteilungen — wie: „Erbauliches und Beſchauliches aus dem Morgenlande" ꝛc. — ganz allgemein ihren Urſprung andeutet. Es bedarf nicht einmal der beſonderen Erklärung Goethes:

Dieſe Worte ſind nicht alle in Sachſen
Noch auf meinem eigenen Miſte gewachſen,
Doch, was für Samen die Fremde bringt,
Erzog ich im Lande gutgedüngt.

Darf nun aber ein- für allemal angenommen werden, daß wir der dichteriſchen Übertragung nur die Poeſie für wert halten, welche uns gefällt und zur ſchönen Nachahmung begeiſtert, ſo läßt ſich noch gleich folgendes ſagen:

Die Überſetzer, welche ſo außerordentlich viel auf die präziſe Übereinſtimmung ihrer Leiſtung mit dem Original, wie auf eine heilige Pflicht geben und dort, wo es ſich um — dem

ſyntaktiſchen Bau nach — uns nah verwandte Sprachen und um Kulturſphären handelt, die der unſeren nicht gar zu fremd ſind, auch wirklich Strophe für Strophe, beinahe Zeile für Zeile das Original wiedergeben, — machen aus der Not eine Tugend; ſie wählen die Genauigkeit ſtatt der Freiheit, weil es leichter iſt genau, als ungenau zu überſetzen.

Indem wir uns anſchicken, dieſe ſcheinbar ſonderbare Behauptung zu beweiſen und die Grenzen aufzuzeigen, innerhalb deren der Dichter ſeinem Überſetzer hilft und einen engen Anſchluß an das Original bequemer macht als eine Abweichung davon; müſſen wir auf den kunſtmäßigen Charakter der Sprache in ihrer allgemeinen Entwickelung — nicht nur in der dichteriſchen Ausbildung — etwas näher eingehen.

Daß die Sprache der Poeſie bildlich ſei, gilt als Gemeinplatz. Der Künſtler, ſagt man, denke in Bildern; und wie ein einziges poetiſches Bild mit ſeiner Deutung zu einem ſchönen Gedicht ausgeſponnen werden kann, haben wir an der Parabel vom „Mann im Brunnen“ eben geſehen; auch unterſcheiden alle Lehrbücher der Rhetorik zwiſchen den Bildern, die zu Gleichniſſen ausgeführt werden, und zwiſchen den Tropen, die in den Redewendungen und einzelnen Worten implicite drinſtecken: den ſogen. inkarnierten Metaphern. Es fragt ſich aber, ob die Bildlichkeit wirklich auf den „blühenden“ Stil und bevorzugte Worte und Wendungen beſchränkt iſt, und ſich nicht auch in der nüchternen Sprache des Alltagslebens und ſogar in den letzten Lautelementen der Rede nachweiſen läßt? Die Unkenntnis, in der wir uns gemeinhin über den Urſprung und die Entwickelung der Worte, die wir erklingen laſſen, befinden, macht es begreiflich, wie man von „bildlicher Redeweiſe“, von „ſymboliſchen und maleriſchen Wendungen“,

als von etwas Ungewöhnlichem und Ausnahmsweiſem ſpricht, das erſt abſichtlich herbeigezogen werden muß und nur der Poeſie eigentümlich iſt. Allein der Linguiſt weiß, woraus Worte gemacht ſind; er weiß, daß es eine eigentliche Redeweiſe im Gegenſatz zur bildlichen gar nicht giebt und auch die Mitteilung der abſtrakteſten Gedanken nur aus bildlichen Elementen zuſammengeſetzt iſt. Wer da behauptet, für ſeine Meinung ſtichhaltige Gründe angeführt zu haben, iſt ſich freilich ſelten deſſen bewußt, daß in dem „ſtichhaltig“ ein Bild aus der Schneiderwerkſtatt liegt. Da die Sprache eben, wie Jean Paul ſagt, „ein Wörterbuch verblichener Metaphern“ iſt, ſo wird der Fehler, vor dem die Rhetoriker warnen, „aus dem Bilde zu fallen“, unvermeidlich und wird auch von den korrekteſten Rednern auf Schritt und Tritt begangen. Selbſt wenn jemand von „ſilbernen Hufeiſen“ oder im Franzöſiſchen von „ferré d'argent“ ſpricht, ſo dürfte der Widerſinn kaum auffallen. Es kommt ja auch nur darauf an, nicht aus dem Bilde und Gleichniſſe zu fallen, das als ſolches noch lebhaft empfunden wird. Uns dünkt es ſo ſchön poetiſch, daß man im Perſiſchen eine alte Frau nicht anders als „graue Locke“ anredet; indes wären wir uns der Urbedeutungen aller unſerer Worte bewußt, ſo würde uns unſere eigene Sprache nicht weniger bilderreich erſcheinen als manche orientaliſche; nur hat bei uns die reifere Abſtraktion ſich von dem ſinnlichen Element losgemacht und es zum Begriff verarbeitet.

Aber noch mehr weiß der Linguiſt von den Worten: Selbſt die Wurzeln, jene erſten, einſilbigen Keime der Sprache, aus denen durch Flektion, Kompoſition und Auseinandertreten zum Satze ſich die jetzige menſchliche Rede entwickelt hat, ſelbſt ſie ſind durchweg als Bilder aufzufaſſen. So ſehr wir uns

auch bescheiden, von jener in der Zeit weit zurückliegenden Periode der Sprachschöpfung, wo die Wurzeln entstanden, etwas Genaues zu wissen, und so wenig wir in betreff der darauffolgenden Epoche Max Müllers Behauptung, daß die Menschen sich damals wirklich in einsilbigen Wurzeln unterhielten, beipflichten mögen, so ist doch sicher, daß Schallnachahmungen bei jener Wurzelschöpfung eine große Rolle gespielt haben.

Und hiermit hat es etwa folgende Bewandtnis:

An sich wirkt die Natur auf alle unsere fünf oder sechs Sinne; wenn also die Sprache nur das, was das Ohr trifft, nur was sie also wirklich nachahmen kann: die Töne der Natur, direkt in Lauten wiederzugeben versuchte, so wäre sie sehr wenig ausdrucksfähig und böte uns durchaus unzureichende, armselige Fragmente der Außenwelt. Doch wie ja zur Erkenntnis der Außenwelt alle Sinneswerkzeuge innig und einträchtig zusammenarbeiten, so ist es eine für die Wissenschaft rätselhafte und doch nicht abzuleugnende Thatsache, daß zwischen den verschiedenen Sinnesorganen eine gewisse Korrespondenz und Harmonie besteht, welche ihre Leistungen für uns vergleichbar macht. Nicht nur das meinen wir hier, daß z. B. die Eigenschaft einer Sache, „spitz" zu sein, sowohl vom Gesichtssinn wie vom Gefühl konstatiert werden kann, und daß das „Saure" sowohl für den Geschmack als den Geruch existiert, sondern daß man auch von scharfen und spitzen, weichen und harten Tönen, von „schreienden" Farben und süßen Düften spricht, und jeder dabei versteht, was gemeint ist. Heißt es nicht die gewagtesten Gleichnisse zum Raten aufgeben, wenn man in dem Ausdruck „warme Farbentöne" der Imagination zumutet, durch die Gebiete von drei Sinnesorganen zu gleiten? Und

gleichwohl werden ſolche Wendungen nicht für aberwitzige Spielerei angeſehen; nein, die Menſchen verdeutlichen ſich dadurch wirklich gegenſeitig ihre Eindrücke. Auf dieſe Weiſe konnte es kommen, daß der für das Ohr beſtimmte Klang dem Auge Vorſtellungen vermittelte und das, was er meinte, in charakteriſtiſcher Art wiedergab. So mußten die urſprünglichen Empfindungslaute, ohne ein Gefühl direkt auszutönen, doch einer Vorſtellung entſprechen und, von dem ſubjektiven Empfinden ſich löſend und unterſcheidend, als ein objektives, das der Menſch ſich ſchuf, als ein Lautbild hinaustreten. Die Probe, ob der Laut einer Sprachwurzel glücklich gewählt war, ob der Moment aus dem Seelenleben, den er darſtellen ſollte, ſich auch darin ſpiegelte, beſtand eben darin, daß die Wurzel von den anderen Menſchen verſtanden wurde. Wer die Schlange „serpens“ nennt, hat damit nicht die Vorſtellung der ganzen Schlange wiedergegeben, ſondern nur eine beſondere Eigenſchaft — das Kriechen — an ihr angedeutet; er hat, indem er etwas Allgemeines durch etwas Spezielles ausdrückte, ein Symbol geſchaffen. Wie eine glückliche Eingebung klingt daher Herders Vers:

Nicht Willkür ſchuf das Wort, ſonſt wär' es hohl;
Es iſt des Geiſt's notwendiges Symbol.

Treffend äußert ſich auch Erneſt Renan (Origine du langage, p. 148) über das, was die Wahl der Wurzellaute in jener ſchöpferiſchen Urzeit der Sprache geleitet hat: „La raison qui a déterminé le choix des premiers hommes peut nous échapper; mais elle a existé. La liaison du sens et du mot n'est jamais nécessaire, jamais arbitraire, toujours est elle motivée.“

Wie weit wirklich dieſe ganze Lautſymbolik der Sprache, dieſe Bilder, die, je tiefer man forſcht, in allen Wurzeln ſtecken, mit ihrem Gegenſtande in innerem Zuſammenhange ſtand, das, was ſie meinte, auch nach irgend einer Seite hin abbildete, entzieht ſich aus dem Grunde einem genauen Nachweis, weil die Laute — gleichviel, ob zum Worte verbunden oder einzeln — ſolche Deutungen immer nur dulden, nie fordern. Erſt in dem Maße, als wir in einer Sprache heimiſch geworden, treten ihre Laute zu den von ihnen vertretenen Begriffen für unſer Gefühl in innige Beziehung. Den Kontraſt, in welchem hierin die Sprachen zu einander ſtehen, erkennt man z. B. daraus, daß dieſelben Laute den Angehörigen verſchiedener Nationen entgegengeſetzte Vorſtellungen treffend zu verſinnbildlichen ſcheinen. So kann der Deutſche ganz nachdenklich darüber werden, daß „caldo“ im Italieniſchen nicht „kalt“, ſondern „warm“ bedeutet; und viele Anekdoten werden über dieſes Thema erzählt.

Allein die Glut der Farben verblaßt; und ſo ſind wir uns dieſes Bildes, dieſes Lautſymbols jetzt auch bei den Begriffswörtern — von den Formwörtern ganz zu geſchweigen — höchſt ſelten bewußt. Wer hat noch, wenn von „Rivalität“ die Rede iſt, das Bild der am ſelben Bache wohnenden Bauern vor Augen, die wegen der Ausnutzung des Waſſers für ihre Felder oder Herden ſtreiten? Wer denkt noch bei dem abſtrakten Begriffe der „Angſt“ an das, was die griechiſche Wurzel des Wortes bedeutet: an etwas, das uns „würgt“? Erinnern wir uns etwa bei dem Begriffe der „Perſon“ oder „Perſönlichkeit“, dieſer Quinteſſenz des Überſinnlichen, noch ſeines Urſprungs, der ledernen Theatermaske, durch deren Mundöffnung hierdurch die Stimme des römiſchen Schauſpielers ſchallte (per-sonare)? Die vielen kleinen Verhältniswörter

und Partikeln, welche uns in rein konventioneller Weise Beziehungen des Denkens auszudrücken scheinen, verraten jedoch auch noch bei näherer Betrachtung ihren ikonischen Ursprung. Man braucht sich nur zu erinnern, daß die Präpositionen „auf" und „neben" im Esthnischen durch „peale" und kõrwale", also durch den Dativ von „Kopf" und „Ohr" wiedergegeben werden; ähnlich wie „auf" im Persischen durch „bala" = der obere Teil, das Dach.

So ergiebt sich uns die bildliche Natur der dichterischen Sprache im großen wie im kleinen: anfangend von der Reihe der Ereignisse, die der Poet mit der Gegenständlichkeit einer Reihe von Gemälden vor dem Auge des Lesers aufzurollen hat, bis zu dem winzigen Bilde herab, das in der einsilbigen Wurzel steckt, ja, bis zu dem einzelnen Laute, der noch, besonders durch häufige Wiederholung, zu einer nebenhergehenden Symbolisierung allgemeiner Stimmungen dienen mag. So stellt die Dichtung sich dar als eine Anzahl größerer Bilder, die aus kleineren und immer noch kleineren mosaïkartig zusammengesetzt sind.

Was hat also der poetische Übersetzer, vor eine solche Bilderreihe gestellt, zu thun? Er hat die Bilder der fremden Sprache durch Bilder seiner eigenen zu übersetzen. Denn daß zwei Sprachen verschieden klingen, heißt nach Obigem einfach, daß sie — schon in ihren Wurzeln — aus verschiedenen Bildern bestehen. Freilich wird der Übersetzer die großen, weit ausgeführten Gemälde dem Original entlehnen und seinem Werke einfach einverleiben können; ja, in dem Falle, wo — wie bei der Parabel vom „Manne im Brunnen" — die ganze Dichtung in den Rahmen eines einzigen Bildes eingeschlossen ist, hat der Übersetzer nur die Wahl, es im großen und ganzen

beizubehalten, oder die Übersetzung überhaupt nicht zu wagen; wenn es nämlich den ästhetischen Gefühlen seines Volkes zu sehr widerspricht. Was aber die Bilder im einzelnen und kleinen, also deren enorme Majorität betrifft, so hat der Übersetzer einfach Bilder zu „erfinden", oder wenigstens aus seiner Muttersprache zusammenzusuchen; und hierin besteht die Schwierigkeit seiner Aufgabe, der Teil, wo er schöpferisch sein muß. Denn daß der bildliche Ursprung der Worte und Wendungen vielfach verloren und vergessen worden, kommt nicht dem Poeten zu gute: prosaische Fachschriften sind das Gebiet berechtigter Geltung für diese funktionelle Seite der Sprache. Vom Dichter erwartet man eine frische, anschauliche Rede, in der sich die Bilder noch durchfühlen lassen. Er hat selbst auf die seinem Original innewohnende Lautsymbolik und gelegentliche Klangmalerei zu achten, also mit den Hilfsmitteln seines eigenen Sprachschatzes, soweit er kann, Ähnliches zu leisten. Am reichsten an Beispielen überraschender Klangmalerei durch Imitation von Naturlauten ist die römische Poesie, besonders die Dichter Ennius und Ovid. Von anderer Wirkung, aber wohl ebenso unnachahmlich für den Übersetzer, sind die „tönenden Bilder", welche von deutschen Dichtern durch eine Art verstärkter Alliteration zustande gebracht werden. In welche fremde Sprache ließe sich etwa das Gefühl des Gleitens, der leichten Bewegung und des sanften Flusses übertragen, das Bürger in folgenden Versen durch 14malige Wiederholung des Buchstabens „W" erzielt?

Wohl schwellen die Wasser, wohl hebet sich Wind;
Doch Winde verwehen, doch Wasser verrinnt.
Wie Wind und wie Wasser ist weiblicher Sinn,
So wehet, so rinnet dein Lieben dahin.

Und in dem „hohen Liede von der Einzigen“:

Wonne weht von Thal und Hügel,
Weht von Flur und Wieſenplan,
Weht vom glatten Waſſerſpiegel,
Wonne weht mit weichem Flügel
Des Piloten Wange an.

Zerrbilder dieſes klingenden Spieles liefern Richard Wagners Operntexte.

Der ſoziale Völkerverkehr und reciproke Entlehnungen der Sprachen einer und derſelben Kulturepoche legen es dem Überſetzer oft nahe, bei dem Nachſchaffen einer dichteriſchen Wendung in ſeiner Sprache, wenn nicht dasſelbe Bild, ſo doch ein ähnliches, zu finden; hierbei jedoch droht ihm immer die gefährliche Klippe, daß ſein Vergleich allgemeiner, blaſſer, abſtrakter ausfalle und die ſinnliche Fülle und Lebhaftigkeit des Originals nicht erreiche. Denn vom einzelnen zum allgemeinen überzugehen, ſtatt: „verderblich iſt des Tigers Zahn“ zu ſagen: „die Natur bedroht uns mit Gefahren“: iſt eine kinderleichte logiſche Folgerung; dagegen das neue einzelne, das ſolcher ſymboliſchen Deutung fähig iſt, herauszugreifen, iſt eine That, iſt einer Schöpfung aus dem Nichts zu vergleichen. Und

„Wer ruft das einzelne zur allgemeinen Weihe?“

wenn es der Dichter nicht kann.

Darum alſo, weil die Dichtung vor unſer Auge als eine Reihe von Bildern hintritt, uns Raumanſchauungen vermittelt, muß der Überſetzer in der Überwindung des genetiſchen Sprachelements ſelbſt wirklicher Dichter ſein. Hier liegt die Erhabenheit ſeiner Aufgabe, aber auch die Stelle, wo er ſterblich iſt.

Indeſſen die Werke der Sprache haben noch eine andere Seite.

II.

Kant hat uns gelehrt, daß alle Wirklichkeit, ganz abgesehen von ihrem sonstigen Inhalt, für uns nur in der Form von zwei sinnlichen Anschauungen existiert: in der Raumanschauung und Zeitanschauung. Das sind die zwei farbigen Augengläser, durch welche alles, was lebt und da ist, der Menschenseele wahrnehmbar wird. Das wichtigste Organ des Raumes ist das Auge; das zeiterweckende Organ ist das Ohr. Das eine zeigt uns deutlich wie die Dinge äußerlich sind; das andere scheint uns das innerste Wesen der Dinge, doch nur in dunkler Ahnung — zu offenbaren. Es wäre überflüssig, noch ausführlich beweisen zu wollen, daß die Sprache, die doch zunächst von der Natur auf das Ohr berechnet ist und von ihm allein unmittelbar erfaßt wird, nicht bloß aus einer Summe mit Hilfe der Raumanschauung geschaffener großer und kleiner Bilder besteht, sondern auch einen zeitlichen Faktor hat, der ebenso immanent zu ihrem Wesen gehört wie der räumliche, ja sogar dann noch nachbleibt, wenn man ihre räumlich-sinnliche Natur übersieht und vergißt. Denn die Sprache ist — physisch und psychisch, Bewegung; Bewegung aber giebt es nur in der Zeit. Ohne ihre Anschauung würden wir von einem Gegenstande A immer nur wissen, daß er an dem einen Orte B und an dem anderen Orte C ist, nicht aber, daß er von B zu C übergeht, sich bewegt. — Auch ihre Bilder vermag die Sprache nicht direkt, sondern nur zu einer zeitlichen Reihe entwickelt, vor uns hinzustellen. Alle Verknüpfung und Ordnung des Mannigfaltigen bringt die Sprache ja nur durch die Fähigkeit zeitlicher Begrenzung und Einteilung zuwege. Daß aber in der Poesie das zeitliche Element eine noch wichtigere

Rolle ſpielt, als in der proſaiſchen Rede, betont der Dichter des Fauſt an derſelben Stelle, die wir vor kurzem zitiert haben:

Wer teilt die fließend immer gleiche Reihe
Belebend ab, daß ſie ſich rhythmiſch regt?

Haben wir recht gehabt mit der Behauptung, daß alles an der Rede bis zur Wurzel hinab „Bild", alſo Raumanſchauung iſt, ſo bleibt — das ergiebt ſich von ſelbſt — für das zweite, das zeitliche Element der Sprache, nichts weiter übrig, als eben die Verbindungsweiſe dieſer Bilder; doch fragt ſich, ob ſie für den äſthetiſchen Wert poetiſcher Hervorbringungen weniger wichtig iſt, als die Bilder ſelbſt? — Allerdings haben wir in dieſem zeitlichen, hörbaren, verhallenden — ein flüchtigeres, geiſtigeres, weniger palpabeles, weniger präziſierbares Ingredienz der Sprache vor uns, und mögen uns gratulieren, wenn es uns nicht geht, wie den meiſten Dichtern und Kritikern, bei denen von jeher dieſes Moment weniger teilnehmende Aufmerkſamkeit und bewußte Schätzung gefunden hat, als die Bilder. Liegt es doch tief begründet in der Veranlagung des Menſchen, daß er nicht eher im Forſchen anhält und einer Erkenntnis ſicher zu ſein glaubt, als bis er alles Wahrgenommene auf meßbare Größen zurückgeführt, alſo zu begrenzter Raumanſchauung verdichtet hat! Wir alle huldigen dem trügeriſchen Scheine, als ob die Eindrücke der übrigen Sinnesorgane weniger real ſeien, keine volle, kompakte Wirklichkeit bezeugten, und ihre Daten erſt dann feſt von uns erfaßt wären, wenn es uns gelungen iſt, ſie auf quantitativ vergleichbare Geſichtseindrücke zu reduzieren. Mit einer gewiſſen Genugthuung wiederholen wir die gedankenloſe Afterweisheit: es ſei das, was uns als Schall oder Ton erſcheine, in Wahrheit nichts anderes, als Wellen von der und der ausgemeſſenen Länge.

Als ob wir nach dieſer glücklichen Entdeckung die gehörten Töne entbehren könnten, und unſer Ohr direkt weniger über ihre wahre Natur ausſagte, als auf weiten Umwegen das Auge?

Dieſem Triebe folgend, kommen wir dazu, ſelbſt die kleinſten Teile in dem Ablauf der Zeit, ſo lebhaft wir ſie auch an dem Fluſſe der Ereigniſſe innerlich fühlen, erſt dadurch feſtzuſtellen, daß wir die Peripherie eines Kreiſes in Stücke ſchneiden und an ihnen das Enteilen der Zeit abmeſſen. Dieſe Einrichtung — die Uhr — giebt ein Beiſpiel dafür, wie wir überall, wo es auf Genauigkeit ankommt, von der Zeit zur Raumanſchauung flüchten, und weiſt auf die Schwierigkeiten hin, die einer äſthetiſchen Würdigung des zeitlichen Anteils an Sprachkunſtwerken im Wege ſtehen, und auch auf den Grund, woher es ſo oft beim Genuß der Poeſie nicht gelingen will, auszuſprechen, was den Zauber *eines* Werkes ausmacht und was dem *andern* mangelt. Bisweilen hört man von einer Dichtung ſagen, ſie beſitze wohl viele ſchöne Stellen, befriedige aber nicht als Ganzes; ſie ſei ungleichmäßig, biete keine geſchloſſene Einheit. Das, was dem Verfaſſer ſolcher Werke gewöhnlich in der That abgeht, iſt eben jener natürliche Zeitſinn: das Maß für Bewegung und Einteilung, der Sinn für die richtige Reihenfolge der Ereigniſſe, für den reizenden Wechſel zwiſchen ausruhender Betrachtung und Fortſchritt der Begebenheiten; für rechtzeitige Spannung des Intereſſes und wohlerwogene Vorbereitung der Kraftſtellen; kurz: das Erzählertalent. [Ein Beiſpiel ſolcher Mangelhaftigkeit bietet Maurice von Sterns neuer Dichtung „Dagmar" (1896).] Allein ſo ätheriſch, flüchtig und ſubtil iſt das Zeitelement an der Sprache, daß bei dem Verſuche, dieſe jetzt ſo ſeltene Gabe an einem Schriftſteller nachzuweiſen, es in der Regel der Kritik unter den Händen

entſchwindet, und immer wieder nur die packende Gegenſtändlichkeit und treffende Bildlichkeit der Rede hervorgehoben zu werden pflegt. Doch erſt wenn zu ihr das richtige Tempo hinzukäme, die ſpielende und unfehlbare Herrſchaft über die Zeitanſchauung, hätten wir es mit der echten Kunſt des Fabulierens zu thun; mit jener Gabe, die mehr als jede ſonſt von der Frau Mutter ererbt ſein will, durch kein Studium und keine Schule erworben wird, und um derentwillen es heißt: „poeta nascitur, orator fit“. Deshalb fühlen wir uns ſo wohl und heimiſch bei der Rede des großen Cervantes, wenn er mit der Gelaſſenheit eines Apoſtels von den Tollheiten und der Weisheit ſeines „hidalgo ingenioso“ erzählt; weil wir empfinden, daß er wie kein anderer Sterblicher die Zeit in ſeiner Gewalt hat: er läßt ſie vorwärts ſchießen und hemmt ihren Lauf; alles, wie es gerade nötig iſt. Das Wort „Haſt“ exiſtiert nicht für ihn. — Niemals finden wir, daß er jagt, Geiſtreiches oder Pointiertes anzubringen, ſondern ruhig, wie den Gang der Sphären — von den Wellen eines naturnotwendigen Rhythmus getragen — fühlen, hören und ſehen wir die Ereigniſſe an uns vorüberfließen. Das iſt ſein Geheimnis und ſeine magiſche Kraft, die uns auch dort noch im Banne hält, wo der Inhalt der Erzählung, — wie bei den „Novelas ejemplares“ — weniger bietet. Dabei ſtelle man ihn ſich vor! den einarmigen Veteranen der glorreichen Schlacht von Lepanto; wie er in einem unbequemen und halbdunklen Gefängnis den erſten Teil des Don Quixote verfaßt; wie er dann ſpäter in Valladolid im engen Gemache mit ſeiner Frau, Tochter und noch zwei weiblichen Verwandten, abends an dem einzigen vorhandenen Tiſche ſitzend, die Fortſetzung ſeines unvergänglichen Werkes niederſchreibt. Unbeirrt durch den Ballaſt

der Sprache und ihre materielle Schwere, — nur den Pulsschlägen des wirklichen Weltlaufes folgend, gleiten die Federzüge des Cervantes dahin; und wir lauschen und fühlen uns in ihn hinein und sind beglückt — wenn auch nur auf Stunden —, den Frieden und die Erhabenheit seiner großen Seele mitzugenießen. Aber so souverän über die Zeit zu gebieten vermag wohl auch nur ein Spanier, ein Auserwählter in der liebenswürdigen Kunst des wahren Müssigganges. Nicht jenes elende Zwittergebilde meine ich, das man jetzt den „geschäftigen Müssiggang" nennt, noch den Zustand der Leute, die gelegentlich einmal nicht wissen, was mit sich anzufangen, weil sie sonst gewohnt sind, vom Morgen bis zum Abend mit Arbeiten abgehetzt zu werden und ihre Ehre darin sehen, wie alte Pferde im Geschirr zu sterben. Im wahren Müssiggange fällt es dem Menschen gar nicht ein, etwas mit sich anfangen zu sollen; er ist in einer Art Ekstase,

Hat keine Uhr und keine Eile
Und nie und nimmer Langeweile, —

wie der Dichter den glücklichen Zustand der Seele vor der irdischen Geburt schildert. Das sind die schönen Tage, wo man des Morgens aufsteht und spricht: „Der Tag ist dein!" vielmehr, wo man nicht spricht und nicht aufsteht, sondern sorglos, ohne die Stunden zu zählen, sich im Bette weiterflegelt. — Doch ich will den Leser, der mir nachsichtig bis hierher gefolgt ist, nicht durch das Ausmalen eines so seltenen Glückes neidisch machen, und kehre pflichtgemäß zum Thema der poetischen Übersetzung zurück.

In den Lehrbüchern der Ästhetik pflegt als Erfordernis des poetischen Stiles die Anschaulichkeit hingestellt zu werden; und diese zerfällt dann wieder in Sinnlichkeit

und Lebendigkeit. Da man bei dem Wort Anſchaulichkeit ſtets an den Raum, nicht an die Zeit denkt, ſo iſt dieſe Einteilung irreführend. Verlangt man dagegen nur zweierlei: Anſchaulichkeit und Lebendigkeit, ſo würde die Anſchaulichkeit nach unſerer Auffaſſung den räumlichen, die Lebendigkeit den zeitlichen Faktor der Rede repräſentieren. Was nun aber in den Lehrbüchern als Mittel, um die Lebendigkeit zu erreichen, genannt wird, pflegt nur in einer Aufzählung vereinzelter Kunſtgriffe zu beſtehen (Apoſiopeſe, Inverſion, Anaphora ꝛc.), und müßte von dem Standpunkte aus, daß der zeitliche Faktor eine beſondere äſthetiſche Kategorie iſt, geordnet werden, um einen der Wiſſenſchaft würdigen Zuſammenhang zu erhalten. —

Alles dasjenige nun, worin ſich an einer Dichtung die Anſchauungsform der Zeit manifeſtiert: Plan, Anordnung ꝛc. — man kann es die rhythmiſche Gliederung der Gedanken und Gefühle nennen — findet der Überſetzer an ſeinem Original fertig vor. Es iſt allgemein menſchlich, nicht, wie die Bilder, einer beſonderen Sprache eigentümlich, und braucht daher nicht erſt durch einen Akt dichteriſcher Konzeption überſetzt, oder — wollen wir ſagen — nachgeſchaffen zu werden; es wird einfach vom Original in die Überſetzung, als für beide gültig, herübergenommen.

Noch etwas iſt hierher zu rechnen: Es giebt Worte, Wendungen, ganze Sätze, denen in der Totalität der Dichtung keine andere Funktion zukommt, als auf das Gemüt des Leſers denſelben Eindruck zu machen, wie in dem mündlichen Vortrage die rhetoriſchen Kunſtpauſen. Sie an den richtigen Stellen nicht zu vergeſſen, iſt eine ſeltene Dichtergabe und gehört mit zu dem Ausgleich in dem holden Maß der Zeiten. In alle dieſem aber äußert ſich die Entwicklung der Sprache

nach ihrer funktionellen Seite hin; nach der Seite hin, wo man sich verständigen kann, weil die Bedeutungen konventionell werden. Hier stören den Übersetzer nicht, wie bei den Lautgebilden, ursprüngliche genetische Verschiedenheiten der Sprachen, die im letzten Grunde auf Verschiedenheiten der Volkscharaktere zurückzuführen sind und somit unübersetzbar bleiben. Hierher gehört ferner noch ein zweites, äußerst flüchtiges, sozusagen immaterielles Moment: das Tempo; der Umstand nämlich, daß einzelne Worte und Sätze um der Bedeutung willen, die ihnen in der Verbindung des Ganzen zukommt, rascher oder langsamer gesprochen werden müssen, als das übrige. Nur durch ein meist instinktives Einhalten des richtigen Tempo wird das so empfindliche Gleichgewicht der Perioden und Satzteile gewahrt.

Falls nun nicht etwa der Übersetzer sich mehr schöpferische Kraft zutraut, als sein Vorbild besaß, und die Sache noch besser machen will, wird ihm bei seiner Arbeit immer das zeitliche Element der Sprache zu Hilfe kommen, und sein Schaffen nach dieser Seite hin leichter sein, als dasjenige des Originaldichters; und je enger er sich an sein Original anschließt, je sorgfältiger er die Einteilung und Ökonomie im ganzen, die Satzbildung im einzelnen beibehält; einfach: je genauer er übersetzt, desto mehr wird er sich — das klingt jetzt hoffentlich nicht mehr paradox — seine Aufgabe — nicht erschweren, sondern erleichtern.

Also nicht etwa deswegen, weil der Geist der kastillanischen Sprache allen anderen Sprachen Europas besonders nahe verwandt wäre, konnte es kommen, daß gerade Cervantes so viele vortreffliche Übersetzer fand und überall so populär wurde; nein, weil ein Hauptvorzug bei ihm in das Gebiet der Zeit-

anschauung fällt, das eben den Übersetzern keine Schwierigkeit bereitet. Und ebenso sieht man hieraus, wie Jean Paul fremden Nationen immer wird ungenießbar bleiben müssen: nach der zeitlichen Seite hin leistet er nichts Schönes und wird selbst für deutsche Geduld zum Prüfstein; die verschwenderische Fülle irrlichtelierender Bildlichkeit aber, in der sein reicher Geist sich offenbart, ist der Übersetzung unzugänglich.

Allein nicht nur die Gliederung des Originals im großen, sozusagen seine Osteologie, — kommt der Übersetzung zu gute; auch seine Gelenkigkeit und Geschmeidigkeit im Einzelnen, ja eine gewisse dekorative Fülle läßt sich mit Vorteil für die Übersetzung entlehnen. Man errät, was damit gemeint ist: das Satzgefüge in seiner ganzen Mannigfaltigkeit und eine Menge grammatischer Figuren, soweit sie zeitlicher, formeller Natur sind, und nicht den Stoff, die in der Sprache steckenden Bilder und Symbole tangieren. Wir erinnern an die hypotaktische oder parataktische Konstruktion, die rhetorische Frage, die Repetition, die Klimax. Niemand wird verkennen, wie sehr dies alles zum charakteristischen Gepräge eines Werkes beiträgt und wie leicht es in die poetische Übersetzung herübergenommen werden kann. Das emphatische Hervorheben gewisser Satzglieder durch eine ausnahmsweise veränderte Wortfolge bildet eine poetische Freiheit aller germanischen und slavischen Sprachen, wenn auch der Spielraum bei den einzelnen verschieden ist. Keine europäische Sprache ist mir bekannt, die nicht erlaubt, bei Aufzählungen bald asyndetisch, bald polysyndetisch zu verfahren. Und gerade durch diese bescheidenen Mittel werden so außerordentlich feine ästhetische Nüancen erzielt, daß, wofern der Übersetzer sie nur sorgfältig anwendet, er sicher sein mag, ein gut Teil der belebenden

Kraft und Wirkung des Originals seinem Werke einzuflößen. Sogar ziemliche Abweichungen von dem materiellen Inhalt des Urbildes hindern dann nicht, daß mit den grammatischen Formen ein Hauch von seinem Geiste auf die Übersetzung überzugehen scheint.

Zu alle diesem kommt nun freilich dort, wo es sich um Poesie im engeren Sinne, d. h. um gebundene Rede, handelt, noch das Metrum, der Rhythmus und Reim: Formen, die sich der sonstigen Genauigkeit im Übertragen — das ist nicht zu leugnen — vielfach in den Weg stellen. In dieser Hinsicht bedarf also der Übersetzer sogar einer größeren formellen Gewandtheit als der Originaldichter selbst. Er muß ja dieselben ihm im Original gegebenen Gedanken, die nicht seine eigenen sind, in einer bestimmten Anzahl von Silben unterbringen und gerade für sie an vorher bestimmten Stellen den männlichen oder weiblichen Reim finden, während der Originaldichter gewissermaßen carte blanche hat. Denn wenn wir ihm überhaupt die Erfindungskraft zutrauen, diese Gedanken gehabt zu haben, so wird er doch wohl auch die Fähigkeit besitzen, diese Gedanken inmitten seines Werkes um des Rhythmus und Reimes willen etwas zu modifizieren, sie in etwas mehr oder weniger Worten auszusprechen. Der Geist des Ganzen wird dadurch nicht gefährdet, da es eben des Dichters eigener Geist ist, und alle diese Verkürzungen und Verlängerungen nicht durch bewußtes Recken oder Zusammendrängen entstehen, aber wohl an dem fertigen Werke ihrerseits den Maßstab bilden, nach welchem der Übersetzer sich zu richten hat. — Indes diese Schwierigkeiten stehen in keinem Verhältnis zu den großen Vorteilen, die Rhythmus und Reim dem Übersetzer gewähren, wenn er sie genau nachahmt.

Gewiß benötigt es keiner beſonderen Demonſtration, daß Poeſieen, die einigen Wert beſitzen, alſo der Verdeutſchung würdig ſind, ihr Metrum nicht dem Zufall oder willkürlichem Belieben verdanken, vielmehr die Wahl der Strophe, Art und Stellung des Reimes mit zur dichteriſchen Konzeption gehören. Inhalt und Form ſollen ja in der Dichtung gleichzeitig und zur innigſten Einheit verſchmolzen wirken; ſomit läßt ſich hier die Auswahl des zum Inhalt paſſenden Metrums dem gegenüberſtellen, was man in der Muſik die Harmonie nennt, d. h. der wohlgefälligen Übereinſtimmung gleichzeitiger Gehörseindrücke. Wir beſitzen hierüber ein ausdrückliches Zeugnis: Schiller wird in der Zeit vor dem poetiſchen Schaffen — wie er ſagt — von einer eigentümlichen muſikaliſchen Stimmung ergriffen; es wogen leiſe Melodieen in ihm. Das iſt der geheimnisvolle Vorgang der Kopulation, wo der Gedanke nach Geſtaltung ringt und ſich ſeinen Rhythmus ſucht; faſt möchte man es äſthetiſche Halluzinationen des Dichters nennen.

Wie charakteriſtiſch iſt nicht für gewiſſe Dichtungen die Form des Sonetts! Man erkennt leicht, daß in dieſem knappen Rahmen, der durch das dichte Geflecht der Reime noch beſonders feſt zuſammengeſchnürt wird, auch nur ein enger Inhalt Platz findet. Nicht gewaltige Menſchenſchickſale beſingen wir in dieſen 154 abgezählten Silben; nicht nach den großen Zielen, welche der Ernſt des Lebens uns aufdrängt, ſtreben wir in dieſem künſtlich geſchlungenen Reigen; nein,

Nach einem ſelbſtgeſteckten Ziel
Mit holdem Irren hinzuſchweifen

iſt das Sonett geeignet, wobei die melodiſchen Rhythmen und das ſonore Klingen des Reimes uns noch den Reiz des

Schweren zugleich mit dem Triumphe, es ſpielend überwunden zu haben, mitfühlen laſſen. Und derſelbe Dichter, der zuerſt das Sonett mit ſolcher Meiſterſchaft handhabte — Dante —, entwickelte auch als der erſte eine Strophe von entgegengeſetztem Charakter: die Terzine. Die einfache, aber unabläſſig fortgehende Reimverkettung ihrer langen Verſe geſtattet keinen Einſchnitt, keinen Abſchluß, keine Ruhepauſe. Daher hat die Terzine etwas Ermüdendes; ſie läßt uns nicht aufatmen, und iſt doch ſo bezeichnend und trefflich gewählt zur Darſtellung des allgewaltigen, durch kein menſchliches Erholungsbedürfnis unterbrochenen Fluſſes der Zeit und der in ihr ſich vollendenden großen Geſchicke, die in Dantes einzigartigem tragiſchen Epos, genannt „Die göttliche Komödie“ —, verewigt werden. Das Sonett aber hatte er gewählt, um ſeine platoniſche Liebe zu Beatrice Fortinari, einem Mädchen, das er nur zweimal und zwar im Alter von neun Jahren geſehen hatte, auf ritterliche Weiſe in den Feierſtunden ſeines Lebens zu beſingen. Genau ebenſo künſtlich, ebenſo weit von einem Naturdrange entfernt, wie dieſe ganze Liebe, iſt auch die Strophenform, in welche ſie ſich kleidet. — In neuerer Zeit iſt die Terzine noch einmal paſſend verwandt worden: als Adelbert von Chamiſſo in „Salas y Gomez“ wiederum die rückſichtsloſe und unaufhaltſame Macht des Schickſals darſtellte, das langſam, aber unerbittlich über ein Menſchenleben dahinrollt. Zu kleinen Gedichten ſollte man die Terzinen nie gebrauchen, denn es widerſpricht ihrem Charakter, ſchon nach kurzer Zeit abgebrochen zu werden; erſt wenn ſie uns durch Hölle, Himmel und Fegefeuer geführt haben, iſt es Zeit, daß ſie uns entlaſſen,

„Puri e disposti a riveder le stelle“
(Rein und bereit zum Wiederſehn der Sterne). (Dante.)

Lange nicht so ernst ist eine dritte Strophenform, die wir auch dem Geistesfrühling der italienischen Renaissance verdanken und mit Erfolg nachgeahmt haben: die octave rime. Sie ist einer gemächlichen Erzählung günstig.

Man beobachte, wie ein guter Erzähler zu Werke geht: er verrät in keiner Weise, daß ihm daran gelegen sei, mit allem, was er vorzubringen hat, auch wirklich zu Ende zu kommen, von seinen Zuhörern nicht im Stiche gelassen zu werden. Im Gegenteil, er wird immer, und sollte er auch nur Jagdgeschichten erzählen —, den scheinbar saloppen Vortrag so einrichten, daß er mit jedem längeren Satze wohl auch zur Not abgebrochen werden könnte. So werden die Leser gespannt an seinen Lippen hängen: denn ihnen, nicht dem Erzähler kommt es jetzt darauf an, ob auf die häufigen kleinen Haltpunkte auch immer eine Fortsetzung folgt.

Dieser Kunstgriff des Erzählens liegt formell vorgebildet in der octave rime. Nach je acht Versen tritt eine Erholungspause ein; und die acht Verse einer Strophe bieten gerade Raum genug, um im kleinen zu einem vorläufigen Abschluß zu gelangen. Das auf die drei verschlungenen Reimpaare folgende letzte einfache Reimpaar ist besonders geeignet zu einer kurzen Reflexion oder zu einer Mitteilung, die sich auf die vorangegangenen sechs Verse bezieht.

Glücklich war daher der Graf Matteo Maria Bojardo zu preisen, als er im Jahre 1472 am Hofe des Fürsten Herkules I. von Este zu Ferrara in seinem großen romantischen Epos, dem „Orlando Innamorato“, die fabelhaften Abenteuer der Paladine Karls des Großen und ihrer Gegner, der Sarazenen, zu erzählen begann und zur Strophe für seine Dichtung die octave rime wählte. Sein Beispiel bestimmte zunächst

ſeinen Nachfolger Arioſto, der ein Menſchenalter ſpäter an demſelben Hofe der Fürſten von Ferrara die Thaten der vom Grafen beſungenen Helden in ſeinem „Orlando Furioso“ genau an der Stelle aufnahm und weiter fortſpann, wo Bojardo, durch den Tod abgerufen, ſeine phantaſtiſchen Erfindungen unterbrochen hatte. Später haben ſich auch Torquato Taſſo und mancher andere aus dem Chor der unſterblichen Sänger desſelben heiteren und gefälligen Versmaßes bedient. Die deutſchen Überſetzer dieſer Dichter hätten alſo mutwillig ihrer Arbeit geſchadet, wenn ſie auf die Erleichterungen verzichtet hätten, welche die Entlehnung der Strophe gewährleiſtet. Ein Beiſpiel wird dieſe Erörterungen vielleicht am überzeugendſten illuſtrieren. — In dem heroiſch-ſatiriſchen Epos „La secchia rapita“ von Aleſſandro Taſſoni aus Modena (1565—1635) das ſich durch graziöſe Leichtigkeit der Verſe auszeichnet, beginnt eine Epiſode mit folgenden Strophen (Canto VIII, 47—49):

Dormiva Endimion tra l'erbe e i fiori,
Stanco dal faticar del lungo giorno,
E mentre l'aura e'l ciel gli estivi ardori
Gli gian temprando, e amoreggiando intorno;
Quivi discesi i pargoletti Amori
Gli avean discinta la faretra, e'l corno,
Ch'a chiusi lumi, e a lo splendor del viso
Fu loro di veder Cupido aviso.

Sventolando il bel crine a l'aura sciolto,
Ricadea su le guance in nembo d'oro;
V'accorrean gli Amoretti, e dal bel volto
Quinci; e quindi partian con le man loro
E de' fiori onde intorno avean raccolto
Pieno il grembo, tessean vago lavoro,
A la fronte ghirlanda, al pié gentile
E a le braccia catene, e al sen monile.

E talor pareggiando a l'amorosa
Bocca, o peonia, o anemone vermiglio
E a la pulita guancia, o giglio, o rosa;
Le peonia perdea, la rosa, e'l giglio.
Taceano il vento, e l'onda e da l'erbosa
Piaggia non si sentia mover bisbiglio:
L'aria, l'acqua, e la terra in varie forme
Parean tacendo dire, ecco Amor dorme.

In meiner Überſetzung des italieniſchen Gedichts habe ich obige Strophen folgendermaßen wiedergegeben:

Ermattet von des Tages Hitze ruht
Endymion auf blum'gem Raſenbette;
Ihm kühlt ein leiſer Wind die Mittagsglut
Und ſpielt mit ſeiner Locken zarter Kette;
Das Waldhorn raubten ihm im Übermut
Die Amoretten, tändelnd um die Wette:
Sie glaubten in dem ſchönen Hirtenknaben
Cupido ſchlafend hier entdeckt zu haben.

Ein Lufthauch ſtreicht ihm jetzt die Locken weich
Um ſeine Wange, ſäuſelnd in den Ringen;
Da wollen alle Liebesgötter gleich
Mit emſ'gen Fingern ſie in Ordnung bringen,
Und flechten Kinder ihm aus Floras Reich
Verwoben zu anmut'gen Blütenſchlingen,
Als Kranz ums Haupt, als Kette um den Fuß,
Dem zarten Buſen einen Blumengruß.

Dann brachten ſie Päonien vergleichend
An ſeinen Mund; Lilien und Nelken gar;
Päonie, Nelk' und Lilie ſchien erbleichend
Vor ſeiner Purpurlipp' und Wangenpaar.
Den Atem hielt der Wind, nur leiſe ſtreichend,
Flüſternd im Laub, und ſtill das Waſſer war;
Und ſchweigend ſagen Wald und Luft und Welle:
„Seht! Amor ſchläft ſo ſüß an dieſer Stelle!“ . . . .

Hier zeigt ein genauer Vergleich deutlich, daß alles, was etwa an der Überſetzung gelungen, nur dem engen Anſchluß an die Eigentümlichkeiten im Satzbau und Versmaß des Originals, kurz, dem Beibehalten ſeines zeitlichen Faktors zuzuſchreiben iſt.

Noch viel günſtiger geſtalten ſich die Bedingungen für den deutſchen Interpreten, wenn es ſich um Übertragungen aus ſolchen Sprachen handelt, deren Poeſie, wie die unſere, einen feſten Rhythmus verlangt. Im Italieniſchen und den übrigen romaniſchen Sprachen werden nur die Silben gezählt, und zwei oder drei von ihnen, deren Stelle innerhalb gewiſſer Grenzen ſchwankt, erhalten in jedem Verſe den Hauptton. Das Übrige wird wie Proſa geſprochen. Im Engliſchen, Ruſſiſchen, Polniſchen und einigen anderen Sprachen aber, wo, ebenſo wie im Deutſchen, die Verſe aus Jamben, Trochäen, Daktylen ꝛc. beſtehen, giebt es erſt einen wirklichen Rhythmus, indem nur die antiken ſog. „Längen“ und „Kürzen“ (die arsis und thesis) jetzt durch betonte und unbetonte Silben erſetzt werden. Die nähere Verwandtſchaft, in welcher ſomit die Dichtung dieſer Sprachen zu einander ſteht, geſtattet es, eine viel detailliertere Zeiteinteilung und ſpeziellere Klangfarbe, gewiſſermaßen das kryſtalliniſche Gefüge des Verſes aus dem Original in die Überſetzung herüberzunehmen. Das kommt zumal bei den Werken zur Geltung, wo die Kunſt des Erzählens, die planmäßige Gruppierung der Thatſachen und geſchmackvolle Anordnung ſich nicht entfalten kann: in der Lyrik. Im Epos wird in der Regel das einmal feſtgeſetzte Versmaß bis zu Ende durchgeführt; und nur gelegentliche lyriſche Intermezzi werden — etwa wie in Klopſtocks „Meſſias“ die Geſänge der Engel — durch ein apartes Metrum hervor-

gehoben; während die kürzeren Schöpfungen der Gefühls- und Reflexionspoesie dazu auffordern, die individuelle Gemütslage, aus welcher heraus jede entstanden ist, ja den Wechsel der Stimmung in dem einzelnen Gedicht in immer neuen Kombinationen von Rhythmus, Verslänge, Reimstellung und strophischer Gliederung charakteristisch auszuprägen. Klassische Muster dafür bietet die feine Art, in der Goethe und Schiller verstanden, das Schwellen und Nachlassen der seelischen Spannung mit Variationen des Metrums zu begleiten; z. B. in „Der Gott und die Bajadere", in „Der Zauberlehrling", in „Das Siegesfest". — Vergessen wir hierbei nicht den Refrain, der für die ganze Strophe dasselbe bedeutet, wie für den Vers der Reim: ein Echo; und ziehen wir in Betracht, wie die Lyrik durch Permutation so vieler variabler Elemente und durch die Fülle von lautlichen Mitteln, über die sie gebietet, sich immer mehr der Kunst zu nähern vermag, von der ihr Name herrührt, nämlich der Musik; — so müßten wir doch den Übersetzer für thöricht halten, der das alles, was der Originaldichter so gut für ihn besorgt und vorgearbeitet hat, verschmähen und für die Seufzer eines fremden Herzens von sich aus neue Melodieen komponieren wollte.

Nun wird wohl mancher — denken wir uns — ganz gerne zugeben, daß solche Formen, wie Rhythmus, Reim ꝛc., sich ohne Schwierigkeit dem Original nachahmen lassen; jedoch den Wert dieses primitiven Zubehörs der Kunst bestreiten, welches vielleicht die ästhetischen Bedürfnisse eines Naturmenschen befriedigen möge, aber schwerlich für uns den Eindruck der schöpferischen Leistung eines Genius merklich verstärke. Wenig — wird man einwenden — ist den geisterfüllten Klängen eines schönen Gedichts abgelauscht, wenn man das aus ihm

entlehnt und der Überſetzung einverleibt, was ſich auch auf die Fenſterſcheibe trommeln läßt. — Einem ſolchen Vorwurf gegenüber, der uns rechtzeitig daran erinnert, wie ſehr im Vergleich zum lebendigen Genuß der Schönheit jede Analyſe in äſthetiſchen Dingen als Profanation empfunden wird, wiſſen wir keine andere Entgegnung, als den Verſuch, nun noch einen Schritt weiter zu gehen und durch Entwickelung einiger theoretiſcher Betrachtungen der Analyſe eine Syntheſe an die Seite zu ſtellen, die ihr hoffentlich zur Ergänzung und Stütze dienen ſoll.

Was iſt ſchön?

III.

Jede Erſcheinung in der Natur, jedes Weſen, das ſie hervorbringt, ſowie jede Leiſtung der Kunſt ſcheint durch das Zuſammenwirken von drei ineinander verſchlungenen Gewalten oder Mächten entſtanden zu ſein. An jedem ſtellen ſich erſtens dar: die allgemeinen, notwendigen Geſetze, die, gleichgiltig gegen den Inhalt, den das Einzelne ihnen unterbreitet, mit derſelben Unbedingtheit über alle Wirklichkeit herrſchen. Zweitens: eben jener Inhalt der Wirklichkeit ſelbſt, ſeine Stoffe und Kräfte, die nicht aus Vernunftgründen oder Geſetzen des Denkens notwendig, jedoch thatſächlich vorhanden und zugleich der Geltung jener allgemeinen Geſetze unterthan ſind. Allein die Vernunft des Menſchen wird ſich bei den Erſcheinungen nicht eher beruhigen, als bis ſie drittens auch einen Plan an ihnen durchleuchten ſieht, der den Sinn und Zweck angiebt, zu dem ſie berufen ſind; offenbar können indes die einzelnen Weſen in aller lebendigen Wirklichkeit der phyſiſchen und ſittlichen Welt ihrem Zwecke bald mehr, bald weniger ge-

nügen, da jedes Material, das sie bietet, neben den Seiten, mit denen es den Zweck fördert, auch solche hat, die ihm widerstreben und sich zum Sinn des Ganzen spröde verhalten. Dort nun, wo die Stoffe und Kräfte der Wirklichkeit, ihre eigenwillige Härte und Sprödigkeit dem Zwecke gegenüber aufgebend, den Intentionen, die das Ganze beleben, mit größerer Bereitschaft sich unterwerfen, als der Zwang des allgemeinen Gesetzes erheischt, — nennen wir die Erscheinung schön.

Die Befriedigung, die uns ein vollendetes Kunstwerk gewährt, besteht darin, daß wir in ihm die Harmonie dieser drei Gewalten anschauen, die sich an keinem einzelnen Erzeugnis der Natur gedankenmäßig nachweisen läßt; die dem sittlichen Streben leider immer unerreichbar bleibt, und die nur für das Weltganze von dem gläubigen Gemüt vorausgesetzt, ja postuliert wird. Erst wenn in dem Einzelnen die Stoffe und Kräfte dem ordnenden Gedanken gefügig entgegenkommen, und die unerschütterliche Geltung allgemeiner Gesetze an seine Zugehörigkeit zu dem alles umfassenden Ganzen erinnert, wird es ein Weltbild im kleinen, ein Stück jenes großen Weltlaufs darstellen, an dem es eben durch jene Kongruenz teil hat.

Hier, wo nicht von allem Schönen überhaupt, sondern nur von demjenigen, das die Poesie darstellt, die Rede ist, entsagen wir der Aufgabe, das Walten jener drei Mächte und die verschiedenen Grade ihrer Bethätigung durch das ganze Reich der Künste zu verfolgen. Und in weiterer Beschränkung unseres Themas, — absehend von dem Inhalte, den schöne Erfindung und die den Dichtungen zu Grunde liegenden Weltanschauungen geben, — wollen wir nur auf

die äſthetiſche Bedeutung des Rhythmus zuſammen mit dem Reime und dem Satzgefüge hinweiſen.

Nun iſt der von der Wirklichkeit gebotene Stoff, aus dem Gedichte gemacht ſind, natürlich die Sprache mit ihren Worten. Ihn findet der Schriftſteller vor, ergreift und handhabt ihn mit Überlegung und Abſicht und führt ihn mit mehr oder weniger Geſchick dem Ziele entgegen, das ſeinem Geiſte vorſchwebt. Wie den Organismus eine Seele belebt und jedem ſeiner Teile die Bedeutung aufprägt, die er im Zuſammenhang des Ganzen hat, ſo belebt den Stoff der Sprache der einheitliche Sinn, den der Dichter ihm einhaucht. Damit aber ſeine kleine Schöpfung in ihrer abgeſchloſſenen Einheit uns nicht die Abhängigkeit vergeſſen laſſe, in der alles Geſchaffene von den großen allgemeinen Mächten des Weltlaufs ſich befindet, mahnt uns drittens der Rhythmus mit ſeinen abgemeſſenen Taktſchlägen daran, daß alles von der Zeit umfangen und ihrem Geſetze unterthan iſt, in ihr kommt und geht, hervorgerufen und dahingerafft wird. Es erinnern uns die Abſchnitte des Rhythmus, daß nichts ſich aus dem Verbande des Weltganzen losreißen kann, und die Mächte des Schickſals — teilnahmlos gegen das Einzelne — nicht über dieſen Punkt allein, ſondern ebenſo noch über unzähliges andere herrſchen; ſie werden zu dem unſichtbaren Faden, an welchem die Fragmente des Weltlaufs — in einzelnen Dichtungen geſpiegelt — aufgereiht ſind und zuſammengehalten werden. Selbſt der Tumult der Leidenſchaften, der in den Verſen tobt, hat ſeinen Zügel an dem Metrum. — Freilich iſt die Poeſie in der Wahl ihrer Stoffe nicht beſchränkt. Sie braucht nicht immer bloß beſcheidene Bruchſtücke des Mikrokosmus herauszugreifen; ſie kann auch die großartigſten,

weltumfassendsten Gedanken wie in einen Brennpunkt zu konzentrieren und zu gestalten versuchen. Bedarf es dann noch — wird man einwenden — der fortgesetzten Erinnerung an den Zusammenhang des Weltganzen, wenn sein Zentrum selbst zum Gegenstand der Dichtung wird? Und widerspricht es nicht der Höhe eines solchen Zieles, wenn die Poesie das Joch des Schicksals sichtbarlich trägt, das doch nur für das Einzelne, aber nicht für die Harmonie des Alls ein blindes Schicksal sein soll? Ganz richtig. Und gerade dies sind die seltenen Fälle, wo die Dichtung um der Erhabenheit ihres Objektes willen auch die Bande des Rhythmus und Reimes abstreifen darf. Ein Beispiel bietet die bekannte Partie aus Goethes Drama „Prometheus“:

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöh'n;
. . . . . .

Wie hätte wohl die sich aufbäumende Wut und Empörung gegen die Gewalt des von auswärts kommenden Geschickes eine kräftigere sprachliche Verkörperung finden können, als in diesen völlig fesselosen Versen?

Etwas Analoges läßt sich an der Musik beobachten. Die ernste Kirchenmusik, welche nicht an Einzelheiten aus dem irdisch frivolen Treiben erinnern, sondern unsere Gedanken an das Unvergängliche begleiten soll, läßt den Rhythmus wenig hervortreten und entbehrt, wie ältere Choräle zeigen, oft ganz der Takteinteilung. Dahingegen hat die Tanzmusik, von der nivellierenden Gemeinheit sinnlichen Taumels inspiriert, die

ſtärkſten Taktſchläge nötig: Taktſchläge, die nicht bloß geſpielt, ſondern auch getrampelt werden.

Der Rhythmus, den alſo Muſik und Dichtkunſt gemeinſam beſitzen, beſteht, ſeiner weiteſten Bedeutung nach, in der Wiederkehr eines mannigfaltigen; bei der Muſik in der nach beſtimmten Zeiträumen erfolgenden Wiederkehr des guten Taktteils; bei der Poeſie in einer Wiederholung des Wechſels von Silben, die von den antiken Völkern als lang und kurz von den indiſchen Metrikern als hoch und tief, von uns als betont und unbetont unterſchieden werden. So wird er einem, nach leicht zu entdeckenden Geſetzen — wiederkehrenden ſanften Reize, einen leiſen Streichen, ſinnlich vergleichbar; oder, wenn der Kontraſt der wechſelnden Empfindungen groß iſt, — nicht unähnlich einem Kitzel, der ja auch ſeinerſeits wiederum phyſiſch eine ſtoßweiſe, alſo rhythmiſche Reſpirationsbewegung verurſacht.

Kommen zu dieſen kurzen Einſchnitten des Rhythmus die längeren hinzu, welche der Reim kennzeichnet, ſo hat auch hier unſer Ohr die Regel, nach der ſeine Wiederkehr erwartet wird, bald gefunden und fühlt ſo in jedem rechtzeitig eintreffenden Reime eine kleine Hoffnung in Erfüllung gehen. Daher iſt es erklärlich, wie eine Sentenz — mag ſie in Proſa noch ſo treffend formuliert ſein, doch noch ſchärfer, noch überzeugender wirkt, ja ſogar bewieſen zu ſein ſcheint, ſobald wir ſie in Rhythmus und Reim gebracht haben. Es hat ſich dann eben der ſelbſtändige Stoff der Worte ſowohl nach der einen Seite zum Ausdruck des Gedankens fähig gezeigt, als auch zugleich zuvorkommend ſich den Geſetzen des ewigen Fluſſes der Zeit und der in ihrem Kreislauf ſich vollziehenden Wiederkehr der Dinge willig gefügt, welche durch Rhythmus und Reim

repräsentiert sind. Bei diesem angenehmen Scheine der Unwiderlegbarkeit ist es kein Wunder, wenn im weiten Dichterwalde so viel Ungereimtes gereimt wird.

Übrigens läßt sich hiernach die poetische Gewalt des Metrums als Wahlprinzip verwerten, um zu den mannigfachen schon vorhandenen Gedichtsammlungen eine ganz neue Gattung hinzuzufügen, bei welcher für die Aufnahme einzig die hinreißende, sozusagen musikalische Kraft des Rhythmus maßgebend wäre, nicht aber die Dichtungsart, der Gedankengehalt oder die besungenen Gegenstände. In einer solchen bisher noch nicht dagewesenen Anthologie würden einige Lieder von Eichendorff einen ehrenvollen Platz einnehmen; eine der ersten Stellen gebührte darin wohl Goethes „Nachtgesang“:

„O gieb vom weichen Pfühle träumend ein halb Gehör ....“

und an manchen Werken des kürzlich verstorbenen Dichters Andreas Ascharin, besonders an den Übertragungen aus Puschkin und Lermontow, doch auch an einzelnen seiner „Nordischen Klänge“ *) sieht man, wie sich die elektrisierende Kraft des rhythmischen Schwunges aus dem Original in die Übersetzung verpflanzen läßt; doch sind wir begreiflicherweise hier weit davon entfernt, Anleitungen zu geben, wie man es anstellt, den Versen diese Eigenschaft mitzuteilen .... Hieße das nicht dem Prosaiker Dichterblut injizieren wollen! Um aber experimentell zu zeigen, wie wichtige Bestandteile aus dem Original in die Übersetzung übergehen, wenn man die zeitlichen Momente: Satzbau, Reim und Rhythmus entlehnt, kann man eine eigentümliche Probe machen. Man kann eine dichterische Strophe spalten in ihre Form und ihren Inhalt; und dann kann man die Form allein nehmen und

*) Riga, Jonck u. Poliewsky, 1894.

ſie mit einem total anderen, ihr inadäquaten Inhalt füllen; und wird frappiert ſein, wie ſehr doch noch der ſo erzeugte Wechſelbalg von einer Strophe an ſein Urbild erinnert. Dieſes Mittels bedient ſich die niedere Komik, um wirkſame Parodieen oder Traveſtieen bekannter Dichtungen zu fabrizieren. Man hat z. B. den Vers, der dem König Ludwig I. von Bayern zugeſchrieben wird: „Wenn der Mut in der Bruſt ſeine Spannkraft übt“ in mehreren Variationen parodiert: „Wenn der Mops mit der Wurſt über'n Spucknapf ſpringt, — Und der Storch in der Luft einen Froſch verſchlingt“ ꝛc. . .

Hier korreſpondieren oben und unten faſt alle grammatiſchen Kategorieen in Hinſicht der Reihenfolge und des metriſchen Wertes.

Im Gegenſatze zu dem Einklang der drei Gewalten, den die Werke des echten Dichters zur Anſchauung bringen, fühlt man an den Verſen des unbeholfenen Reimſchmiedes die Reibungen, welche die Sprache, vermöge der relativen Selbſtändigkeit ihres Stoffes, verurſacht, indem ſie ſich den Forderungen der beiden anderen Mächte nicht anbequemen will. Das Material hat ſich dann unbildſam gezeigt und war unfähig, zweien Herren gleichzeitig zu dienen: unreine Reime beleidigen das Ohr, weil ſie an das, was zum richtigen Reim fehlt und was unſer „drittes Ohr“ ſtillſchweigend ergänzt, erinnern; der Rhythmus wird holperig, wie der Pfad der Verbannung, weil er nicht mit der gewohnten Accentuierung der Worte unſerer Sprache zuſammentrifft; entbehrliche Füllwörter machen den Gang der Verſe ſchleppend und die natürliche Wortfolge wird bis zur Unverſtändlichkeit durcheinander geworfen. Als Probe für dieſe Art Überſetzungspoeſie ſei das Werk eines Mannes angeführt, bei deſſen berühmtem

Namen man wohl nicht ahnt, daß er auch gelegentlich als abschreckendes Beispiel dienen kann: Wilhelm von Humboldts Übersetzung des „Agamemnon" von Äschylos. Wir greifen — da alles darin ziemlich gleichwertig ist — von ungefähr die Strophe heraus, in der Klytämnestra auf die Vorwürfe des Chores wegen Ermordung ihres Gatten antwortet (Vers 1509 fl.):

Nicht mög' ob dem Kind, das, ein Sprößling an ihm
Mir erwuchs, viel, Iphigeneia, umweint,
Da Verdientes er that, da Verdientes er litt,
Mehr brüsten er laut sich im Hades mit Ruhm
Mit dem tilgenden Schwert
Abbüßend, was selbst er begonnen.

Was hätten wohl die Athener für Gesichter gemacht, wenn ihr Äschylos ihnen ein ebenso schönes Griechisch geboten hätte, wie das Deutsch, welches Humboldt uns zumutet?

Obschon die Unterwerfung der Sprache und des Gedankens unter die Herrschaft der Metrik verlangt wurde, so ist dabei doch natürlich nicht an einen blinden, ausnahmslosen Gehorsam zu denken, noch an Gesetze, die sich an dem Sprachstoff mit der Unfehlbarkeit eines Mechanismus durchsetzen. Solches würde vielmehr unsere Theorie ebensowenig befriedigen, wie unser unmittelbares ästhetisches Empfinden. Denn wie die Dissonanzen im polyphonischen Gesange die Durchführung des musikalischen Gedankens nicht hindern, sondern eher in einer noch anziehenderen Weise hervortreten lassen, so gehört überhaupt der zeitweilige Zwiespalt zwischen den natürlichen Kräften der Dinge und den ewigen allgemeinen Gesetzen mit zu dem Weltbilde, das die Poesie entwerfen, in ihren Formen abspiegeln soll; wenn nur der Konflikt nicht zur Unordnung und der allendliche Ausgleich der Mächte vereitelt wird.

Nicht kampfloſe Unterjochung der Sprache unter das Versmaß, nicht das ruhende Facit einer irgendwie hergeſtellten Regelmäßigkeit erfreut uns an der Poeſie. Sie ſoll uns ſowohl Spuren des geleiſteten Widerſtandes, als der erlebten Schickſale zeigen; und das Gleichgewicht der Gewalten, das die Äſthetik verlangt, iſt — um in der Sprache der Phyſik zu reden — kein ſtabiles, ſondern ein labiles: ein Gleichgewicht, das immer von neuem hergeſtellt werden muß und uns die glücklich überwundene Gefahr des Ungleichgewichts, ſowie die Kraft, der dies gelungen, — mitfühlen läßt. Daher die Fülle verſchiedener Metra, ein- und mehrſilbiger Reime, der Wechſel akatalektiſcher und katalektiſcher Verſe, die alle, der Monotonie des Geſetzes wehrend, uns beſtändig vergegenwärtigen, wie mannigfaltige Verknüpfungsweiſen doch wieder zur Einheit führen.

In den erſten Anfängen der Poeſie wird überall der einzelne Vers, reſp. das Verspaar die natürliche Begrenzung für den Satz oder Gedanken abgegeben haben, was in der altindiſchen Dichtung durch die Menge der eingeſchobenen Lückenbüßer: unnützen Vokative und Partikel, bisweilen naiv hervortritt. Ebenſo werden in der Entwickelung der Dichtkunſt die Versfüße urſprünglich in den Rahmen der einzelnen Worte gehören (Diäreſis); d. h. man erfand ſie, weil man Worte hatte, die nach ihrer Betonung oder Silbenlänge den Daktylus, Amphibrachys, Anapäſt, Trochäus und Jambus darſtellten. Bald aber fühlte man, daß es dem rückſichtsloſen Geſetze der Zeit eine zu unbedingte Herrſchaft einräumen hieße, wenn ſich die organiſchen Abſchnitte der Rede immer den toten des Metrums anſchmiegten, die Freiheit der Regelmäßigkeit zum Opfer fiel. Da zeigte ſich dann die verhältnismäßige Un-

abhängigkeit des ſprachlichen Gedankens, des geiſtigen Atemzuges darin, daß er ſich zuweilen über eine längere Reihe von Verſen erſtreckte und dann wieder mitten in einem von ihnen abbrach (Inziſion); das Wort mußte oft in ſeiner natürlichen Lebendigkeit die Grenze, die der Versfuß zog, überſpringen (Cäſur); oft — unvermögend, zu ihr zu gelangen — früher ſtehen bleiben, um erſt mit dem Anlauf eines folgenden Wortes ſie zu erreichen. Machen auch im allgemeinen die Verſe den leichteſten und anmutigſten Eindruck, in welchen der Sprache in Bezug auf die Wortfolge kein Zwang angethan worden, ſo kann es doch mitunter vorkommen, daß eine Abweichung von der Wortſtellung, welche die pedeſtriſche Rede verlangt, das poetiſche Pathos noch erhöht. Als ein Beiſpiel dafür braucht man nur die oben zitierte Stelle aus Goethes „Prometheus“ zu leſen.

„Der Schein ſoll nicht die Wirklichkeit erreichen“, und der ungemeine Gehalt der Poeſie ſoll nicht in der durch ſo viel Gemeines entweihten Tracht grober Natürlichkeit einhergehen. Das meint Platen, wenn er (in der „Verhängnisvollen Gabel“) höhnend von Kotzebue ſagt:

„Zwar ſchrieb er Verſe ſelten nur; doch kann euch das nicht ſtören;
Ihr ſeid ja Menſchen, wollt ihr denn der Götter Rede hören?“

Unſere bisherigen Erörterungen haben ſchon hin und wieder angedeutet, welcher Art die vom Rhythmus und Reim angeregten pſychiſchen Vorgänge ſind. Wie an den räumlichen Gebilden die Symmetrie, ſo gehören in der Welt des Gehörs Rhythmus und Harmonie zu den äſthetiſchen Elementarverhältniſſen, die weder beſtimmte Ereigniſſe aus der Wirk-

lichkeit abzubilden, noch namentlich zu nennende Gefühle nach ihrer empiriſchen Veranlaſſung darzuſtellen vermögen, ſondern uns um deswillen gefallen, was wir in ſie legen; um der Gedanken und Gefühle willen, die ſie in uns anklingen laſſen. Es werden die abſtrakten Formen des Rhythmus, — dem Inhalt und Satzgefüge innig angepaßt, — im Fortſchritt der Gedanken wie ein leiſe begleitender Baß, eine Gemütsſtimmung bald feſthalten, bald wechſeln laſſen und — obſchon ſelbſt ohne beſtimmten Inhalt, — darum doch nicht inhaltsleer ſein. Denn die Gefühle, die ſie erwecken, ſind zwar ſehr verſchieden, aber doch nicht beliebig. Sie erinnern uns an Eilen und Raſten, an Suchen und Fliehen, an das Zuſammenprallen bewegter Kräfte und ſanfte Übergänge im Ausgleich der Gegenſätze, an geradliniges Verfolgen des Zieles, an ſpielendes Abſchweifen und Rückkehr zum Ausgangspunkte; überhaupt an das Glück, daß es im Weltganzen eine Mannigfaltigkeit und in ihr eine Ordnung giebt, nach der man ſich zurechtfindet. Hier die Federkraft der Energie, dort Gleichgewicht der Spannung, dort holde Hinfälligkeit gemahnen uns an Zuſtände unſeres Innern, die dieſen Eindrücken dynamiſch verwandt ſind. So werden die Elementargefühle, weit entfernt, minderwertige Formen des ſchönen Empfindens zu ſein, zu dem notwendigen Hintergrunde, auf dem ſich die komplexen äſthetiſchen Gebilde höherer Ordnung erheben. Denn gerade dieſe intenſiven Zuſtände der Spannung, des Gleichgewichts und der Erſchlaffung, welche die Laute und Rhythmen uns vorführen, ſind uns ja zugleich als Muskelgefühle unſeres Körpers und Zuſtände unſerer Seele wohlbekannt. Wir haben ſie aber nur als Begleiter wirklicher Erlebniſſe, nicht in abstracto durchgemacht, und werden jetzt

an alle dieſe Vorgänge, — doch nicht in ihrer Bruttogeſtalt mit den oft unwillkommenen konkreten Zuthaten, — ſondern nur ſo gemahnt, wie ſie, von der Wirklichkeit gelöſt, im Gemüte nachzittern. —

Alſo Rückerinnerungen an durchlebte Gefühle ohne präziſe Vorſtellungen werden wachgerufen. Es kann daher wohl kommen, daß dieſelbe Muſik, gleichzeitig von zwei Perſonen gehört, ein Echo entgegengeſetzter Stimmungen in ihnen erweckt. Ihre Rhythmen und Modulationen mögen in der einen Seele an früher durchgemachte Zeiten der Trauer, in der andern an einſtige Wonne in geheimnisvoller Weiſe anklingen: immerhin ein ſicheres Zeichen, daß auch zwiſchen Trauer und Wonne eine gewiſſe formelle Übereinſtimmung ſtattfinden mag.

Eine Idealiſierung des Lebens muß man daher das Verfahren der Muſik nennen, wenn ſie uns die Alltäglichkeit vergeſſen und in reizender Verſchlingung und ewigem Wechſel namenloſe Gefühle in uns wogen läßt. Während aber die Mittel, welche ſie dazu benutzt, weit reicher ſind, als alles, was Versmaß, Reim und grammatiſche Figuren zuſtande bringen, hat wiederum die Poeſie den Vorzug, ihre Wirkung dadurch zu verſtärken, daß dieſe Gefühle nicht ganz namenlos bleiben, ſondern zu dem gedankenmäßigen Inhalt gerade ihrer Worte ſtimmen. Wir wiſſen jetzt, woran wir durch die melodiſchen Rhythmen im Gemüte dunkel gemahnt wurden: nicht an ein hausbackenes Erlebnis von geſtern oder vorgeſtern; nein! an dieſelben Dinge, von welchen zugleich die Rede des Dichters mit ihren Bildern an ſich ſchon Schönes und Erhebendes ſagt. So berühren ſich die Raumwelt und das Gebiet der Zeit. Doch erſt wenn in vollkommener Harmonie

ein edler und tiefer Gehalt in schönen Formen fließt, verleiht er unserer Seele den Schwung, der sie durch alle Himmel des Entzückens trägt. — Um zu beantworten, welcher ästhetische Verschmelzungsprozeß hier gemeint, und welche Verse etwa so Großes bewirken, führen wir zum Schluß — Lehre und Beispiel vereinigend — Schillers Worte an:

Wie einst mit flehendem Verlangen
Pygmalion den Stein umschloß,
Bis in des Marmors kalte Wangen
Empfindung glühend sich ergoß,
So schlang ich mich mit Liebesarmen
Um die Natur, mit Jugendlust,
Bis sie zu atmen, zu erwarmen
Begann an meiner Dichterbrust,
. . . . . .

X.

Neuere Lyrik in baltiſchen Landen.

Gedichte von Chriſtoph Mickwitz. Reval, Verlag von Franz Kluge. Leipzig, Rud. Hartmann. 1892. 343 Seiten.

Schon ſeit einiger Zeit ſcheint in immer weiteren Kreiſen ſich die Überzeugung Bahn zu brechen, daß heutzutage Deutſchland nicht gerade Grund hat, auf ſeine Lyrik ſtolz zu ſein, und daß überhaupt ſeine Dichtung keine Anſtalten macht, einen Gipfelpunkt zu erreichen, ſondern nur in der glatten Ebene zwiſchen oft geſehenen Dekorationsſtücken ein beſcheidenes, ja kümmerliches Daſein friſtet. Die Halbgebildeten freilich, die nicht wiſſen, daß es ſchon gute Gedichte giebt und in welchen Büchern ſie ſtehen, denen die Neuheit im Datum des Druckes auch Neuheit des Stoffes verbürgt, ſie mögen noch immer, wenn ſie ſentimental werden, an der Hochflut neuer Dichtungen, die jährlich den Büchermarkt überſchwemmt, „Stimmungsvolles“, „Reizendes“ und „Köſtliches“ finden. Lange prieſen ſie die Lieder von Rudolf Baumbach wegen ihrer tauigen Friſche, ihrer Volkstümlichkeit und ihres melodiſchen Fluſſes: die leichteſte Ware kommt ja oft am erſten

auf den zeitweiligen Parnaß. So unbedeutend nun dieſe Verſe auch ſind, darf ihnen ein flotter muſikaliſcher Rhythmus nicht abgeſprochen werden, und wenn ſich nur die Tonſetzer finden, ſo können ſie leicht „auf Flügeln des Geſanges“ in die Volksmaſſen ihren Weg finden, aber „Fliegenſchnauz' und Mückenmaſ', Das ſind die Muſikanten“. — Was vor hundertundfünfzig Jahren für den deutſchen Dichter eine erfreuliche Leiſtung war: ſein liebes kleines Ach und Weh in hübſche, leichtgleitende Reimverſe zu bringen und, von der Abend- oder Morgenſonne beſtrahlt, mit einer artigen Scenerie aus der Natur zu umrahmen, das iſt jetzt, wo wir ſo viele berühmte Muſter haben, jedem Versdrechsler erreichbar: man weiß, die Lieder ſind nachgepfiffen; man weiß, wie leicht es allmählich geworden iſt, die Sprache des Herzens zu reden, ohne eins zu haben; daher läßt man ſich nicht mehr ſo bereitwillig rühren, durchblättert behutſam die neue Goldſchnittminne und ſtellt ſie, wenn es hoch kommt, mit Nachſicht beiſeite. — Andere hegen allerdings, wie es ſcheint, die Anſicht: da es weder ſchwierig noch neu ſei, hübſche Gedanken und edle Gefühle in tadelloſen Verſen zu verkünden, ſo wäre nun offenbar die Zeit gekommen, wo man in dieſen glatten Verſen widerliche Gedanken und gemeine Gefühle ausſprechen müſſe. Allein mit dieſer Geſchmacksverirrung brauchen wir uns jetzt eben glücklicherweiſe nicht zu befaſſen: die Gedichtſammlung, über welche in dieſen Zeilen Bericht erſtattet werden ſoll, iſt ein glänzendes Zeugnis dafür, daß unſere Heimat von dem Naturalismus in der Poeſie — euphemiſtiſch bisweilen „Verismus“ genannt — noch durchaus verſchont geblieben iſt.

Mickwitz hat ein geharniſchtes Sonett gegen die Naturaliſten gerichtet, das wir dem Leſer nicht vorenthalten wollen:

Die Kunſt ſoll wahr ſein, doch ſie ſei auch ſchön!
Sucht nur getroſt die Wahrheit darzuſtellen,
Doch laßt die Schönheit ihr ſich beigeſellen,
Klebt nicht in Sümpfen nur, ſtrebt nach den Höh'n!

Malt immerhin der Leidenſchaften Föhn,
Doch zeigt uns auch, wie nach dem Sturm die Wellen
In reinen Fluten an das Ufer ſchwellen
Mit ſilberhellem, ſchmeichelndem Getön.

Ihr nennt euch prahlend Wahrheitsoffenbarer
Und merkt nicht, daß der Kot, der euch umſpritzt,
Den Blick euch weder ſchärfer macht noch klarer.

Glaubt ihr, daß ihr die wahre Kunſt beſitzt,
Wenn ihr dociert, ein Haufen Schmutz ſei wahrer,
Als eine Roſe, morgentaudurchblitzt?

Überhaupt begrüßen wir unter dieſen Poeſieen mit beſonderer Freude die alten ſchönen Versmaße: Diſtichen, Terzinen und Sonette; die Zeichen, in denen Ovid, Dante und Petrarca gekämpft und geſiegt haben; ihr Klang unterbricht ſo wohlthuend die oft gehörten modernen Bänkelſängermetra, und in dieſen verhältnismäßig ſchwierigen Formen offenbart ſich auch vorzüglich die Meiſterſchaft und Anmut, mit welcher Mickwitz die Sprache handhabt. Bei einem Sohne unſerer Heimat, in der jeder mehrere Sprachen ſprechen muß und daher weniger Sorgfalt auf die Ausbildung der Mutterſprache verwenden kann, iſt es gewiß höher als bei einem anderen anzuſchlagen, daß in dem ganzen Buche Härten des Ausdrucks und ungeſchickte Wendungen, glaube ich, gar nicht vorkommen, Härten des Tonfalles äußerſt ſelten bemerkbar werden, dagegen oft eine die gewöhnlichen Produktionen weit überragende Eleganz und ein hinreißender Rhythmus die Verſe beleben. Aus jedem Abſchnitte des Buches laſſen ſich wertvolle Gedichte

nennen; z. B. unter den „Vermischten Gedichten“ die „Walpurgisnacht“, unter den Balladen besonders der „Tannhäuser“ und das schon früher weitbekannte Gedicht „Um nichts“ (die Duellfrage). Die Abschnitte „Lyrisches Intermezzo“ und „Liebesblüten“, so viel innige und sinnige Verse sie auch enthalten, mögen hier übergangen werden. Die Herren einheimischen Dichter wissen vielleicht noch nicht, mit wie wenig Zartheit und Zurückhaltung ein großer Teil der Leser die Enthüllung ihrer Herzensgeheimnisse und die kleinen Erlebnisse aus ihrem Liebesfrühling kommentiert, — weil eben zu Viele die Person des Dichters kennen —; sie würden sonst nicht jeden gelungenen Vers dieser Gattung, der ihnen als Erinnerung wertvoll sein mag, in die Druckerei schicken. Ist es aber überhaupt, kann man fragen, eine Aufgabe, welcher der zeitgenössische Lyriker, wenn er diesem Zweige der Dichtung aufzuhelfen gedenkt, sich mit besonderem Eifer zu widmen hat: zarte und innige Gefühle und Stimmungen zum Ausdruck zu bringen? Die Lyrik pflegt ja traditionell unter das Rubrum der Gefühlspoesie gestellt zu werden, und es ist nicht zu leugnen, daß es eine gewisse Art giebt, längst bekannte Empfindungen und Gemütslagen auszusprechen, die aller Hörer Herzen zwingt und von dem, der ihre Laute vernommen, nie wieder vergessen wird. Diese Art ist aber leider nur den Genies eigen, und das Rezept dazu halten sie unter sich geheim; daher hülfe es wenig, wenn der Kritiker, um die Lyrik neu zu beleben, die Dichter anfeuern wollte, sich diesem Genre zu widmen. In der Lyrik — unter welchem Namen der Kürze halber alle kleineren Gedichte inbegriffen sein mögen — wird man außerdem noch mit Glück kultivieren: die Fabel, verschiedene humoristische Species und die poetische Erzählung; doch das ist ein

langes Kapitel, zu dem uns Gunst und Gelegenheit vielleicht ein anderes Mal zurückführen. Wer jedoch in unserem Zeitalter von der Lyrik nichts weiter verlangt, als zwischen der Hast der Arbeit und der Hast des sogenannten Vergnügens, zwischen dem Maschinengeklapper des Vormittags und des Nachmittags noch ganz schnell einmal mit poetischen Gefühlen erfüllt und in poetische Stimmungen versetzt zu werden, dem ist wahrlich schwer zu raten. Kennt er Heine, so wird ihm die oft an diesem oder jenem Dichter gepriesene Gefühlswahrheit problematisch vorkommen; hat er erfahren, mit welchen Mitteln Victor Hugo und manche andere das Honorar für ihre Dichtungen zu schwindelndem Betrage heraufzuschrauben verstanden, so verhält er sich skeptisch zu den idealen Gemütsstimmungen und Gesinnungen der Poeten.

Nur noch seine eigenen Gefühle und Stimmungen unterliegen nicht dem Verdachte der Fälschung; und kann er ihnen nicht aus eigener Kraft den Zauber der Poesie verleihen, so werden ihm auch Moses und die Propheten nicht helfen. — Der Weg aber, welcher den Lyriker auch noch in unseren Tagen immer von neuem zu anziehenden und wertvollen Leistungen führen wird, und den eigentlich alle bedeutenden Dichter zu allen Zeiten gewandelt sind, er läßt sich in wenige Worte, ja in ein Wort fassen: *Gedanken* sind es, nach denen wir dürsten, die, statt der Tändelei mit den Gefühlen, in die Dichtung eingeführt werden sollen. Neue und tiefe Gedanken zu erobern und sie nicht in prosaischer Nacktheit, sondern mit dem Schleier der Dichtung umkleidet uns wiederzuschenken, war von jeher die wesentlichste Leistung des Lyrikers und Dramatikers.

Und insofern muß auch mit Dankbarkeit anerkannt werden, daß die Gedichte von Mickwitz sich vielfach zielbewußt in dieser

Richtung bewegen. Statt, wie die Lieder, Ausdrücke einfacher Empfindungen zu ſein, behandeln beſonders die Sonette, Terzinen und Diſtichen meiſt pſychologiſche, ontologiſche und andere das Leben bewegende Fragen und berechtigen dadurch wie durch die poetiſche Kraft, mit der die abſtrakten Ideen geſtaltet ſind, zu ſchöneren Hoffnungen auf die zukünftigen Leiſtungen des eſthländiſchen Dichters, als alle ſeine Liebesblüten. Statt vieler Beiſpiele ſei eins hier angeführt (S. 311):

Tödliche Kraft wohnt inne dem zündenden Funken des Witzes,
Der wie der ſengende Blitz Hohes und Niedriges trifft,
Wenn ſich die jähen Kontraſte vereinen aus feindlichen Polen
Und überraſchend der Strahl plötzlich das Fernſte erhellt.
Aber wie lebenerweckend mit friedlichem Schimmer die Sonne
Sieghaft heiter verſcheucht ſtörendes Nebelgewölk:
So nur aus mildem Gemüt, wie ein freundliches Lächeln der Seele,
Strahlt mit verklärendem Licht ſonnig der echte Humor!

Man muß ſich ſagen, daß, wer dieſes ſchreiben konnte, wer im ſtande iſt, relativ tranſcendente Gedanken ſich ſo vertraut zu machen, auch, vor wichtigere Aufgaben geſtellt, Größeres vermögen, das Senkblei des Gedankens noch tiefer hinabzulaſſen fähig ſein wird. Denn daß hierbei das gewöhnliche Hindernis eintritt, daß die poetiſche Form ihm zu große Schwierigkeiten in den Weg legt, braucht man, wie ſchon hervorgehoben, bei dieſem Dichter gar nicht zu fürchten. Vielleicht werden manche den Einwand erheben, daß zur Ver-

mittelung besonders tiefer Gedanken schon die prosaische Rede da sei und die herrlichsten Schöpfungen des klassischen Altertums auch nur ganz schlichte, nicht ungewöhnliche Gedanken enthalten. Dies beruht, denke ich, auf einer optischen Täuschung. Ohne daß wir im klassischen Altertum gelebt haben oder uns in der Imagination ganz dort hineinversetzen könnten, rückt die Überlieferung uns jene Werke nahe und stellt sie neben die Produkte der Gegenwart: wir lesen Sophokles zwischen Schiller und Shakespeare und finden dann die bei ihm ausgesprochenen Ideen alle so einfach, sehen gerade in dem beständigen Verweilen bei den ewig wiederkehrenden schlichten Grundwahrheiten des Menschenlebens eine besondere Erhabenheit, weil wir allen diesen Gedanken fast von unseren Kinderjahren an schon unzählige Male in poetischem Gewande begegnet sind. Sollen wir uns aber bereden, daß den Griechen auch schon der Gedankengehalt der sophokleischen Tragödien etwas in der Poesie oft Gehörtes und Alltägliches war? Sie werden, vermute ich, gerade über die Neuheit seiner Reflektionen gestaunt haben; darüber nämlich, daß die Erwägungen und Überlegungen, die, von manchem geahnt, so manchesmal in philosophischen Disputationen entwickelt und begründet worden waren, die also in Prosa schon einige Zeit wie Schatten unter ihnen umgingen, nun endlich, wie zur Bestätigung ihrer ewig gesicherten Gültigkeit, in begeisterten Rhythmen erklangen. In ähnlicher Weise wird mancher, wenn er aufrichtig sein will, vielleicht den Ruhm nicht begreifen, den Dante mit seinen Sonetten auf Beatrice bei der Mit- und Nachwelt erlangt hat, da in ihnen nur ganz Naheliegendes und Herkömmliches über eine chevalereske Liebe enthalten ist, so z. B. auch in einem der bekanntesten Sonette aus der „Vita nuova“:

Deh, peregrini, che pensosi andate
Forse di cosa che non v'è presente,
Venite voi di si lontana gente,
Come a la vista voi ne dimostrate? etc.

Zu deutſch:

Ihr Pilger, die ihr hier mit ernſten Schritten
Hinwandelt, denkend wohl der fernen Lieben,
Ihr ſeid, ſo ſteht's euch im Geſicht geſchrieben,
Aus fernem Lande und von fremden Sitten.
So teilnahmlos nicht hättet ihr inmitten
Der trauervollen Stadt den Gang betrieben,
Nicht trocken wär' das Auge euch geblieben,
Wär's euch bekannt, wie ſie ſo ſehr gelitten.
Verweiltet ihr, ſo wollte ich's euch klagen,
Ich weiß es, käm' die Kunde euch zu Ohren,
So ſchiedet weinend ihr aus unſern Gaſſen.
Ach, Beatricen haben wir verloren!
Und alles, was ein Menſch von ihr kann ſagen,
Das wird kein Auge jemals trocken laſſen.

Leicht vergißt man dabei, daß dem Altertum eine Auffaſſung der Liebe, wie ſie jetzt geläufig iſt, und daher auch die daraus entſpringende erotiſche Poeſie fehlten; daß neben den Troubadours der Provence Dante faſt der erſte Dichter der chriſtlichen Welt war, der ſo über die Liebe dachte und ſie ſo beſang, wie nach ihm viele Tauſend andere, und daß er den Zeitgenoſſen Unerhörtes bot, als er das zu dauernden Gedanken befeſtigte, was bisher in ſchwankender Ahnung geſchwebt hatte. — Jedenfalls läßt ſich kühnlich behaupten, daß keine wertvolle, echt humane Wahrheit zu allgemein, zu abſtrus und fernliegend ſei, um durch die Poeſie uns nahegebracht zu werden. — Auf den erſten Blick kann es z. B. Bedenken erregen, wenn jemand unternimmt, ein Stück Litteraturgeſchichte

und speziell die Entwickelung des Theaterwesens in Versen zu doziren. Vor Schillers Genius mußten diese Bedenken weichen: daß das Ziel erreichbar ist, zeigt er durch sein unvergleichliches Gedicht „An Goethe, als er den Mahomet von Voltaire auf die Bühne brachte"; hier verstummen die Zweifel an der Berechtigung der Reflexionspoesie, und wir sehen mit Staunen und Ehrfurcht, bis in welche Regionen die Dichtkunst ihre Eroberungen erstreckt. — In der Gedankenwelt also eröffnet sich für den zeitgenössischen Dichter und zumal für den baltischen, dem es doch an kritischer Schärfe in der Regel nicht fehlt, ein unbegrenztes Gebiet neuer Stoffe; und wenn Mickwitz hier seine Kräfte noch etwas mehr anspannen wollte, wenn er bei der Wahl der Themata sich Ideenkreisen zuwenden wollte, die unter dem gebildeten Publikum weniger landläufig sind als die meisten der bisher von ihm behandelten (z. B. S. 334: „Der Irrtum ist dem Menschen mitgegeben" oder S. 318: „Verborgen ist des Menschen inn'res Werden" oder S. 336: „In Raum und Zeit sind wir bestimmt zu leben"), so würde er sich alle Freunde der Poesie ungleich mehr verpflichten. — Was die in diesem Bande gebotenen Übersetzungen aus russischen Dichtern, aus Puschkin und Lermontow, betrifft, so glauben wir sie nicht besser empfehlen zu können als durch den Hinweis darauf, daß mehrere von ihnen bereits früher von Andreas Ascharin übersetzt worden sind, und daß dennoch die neue Übersetzung neben der mustergültigen Leistung Ascharins nicht verfällt, verblaßt, ja vielleicht sogar ihr gleichkommt.

XI.

Über die Reinlichkeit.

Die Reinlichkeit, das Streben nach Reinheit, äußert ſich als ein Zug des menſchlichen Charakters, wie die Erfahrung zeigt, in zwiefacher Form.

Hier ſteigt ein Herr eine Treppe hinunter, um in den unteren Räumlichkeiten des Gaſthauſes ein Bad zu nehmen. Die Stufen ſind hoch; die Treppe iſt ſteil; dennoch benutzt er nicht das Geländer und ſteigt lieber langſam und mit Mühe hinab, um nur nicht ſeine Hand über ein Geländer von zweifelhafter Reinheit gleiten zu laſſen, ungeachtet er doch ſicher iſt, daß ihn unten ein Reinigungsbad empfängt. Er ſcheut auch unmittelbar vor dem Bade jede Berührung mit dem Schmutz.

Die Reinlichkeit äußert ſich bei ihm in dem Streben, rein zu bleiben. Es iſt die Reinlichkeit der Katzen.

Dort auf dem Viktualienmarkt muſtert eine Dame, eine eifrige Hausfrau, die zum Verkauf ausliegenden Lebensmittel und befühlt behufs gründlicher Prüfung der Reihe nach verſchiedene Sorten Fleiſch, Käſe ꝛc. Dringend nötig wäre das

nicht; denn sie will nicht gerade viel kaufen, hat auch ihre Einkäufe eigentlich schon besorgt; doch aus Wißbegierde fragt sie noch nach einigen Preisen, und um nichts halb zu thun, betastet sie auch die betreffenden Gegenstände. Daß dabei ihre Hände nicht sauber bleiben können, ist ihr einigermaßen gleichgültig; später zu Hause — weiß sie genau — werden die Hände gewaschen werden; und wie gründlich es geschehen wird, daran denkt sie mit Freude; denn ihr geht nichts über die Reinlichkeit.

Diese Reinlichkeit also äußert sich in dem Streben, rein zu werden. Es ist die Reinlichkeit der Waschbären.

Selbstverständlich wird jeder Mensch, der nicht ein Schmutzfink ist, beide Arten der Reinlichkeit an sich bethätigen: niemand kann es immer vermeiden, unrein zu werden, und daher wird jeder auch gelegentlich sich säubern, also rein werden wollen. Andererseits wird niemand — er sei denn Mongole oder Feuerlandsinsulaner — durch die Aussicht künftiger Reinigung gegen jede Art und jeden Grad der Beschmutzung seiner Person gleichgültig werden.

Dennoch ist zwischen den beiden Neigungen ein großer Unterschied. Denn da dem einen der Schmutz als solcher, die Berührung mit dem Unreinen verhaßt ist, so will er es am liebsten gar nicht dazu kommen lassen, daß eine Reinigung erforderlich werde. Er sieht die Reinigung als einen Aufenthalt in seiner produktiven Thätigkeit, als ein notwendiges Übel an, dem er durch aufmerksames Vermeiden des Unreinen vorzubeugen sucht. So kommt es z. B., daß manches an der Heiligkeit der Scheuerfeste und periodischen Dielenüberschwemmungen dem einfältigen Hausvater rätselhaft bleibt.

Der oder die andere dagegen tröstet sich zunächst leicht über den augenblicklichen Schmutz, da die Gelegenheit zur Reinigung ja kommen werde. Schließlich wird jedoch diese Reinigung etwas, wonach man sich um ihrer selbst willen sehnt, eine angenehme Pflicht, ja sogar ein Genuß von absolutem Wert; und, weit davon entfernt, sie für eine lästige Unterbrechung positiver Leistungen zu halten, bestimmt der Mensch im voraus für die Reinigung des Körpers und Hauses — wie für ein Freudenfest — bestimmte Zeiten, ganz ohne Rücksicht darauf, ob Schmutz vorhanden, also überhaupt eine Reinigung möglich ist. Denn wir müssen im Auge behalten, daß „Reinheit", ebenso wie Freiheit, ein negativer Begriff ist. Reinigen heißt: machen, daß Schmutz nicht mehr da sei. Also wo der Schmutz fehlt, ist es widersinnig, von Reinigung zu sprechen.

„Nur das Wasser nicht scheuen!" höre ich wohl sagen. Ja, das Wasser — freilich, das übt auf den menschlichen Körper noch manche heilsame Wirkung: Erfrischung, Nervenstärkung, dient aber gar nicht bloß dem Zwecke der Reinigung.

Die Fanatiker des Reinwerdens sind indessen einerseits gegen den Schmutz, wo er herankommt, äußerst tolerant, treiben jedoch andererseits mit dem Akte der Reinigung selbst eine Art Kultus. Die Reinigung, obschon etwas total Negatives, erscheint ihnen als selbständiger Lebenszweck, als etwas, das nicht häufig genug vorgenommen werden kann. Zu dieser Gattung von Menschen muß wohl auch der berühmte Justus von Liebig gehört haben, der gesagt haben soll, der Seifenverbrauch einer Nation sei ein Maßstab für die Höhe ihrer Kultur.

Im übrigen braucht man nach den Typen für die eine und andere Reinlichkeit nicht lange zu suchen: wohl jedem

ſind noch jene von den Landwirten gedungenen Tagelöhnerinnen erinnerlich, welche die ihnen großmütig gereichte Miſtgabel verſchmähen und ſich zum Ausbreiten des Düngers lieber des eigenen fünfzinkigen Bajonetts bedienen. Dieſen nützlichen Arbeiterinnen genügt es, daß ſie ſich jeden Sonnabend in der Badſtube einer ſo gründlichen Reinigung unterziehen, wie ſie von den Vertretern der Intelligenz meiſt ſehr viel ſeltener vorgenommen wird.

Nützlich habe ich ſie genannt; denn das weibliche Geſchlecht, dem die Natur mehr äſthetiſchen Widerwillen und weniger phyſiſchen Ekel verliehen hat, als den Männern, repräſentiert hauptſächlich die zweite Reinlichkeitstendenz und wird dadurch befähigt, im Hauſe zum größten Teil die Arbeiten des Reinigens zu übernehmen, welche ja ſämtlich ſchmutzige Arbeiten ſind.

Dieſes Verdienſt kann nicht dankbar genug anerkannt werden und läßt ſich nur von den Menſchen erwerben, welche die unvermeidliche Berührung mit dem Schmutz nicht gar zu ſehr verabſcheuen und dem Reinwerden oder Reinmachen, das nun doch einmal nötig iſt, mit einer Art ſchwärmeriſcher Neigung nachhängen.

Muß ein Mann durchaus einmal reinigen, ſo thut er es gern — wie Herkules mit dem Augiasſtall — von weitem, ohne daß er mit dem Schmutz in Berührung kommt.

Längſt bemerke ich Unwillen im Blick der teilnehmenden Leſerin. Wozu ſoll das Auskramen dieſer unappetitlichen Dinge führen? Vermag man dem Publikum nichts Hübſcheres zu bieten? Nun ja, ich muß es zugeben: es iſt bisher ſchon ſo viel Erhabenes und Tiefſinniges, auch Äſthetiſches ausgeſprochen worden, daß mir nichts Beſſeres übrig blieb.

Ich muß — will ich auch einmal zu Worte kommen — mich an ganz naheliegende und proſaiſche Sachen halten. Darum Geduld, o freundliche Leſerin!

Die Menſchheit teilt ſich alſo, wie wir geſehen haben, in Hinſicht der Reinlichkeit in zwei Gruppen: die einen wollen hauptſächlich rein ſein und bleiben; die anderen wollen rein werden.

Dies gilt, wie vom phyſiſchen, ſo auch vom ſittlichen Gebiet, und die Parallele iſt nur zu leicht zu ziehen: die Sünde, das Unmoraliſche meiden und fliehen, gegen die Verſuchung Mauern und Schutzwehren errichten, heißt rein bleiben wollen. Das Bewußtſein, daß es leichter iſt, die Krankheit zu vermeiden als ſie zu heilen, leichter, die ſündige Neigung im Entſtehen zu unterdrücken als das begangene Unrecht wieder gut zu machen; der Zweifel ſchließlich, ob Zeit und Kraft zur Reue und Beſſerung uns noch übrig ſind, unterſtützt das Streben, rein bleiben zu wollen; während die aufrichtige Überzeugung, daß ja doch niemand ohne Sünde iſt und ſich der urſprünglichen Engelsreinheit zu rühmen vermag, den Menſchen immer wieder dem Bedürfniſſe zuführt, nicht nur künftige Schuld zu meiden, ſondern auch die ſchon auf ihm laſtende durch beſondere Vorkehrungen abzuwälzen, ſich zu reinigen.

Beide Richtungen des ſittlichen Strebens ſind unvermeidlich: wir ſollen das eine thun und das andere nicht laſſen; allein, wie Montesquieu ſagt: „Chacun a les défauts de ses vertus“; es iſt auch klar, daß der Menſch im ſittlichen Streben oft irrt; ja, in dieſen Irrwegen zeigen ſich am deutlichſten die verſchiedenen Zielpunkte der doppelten moraliſchen Neigung, und die beſten Beiſpiele dafür bietet

die Entwickelung des religiösen Lebens bei verschiedenen Völkern.

Das Streben, rein bleiben zu wollen, führt in der Religion, wenn es übertrieben wird, zur Selbstgerechtigkeit der Pharisäer, sorgt aber doch im ganzen für Zusammenhalten von Religion und Sittlichkeit, und waltet besonders kräftig in den ersten Zeiten neugegründeter Religionen und Sekten: solange der Geist des Stifters noch in der Gemeinde mächtig ist. Dagegen das Streben, rein werden zu wollen, hält wohl ein demütiges Armensünderbewußtsein am besten aufrecht; da indessen ein wirkliches „Ungeschehenmachen" des einmal Begangenen offenbar für menschliche Kräfte unmöglich ist, so löst dies Streben immer mehr die Religion von der Moral und läßt sie in Kultusformen und Lippendiensten aufgehen, was man alles zusammen als Expiationen (Entsündigungen) bezeichnen kann. Denn je unvermeidlicher die Sünde dasteht, desto geringer wird die Furcht vor der einzelnen Versündigung, desto größer die Zuversicht auf die angenehme Prozedur der nachträglichen Reinigung.

„Wie heilsam ist doch die Reue!" sagen sich solche Leute; „und man kann doch nicht bereuen, wenn man nicht vorher gesündigt hat!" Demgemäß hat ein moderner Schriftsteller (Jeannot von Grotthuß) den „Segen der Sünde" zum Thema eines Romans gemacht. Dabei vergißt man nur das Wort der Bibel, daß Gehorsam besser ist als Opfer.

Daher die Züge von Wallfahrern, die sich gelegentlich an Prügeleien ergötzen und das profane Volk bestehlen!

„Lieblich tönt der Jungfernchor;
Bruder Jochen betet vor."

Der heilige Ort, an den man kommt, löſcht ſo wie ſo — darauf verläßt man ſich — alle Sünde wieder aus, und ſo ſchwindet allmählich ganz und gar die Bedeutung der einzelnen Verſündigung. Ja, die Reinigung hält ſogar für die Zukunft vor, wie der Handel mit Ablaß für künftige Sünden, der am Ende des Mittelalters von Rom aus getrieben wurde, zeigt.

Die Stellung, welche verſchiedene Religionen des Orients und Occidents, verſchiedene Sekten und Konfeſſionen alter und neuer Zeit zu dieſen Fragen (Moral oder Kultus; rein bleiben oder rein werden) einnehmen, iſt ſo leicht — und vielleicht nicht unintereſſant — aufzufinden, daß wir ſie nicht zu fixieren brauchen und nur an ein Kurioſum erinnern wollen.

Den extremſten Ausdruck für das Streben, rein bleiben zu wollen, zeigt die jetzt längſt untergegangene Religion der Manichäer: erreichte jemand bei ihnen die Stufe (sigillum) der „Reinen" (Katharer, wovon auch das Wort „Ketzer" herkommen ſoll), ſo durfte er von jedem getötet werden. Das galt ſogar als ein Glück für ihn; denn dann kam er direkt ins Paradies; wenn er jedoch weiterlebte, blieb für ihn die Gefahr beſtehen, wieder in die Sünde zu verfallen.

Beſonders deutlich iſt der Parallelismus der phyſiſchen und geiſtlichen Reinheit an dem Islam zu beobachten, nach deſſen Vorſchriften die Obſervanz der Gebete und Waſchungen periodiſch zuſammentreffen ſoll. Die Mohammedaner haben eben, wie Kant ſich ausdrückt, „eine Religion der Gunſtbewerbung (des bloßen Kultus) und nicht eine moraliſche, d. i. eine Religion des guten Lebenswandels" (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, I., Kap. 5).

Übrigens zeigen die verſchiedenſten Kulturgebiete — vom Lichte der Religion durchdrungen — dieſen doppelten Zug: bald zum Reinwerden, bald zum Reinbleiben: unſer Kriminalgeſetz hat nicht nur Strafbeſtimmungen, durch welche ſchon begangene Verbrechen geſühnt und die verletzte Ordnung wiederhergeſtellt werden ſoll, ſondern auch einen Codex von „Geſetzen zum Vorbeugen und Verhüten von Verbrechen", und mancher wird durch das Bewußtſein, daß es eine gute Polizei giebt, zum „Reinbleiben" bewogen.

Dagegen erzählt Tacitus, der römiſche Hiſtoriker, daß der Kaiſer Tiberius die gegen ihn geplanten Verſchwörungen und anderen Verbrechen nur im geheimen von Spionen bewachen und ruhig vorbereiten ließ, weil er in ſeiner Henkersluſt die Verbrechen (nach Tacitus' Worten) „mehr liebte zu beſtrafen als zu verhindern" (animadvertere quam impedire maluit).

Und wiederholt ſich nicht auch dieſes ſelbe Spiel entgegengeſetzter Grundſätze in der Sphäre, wo es nie hätte eindringen dürfen: in der Pädagogik? Wie gering iſt doch ſelbſt unter wohlmeinenden Eltern und Erziehern die Zahl derer, welche immer die Hauptſache vor Augen haben: nämlich, daß wir bei der Kindesſeele, die doch allein noch einen Abglanz paradieſiſcher Reinheit mit auf die Welt bringt, vor allen Dingen dafür ſorgen ſollen, daß ſie rein bleibe, und nicht müßig zuſehen dürfen, bis die Schuld, das Unreine ſchon da iſt, das wir dann durch Strafe ſühnen. Das hieße die Pflichterfüllung nicht auf die Hälfte — nein, auf ein Zehntel reduzieren. — Wie wenige Erzieher haben die Einſicht, daß jede Strafe für die Seele des Kindes ein Gift und ſchweres Übel iſt und nur dort eintreten darf, wo ohne ſie mit Sicherheit ein anderes, größeres Übel zu erwarten wäre!

Jene ſtupiden, faulen Eltern jedoch, die, anſtatt mit ängſtlicher Sorgfalt Tag und Nacht über den zarten Seelen ihrer Lieblinge zu wachen, daß kein Schmutz ſie berühre, lieber die vollendete Thatſache eines Vergehens abwarten, um dann gemächlich die Strafe zu vollſtrecken, ja, ſogar in der Verirrung ihres Sinnes die Strafe für eine Art ſelbſtändiger ſittlicher Potenz halten (ſog. heilſame Zucht, Brechen des Willens ꝛc.), machen es genau ſo wie der römiſche Kaiſer Tiberius.

Da haben wir uns von dem urſprünglichen Thema, den beiden Gattungen der Sauberkeit — ſcheint es — weit entfernt. Aber es ſcheint nur ſo.

XII.

Die natürliche Grundlage der Ziviliſation.

Es hieße eine immenſe Aufgabe in wenigen Zeilen löſen wollen, wenn wir, um von der natürlichen Baſis der Ziviliſation zu reden, auf die brennenden Fragen zurückkämen, welche unſere Tage ſo ſehr beſchäftigen: wie der Ziviliſation als humaner Erziehung und Geſittung eine natürlichere, befriedigendere, feſtere Grundlage gegeben werden könne.

Das ſoll jedoch hier nicht geſchehen; denn dabei wird in den Begriff des „Natürlichen" das Gebiet des Geiſtes mit eingeſchloſſen, während wir es zu ſchärferer Unterſcheidung ihm entgegenſetzen und nur nach den phyſiſchen Thatſachen und Verhältniſſen forſchen wollen, welche die bereits vorhandene Ziviliſation ermöglicht haben. Dann verſpricht die Löſung der Frage freilich nicht mehr ein goldenes Zeitalter der Zukunft, vereinfacht ſich dafür aber ganz außerordentlich.

Solange die Menſchheit in vorhiſtoriſchen Zeiten von Jagd und Fiſchfang lebte, konnte von Ziviliſation keine Rede

ſein. Indes auch die Viehzucht treibenden Nomaden haben es nie weit darin gebracht; denn die Notwendigkeit, mit den Herden den Wohnort zu wechſeln, ließ keine feſten Sitze, die überwiegend animaliſche Nahrung kein ſtarkes Anwachſen der Bevölkerung zu ſtande kommen. Je dichter die Bevölkerung, um ſo geringer die Gefahr, daß der Kulturbeſitz und die erfinderiſche Leiſtung des einzelnen verloren gehen. Alſo mit dem Ackerbau, dem planmäßigen Beſtellen des Feldes, dem Verſenken des Samenkornes in den Schoß der Erde beginnt erſt die wirkliche Ziviliſation. Nomadenſtämme haben ſich wohl vielfach durch kriegeriſche Tüchtigkeit ausgezeichnet und durch Eroberung des Landes ſich zu den Herren über die Ackerbauer gemacht, doch erſt die bereits vorhandene Kultur der Ackerbauer befähigte ſie, größere Staaten zu gründen. An ſich jedoch haben kriegeriſche Leiſtungen mit der Kultur nichts zu ſchaffen; ſonſt müßte man ja die Hunnen und Vandalen als Ziviliſatoren Europas in pietätvollem Andenken behalten.

Die Geſchichte zeigt uns aber auch, in welcher Reihenfolge die verſchiedenen Kulturgewinne wieder verloren gehen können.

An dem alten Baktrien kennen wir ein Land, das ſchon in grauer Vorzeit auf einer hohen Stufe der Ziviliſation geſtanden hat. Dieſe Gefilde, bis zu dem jetzigen Merw und Samarkand, wo einſt die heiligen Lieder des Aveſta verfaßt wurden, haben wilde Horden, die Bekenner einer roheren Religion (des Islam), überflutet und der alten Kultur entriſſen, ſo daß die heutigen Bewohner dieſer Striche in vieler Hinſicht nur noch den Apachen und Sioux zu vergleichen ſind, die bei der Eroberung Nordamerikas vorgefunden wurden.

Doch noch bis jetzt dauert in Baktrien nicht nur die Pflege des Ackerbaues, sondern auch die künstliche Bewässerung der Felder, und sie ist noch jedem Landmanne so wohl bekannt, daß er hierin einen deutschen oder englischen Bauern beschämen könnte. Dies ist ein Beispiel dafür, daß von allem Kulturbesitz der Ackerbau am tiefsten im Menschen haftet und auch bei dem größten Kulturrückschritt am zähesten festgehalten wird.

Nun betreibt die Natur zwar selbst das Ausstreuen von Samenkörnern, aus welchen jedes Jahr eine reiche Fülle von Gräsern, auch Nährpflanzen und Körnerfrüchten emporsprießt. Allein die Erfahrung lehrt, daß vom Sammeln der so gewachsenen Früchte nur ein verschwindender Teil der Menschheit leben könnte. Es muß vielmehr auf künstliche Weise die natürliche Besamung des Bodens verhindert und nach Aufreißen des aus den Graswurzeln entstandenen Rasens das Samenkorn in eine gewisse Tiefe unter die Erdoberfläche gebracht werden, um eine wirkliche Ernte zu geben. Fälle, wo der Boden von selbst locker ist und man den Samen ohne alle Vorbereitung bloß auszustreuen braucht, kommen nur ganz ausnahmsweise und an wenigen Stellen der Erde vor: im weichen Schlamm bei den Überschwemmungen des Nil und einiger anderer Flüsse. Sonst aber muß überall der Mensch die Möglichkeit gehabt haben, den Boden bis zu derjenigen Tiefe aufzuwühlen, welcher die Samenkörner der Nährpflanzen bedürfen, um kräftig zu keimen und eine hinreichende Ernte zu geben.*) Die Tiefe, in welche, um das zu erreichen, der Same versenkt werden muß, ist in gewissen Grenzen eine

*) Vergl. Hesiod, Op. 42: *Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι.*

konſtante, aber für verſchiedene Pflanzen ganz verſchieden. Um alſo auf größeren Flächen den Samen gewiſſer Pflanzen in eine gewiſſe Tiefe unter die Oberfläche zu bringen, iſt ein Maß von Kraft erforderlich, das ſich ziemlich genau nach den Geſetzen der Mechanik ausrechnen läßt und von irgendwoher beſchafft werden muß.

Dieſe Arbeit, d. h. Bewegung von Maſſen, leiſten nun heutzutage ſowohl Dampfmaſchinen als die zum Pflügen und Eggen abgerichteten Haustiere. Aber die Erfindung ſolcher Maſchinen und die Zähmung und Abrichtung der Tiere ſind ſelbſt erſt das Reſultat hoher, Jahrtauſende alter Ziviliſation, konnten alſo nicht der Ziviliſation ſchon vorhergehen und ſie erſt ermöglichen. Zum Zwecke des Schlachtens und Melkens hat man kein Rind vor den Pflug geſpannt; ja, den Pflug ſelbſt hat man erſt erfunden, als man durch lange Erfahrung wußte, welchen Gewinn der Ackerbau bringt.

Den erſten Ackerbau hat überall der Menſch allein beſorgt, und auch den erſten Pflug hat er allein gezogen. Die altamerikaniſchen Kulturvölker in Mexiko und Yukatan haben außer Hühnern und einer kleinen Hunderaſſe gar keine Haustiere beſeſſen und die noch höher ziviliſierten Peruaner nur das Lama, welches jedoch wenig verbreitet war und wohl bisweilen zum Laſttragen, indeſſen nie zum Ackerbau oder als Zugtier benutzt worden iſt, woher auch die Kunſtſtraßen in dem gebirgigen Reiche der Inkas in Treppenſtufen anſtiegen und ſich ſenkten. Es gab in ganz Peru keinen Wagen.

Der Menſch hat alſo aus den Mitteln ſeiner Muskulatur zunächſt die Kräfte hernehmen müſſen, um Ackerbau zu treiben. Das Maß der dazu nötigen Kraft iſt abhängig von der durchſchnittlichen Härte der Erdkruſte oder dem Widerſtande,

welchen das Wurzelgeflecht des Raſens der Lockerung des Bodens entgegenſetzt, und andererſeits von der Tiefe, in welche das Samenkorn gebettet werden muß. Nun kommt es nicht darauf an, wie man ſich die Verbreitung des vegetabiliſchen und animaliſchen Lebens auf unſerer Erde vorſtellt: ob nach der Evolutionslehre (der ſog. Darwinſchen Theorie) oder in anderer Weiſe, — es genügt ſich zu vergegenwärtigen, daß bei der Entwicklung unſeres Planetenſyſtems dieſe Verhältniſſe ſich leicht etwas anders hätten geſtalten können, als ſie jetzt ſind, ja wohl auf manchem anderen Planeten ſich auch anders geſtaltet haben.

Ich will den Leſer nicht mit Zahlen plagen, allein mühelos ergiebt ſich: daß, wenn durch vulkaniſchen Einfluß oder Rotation der Sphären unſere Erdkruſte um viermal härter geworden wäre, als ſie geworden iſt (will ſagen, eine um viermal dichtere Maſſe), oder die Raſenwurzeln um viermal ſtärker, die Einſenkung jedes Samenkorns, ceteris paribus, viermal ſo viel Kraft erfordert hätte. Wenn dann der Same unſerer Cerealien oder ſonſtigen Nährpflanzen ſo beſchaffen wäre, daß er zu gedeihlichem Wachstum um viermal tiefer unter die Erde gebracht werden müßte, ſo müßte die Kraft, die man dazu brauchte, noch um viermal größer, alſo um ſechzehnmal größer ſein, als ſie jetzt iſt. Und wenn wir ferner annehmen, daß der Menſch, der Herr der Erde, der ſich die Scholle dienſtbar macht, nicht mit ſeiner jetzigen, ſondern mit einer viermal geringeren Muskulatur ausgeſtattet wäre, ſo hätte er viermal ſo viel Zeit nötig, um den Acker zu beſtellen, ſo daß alſo, mit den früheren Erſchwerungsgründen zuſammengenommen, die Beſtellung eines Ackers von beſtimmter Ausdehnung und der Gewinn einer gewiſſen Nahrungsmenge

dem Menſchen vierundſechzigmal ſo viel Zeit koſten müßten als jetzt, woraus dann mit Leichtigkeit ſich folgern läßt, daß ſelbſt bei geringerem Appetit der ſchwächlicheren Menſchheit der Ackerbau zur Unmöglichkeit würde; d. h. der Acker gäbe dem Menſchen nicht einmal ſo viel Nahrung, um während der Zeit, wo er ihn bearbeitet, das Leben zu friſten. Und einleuchtend iſt dabei nicht etwa bloß, daß dann der Ackerbau bald aufgegeben worden wäre, ſondern daß er bei ſolchen Verhältniſſen auch nie wäre erfunden worden. Da er jedoch, wie wir ſahen, die Baſis aller weiteren Ziviliſation bildet, ſo hätten alſo dem Menſchengeſchlecht die reichſten und ſchönſten Geiſtesanlagen, die ihm virtuell, d. h. als Keim und Möglichkeit, eingepflanzt ſein möchten, nicht dazu verholfen, ſich über die Armut, das Elend und den Schmutz des Nomadenlebens zu höherer Geſittung zu erheben. Und ſo mag es ſich auch auf manchem anderen Weltkörper wirklich verhalten.

Die natürliche Grundlage der Ziviliſation — darauf kommen wir reſumierend zurück — beſteht in einer gewiſſen arithmetiſchen Beziehung zwiſchen natürlichen Kräften und zu bewegenden Maſſen; ſie ſtellt ſich dar als die Proportion zwiſchen der Muskelkraft des Menſchen und der Dicke und Härte der Erdſchicht, welche bei der Verwendung des Samens der Cerealien zum Ackerbau durchdrungen werden muß. Erſt dieſes Verhältnis des Menſchen zur Erde macht ihn zu ihrem Herrn; kraft ſeiner gilt erſt das Dichterwort:

Und vor allem eines merk:
Dir gehört die Erde;
Und die Schöpfung iſt dein Werk,
Wenn du ſageſt: werde!

XIII.

Die Berechtigung des Duells.*)

Die legislative Sanktion, die das Duell für gewiſſe Fälle, namentlich für das Militär, erhalten hat, berechtigt mich ohne Zweifel, es von einem anderen Standpunkte als dem der Entrüſtung zu beurteilen, ohne daß ich deshalb in den Ruf kommen darf, etwas Unſittliches verfochten zu haben. Wenn ich ſomit allem zuvor willig einräume, daß der Zweikampf ein Übel iſt, deſſen Beſeitigung wünſchenswert wäre, ſo hoffe ich mich mit dieſer Formel von der Verpflichtung weiterer Mißbilligung des Duells losgekauft zu haben, um ungeſtört ſeine Verteidigung zu übernehmen. Denn es kommt ja in dieſer Welt der Unvollkommenheiten weniger darauf an, ob etwas überhaupt ein Übel iſt, als darauf, ob es in den Alternativen des Lebens immer das größere der unvermeidlichen Übel bleibt.

Da nun der Zweck des Duells — darüber ſind wir ja einig — ſowohl in der Beſtrafung des Beleidigers als in

*) Zuerſt erſchienen in der „Baltiſchen Monatsſchrift", 1898.

der Wiederherstellung der Ehre des Gekränkten besteht und das Gesetz über Injurien denselben doppelten Zweck verfolgt — den ersten durch Strafe, den zweiten durch Ehrenerklärung, Widerruf, Abbitte und Veröffentlichung des richterlichen Erkenntnisses —, so liegt es am nächsten, als Ersatz für das Duell den Rechtsschutz, die Anrufung des Gesetzes zu empfehlen und, wo das nicht befriedigt, wo das Gesetz taub zu sein scheint, den Fehler in der Mangelhaftigkeit von Gesetz und Rechtspflege zu suchen.

Das ist der erste Mißgriff, den man hierin begeht.

Auf keinem Gebiete des Strafrechts zeigt die Gesetzgebung der modernen Staaten so bedeutende Verschiedenheiten wie auf dem der Injuriensachen. Die Art und das Maß der Strafe, der dem Richter gestattete Spielraum bei ihrer Zumessung, die Bedingungen der Verjährung, der Zurechenbarkeit und die Auffassung von der Strafbarkeit einer Handlung bieten bei Nationen von annähernd gleichem Kulturniveau die bunteste Mannigfaltigkeit dar und deuten darauf, daß der Gesetzgeber hier nicht mit derselben Sicherheit wie sonst verfahren konnte; daß er hier mehr als sonst im Strafrecht von der Sitte und dem Brauche des Volkes abhängig war und in ein Gebiet eingriff, das ihm nicht ganz angehörte. In der That sind ja auch die persönlichen Ehrenkränkungen allenthalben Antragsvergehen, und der Schutz gegen sie steht auf der Grenze zwischen Rechtshilfe und Selbsthilfe. — Für das empfindliche Selbstbewußtsein des Beleidigten ist freilich jede Strafe zu milde; indes gerade der gute Gesetzgeber kümmert sich nicht um solche Empfindlichkeit; er behält im Auge, daß der Ehrabschneider den Interessen des Staates weniger gefährlich wird als der Beutelabschneider, und dazu noch, daß

ihm mit der Strenge des Geſetzes weniger beizukommen iſt. Nicht wegen ihrer Mangelhaftigkeit gewähren die Geſetze in dieſem Bereiche keine genügende Hilfe, ſondern weil ſie ihrem Weſen nach gar nicht dazu taugen und berufen ſind, hier, wo es ſich um ideale Güter, wie Ehre und guten Namen handelt, ausreichenden Schutz zu bieten.

So ſteht es mit dem Geſetz. Welch ein Bild entrollt ſich aber erſt vor unſeren Augen, wenn wir ſeine Anwendung, die praktiſche Rechtspflege betrachten! Wenn wir einen Blick in die Seele des Richters zu werfen verſuchen, der ſeit Jahrzehnten die erhitzten Parteien, die an ihrer Ehre Gekränkten und die Beleidiger vor ſich kommen ſieht und jedem geben ſoll, was ihm gebührt!

Das Mißverhältnis zwiſchen Sollen und Können, das Bewußtſein der Unfähigkeit, ſeine Aufgabe zu löſen, iſt hier für den Richter wahrhaft zermalmend, ſolange er noch glaubt, ſie ſei lösbar. Bei keiner anderen Art von Delikten ſind die Zeugen ſo unzuverläſſig wie hier, weil ſie meiſt nicht gleichgültige Zuſchauer, ſondern zwei um feindliche Standarten geſcharte Parteien bilden. Nirgend ſonſt iſt es ſo ſchwer, aus Mienen, Blicken und Stimme das böſe Gewiſſen zu erkennen, weil ja in der Regel jede Partei einen Gran von Recht auf ihrer Seite hat und zum Teil in gutem Glauben handelt. Es wäre lächerlich, hier eine objektive Auffaſſung der Sache von den Streitenden zu erwarten: ſelbſt der Ehrenmann, wenn er gekränkt worden, wird von der Erregung zu Übertreibungen hingeriſſen; wie viel mehr der Dunkelmann. — Allein ſelbſt wenn das alles nicht ſo ſchlimm wäre: eine Beleidigungsſache iſt mit der zeugeneidlichen Feſtſtellung des Thatbeſtandes noch lange nicht aufgeklärt; ſie hat ihre Vor-

geſchichte: der Kränkung von der einen Seite ſind vielleicht jahrelange Kränkungen von der anderen Seite vorausgegangen. Ganz aus dem Stegreif begeht faſt niemand eine Injurie, und wie unfaßbar fein, wie unzugänglich für die Beweisführung und doch wie ſchmerzlich verwundend mögen ſolche Kränkungen geweſen ſein. Das iſt ein dunkler Wald, der das forſchende Richterauge hindert vorzudringen. Warnend ruft uns das Sprichwort der Römer zu: „Summum jus, summa injuria!“ und drohend zugleich das Wort des Dichters Publilius Syrus: „Judex damnatur cum nocens absolvitur.“ Jedoch das iſt nicht alles. Hier iſt die ſinnverwirrende Sphäre der Leidenſchaften, und nicht nur Parteien und Zeugen — der Richter ſelbſt wird von ihrem Taumel ergriffen. Während die meiſten anderen Vergehen ſeinem Charakter ſo fern liegen, daß ſie nur etwas Verachtung, und bei langer Übung auch ſie nicht einmal, wachrufen, werden bei den Injurienprozeſſen verwandte Saiten ſeiner Seele erregt: er empfindet Empörung, Entrüſtung über die That des Angeklagten oder über die fälſchliche Beſchuldigung oder über die Entſtellung der Thatſachen durch die Zeugen. Die Schwierigkeit, die Wahrheit zu eruieren erbittert ihn; ſelbſt der „verus judex cujus animi motûs vultus detegit“ wird zum Spielball der Gemütsbewegung, und aus Mangel an anderen Anhaltspunkten entſcheidet er bisweilen zuletzt — der Schächer! — die Sache nach dem ſympathiſcheren oder widerlicheren Eindruck, den der eine oder der andere während der Verhandlung auf ihn gemacht hat.

Was beobachtet nun aber derſelbe Richter, ſobald er kaltblütig geworden, weiter auf dieſem Gebiet?

Obgleich kein anderer Prozeß den Beteiligten ſo wichtig

scheint und so stürmisch sein Austrag verlangt wird wie die Injuriensache, so pflegen doch im Falle eines Justitiums, einer Stockung in der Rechtspflege nach Verlauf eines Jahres oder auch nur eines halben Jahres die an ihrer Ehre Gekränkten kaum noch einer Citation vor Gericht Folge zu leisten: man hat sich irgendwie geeinigt oder einfach bis auf weiteres Gras darüber wachsen lassen. So ist die wichtigste Sache zur unwichtigsten geworden, während der kleinste Wechselprozeß oder Grenzstreit unerbittlich zu Ende geführt wird; womit für die meisten Injuriensachen die Entbehrlichkeit der Rechtspflege bewiesen ist. Daraus aber wird sich der Richter die Lehre nehmen, in Klagen wegen Ehrenkränkung — mit Ausnahme besonders gravierender Fälle — nur auf die mildesten Strafen zu erkennen, die Strafe somit zu einer bloßen Anerkennung, daß der eine recht, der andere unrecht hat, statt zu einem empfindlichen Übel werden zu lassen. Die Zeit hat es gelehrt: was so schnell vernarbt, kann keine tiefe Wunde gewesen sein. An dieser Regel in seiner Praxis festzuhalten, wird er aber noch mehr durch folgende Betrachtung bewogen.

Die christliche Lehre (Römer 10, 12 f.) von der Gleichheit aller Menschen ist notwendigerweise und zum Glück, muß man sagen, auch in das Recht eingedrungen und zwingt es, als Hintergrund zu dem erworbenen Rechtsbesitz, an allen Menschen einen konstanten Kern anzuerkennen und dementsprechend alle mit einem Maße zu messen.

Durch diese zu seinem Wesen gehörende Fiktion setzt sich das Recht in handgreiflichen Widerspruch mit der Wirklichkeit. „Alle Menschen sind gleich," proklamiert es, während Vernunft und Erfahrung sagen, daß alle ungleich sind. Wollen

wir dieſen allgemeinen Defekt jedes Rechts — der ja auch den Unterſchied zwiſchen Recht und Gerechtigkeit ausmacht — in ſeiner Wirkung an der Behandlung der Injurienſachen beobachten, ſo wäre es übereilt, die ungleiche Empfänglichkeit verſchiedener Individuen für die gleichen Strafen zu betonen; denn dieſe Ungleichheit beſteht auch für alle anderen Kriminalſachen, ſie wird nur bei den Injurienſachen beſonders eklatant. Durch ſchwere Verbrechen pflegt der Menſch ſich ſelbſt ein für allemal zu charakteriſieren, ſein Weſen zu enthüllen; deshalb kann man ſagen, daß, wer raubt und ſtiehlt, im Gefängnis bei ſeinesgleichen ſein wird. Beleidigungen jedoch werden meiſt in vorübergehender Aufwallung begangen, alſo in einer Ausnahmeſtimmung, und von Perſonen der verſchiedenſten moraliſchen Qualität, ſo daß dann die Strafe auf verſchiedenen Kondemnaten mit beſonders verſchiedener Schwere laſtet.

Immerhin iſt das alles nur nebenſächlich, aber die Ungleichheit, auf die wir hier hinweiſen müſſen, iſt die Ungleichheit der Empfindlichkeit für die Kränkung ſelbſt und die Ungleichheit der Auffaſſungen von der Ehre und ihrer Verletzbarkeit, und zwar nicht die Ungleichheit nach Alter, Stand, Geſchlecht, Beruf, Bildung oder ſonſt der Klaſſifikation zugänglichen Merkmalen, ſondern die innere Verſchiedenheit von Individuum zu Individuum. Wir erinnern damit an ſo bekannte Dinge, daß wir uns die nähere Ausführung des Themas erſparen können. Oder iſt es nicht bekannt, daß es Perſonen giebt, die für einige Zahlung bereit ſind, ſich prügeln zu laſſen, und ſolches in den Kreiſen ihres Verkehrs „unbeſchadeter Ehre“ thun können; und daß es andererſeits in anderen Kreiſen ſenſible Naturen giebt, die durch eine leichte Geſte, eine Miene der Geringſchätzung, eine leiſe, nur ihnen verſtändliche An-

züglichkeit sich tödlich verwundet glauben, obgleich kein Gerichtshof der Welt an dem Vorgefallenen, wenn es zu Protokoll gebracht worden, etwas Beleidigendes zu konstatieren vermag? Hier ist es dem Gesetz und dem Richter nicht möglich, auf die hysterische Reizbarkeit des Gekränkten Rücksicht zu nehmen. Es giebt auch Fälle, wo der Kläger durch nichts zu bewegen ist, das, was ihm widerfahren, in die Klageschrift zu setzen oder vor dem Gerichtshof auszusprechen, und wo er daher natürlich abgewiesen wird. Es kann sich ja dabei um Dinge handeln, deren Bekanntwerden den an seiner Ehre Gekränkten — seiner Meinung nach — noch mehr schädigt als die Beleidigung selbst. Hier ist es dem Gesetz und dem Richter nicht möglich, in die intimen Verhältnisse des Privatlebens zu bringen. Recht und Gesetz versagen einfach ihren Dienst, und man sucht nach einer anderen Sühne.

Hat man angesichts dieser Thatsachen unrecht, wenn man eine solche Sühne im Duell gefunden zu haben glaubt und meint, es genüge dem Zweck, diese notwendige und anderweitig gar nicht zu deckende Lücke im Gesetz und in der Rechtspflege auszufüllen?

Zur Erklärung des Duells pflegt angeführt zu werden, daß es auf der Irrlehre von der Verletzbarkeit unserer Ehre durch die Hand eines Dritten beruhe (Binding) und auf der daraus entsprungenen Ansicht, wir hätten außer der Bestrafung des Beleidigers noch eine besondere Wiederherstellung der verletzten Ehre nötig, wozu die Rechtsbehelfe der Ehrenerklärung, des Widerrufs und der Abbitte existierten, sich aber nicht als befriedigend erwiesen. Diese irrtümliche Anschauung wiederum sei darauf zurückzuführen, daß die Ehrenerklärung, die ursprünglich nach altgermanischem Recht der Beleidiger, wenn

er seine Behauptung nicht beweisen konnte, aussprach, um der schweren Strafe des Friedloswerdens für die grundlose Anklage zu entgehen, durch Begriffsverwechselung später aufgefaßt wurde als eine im Interesse des Beleidigten getroffene Einrichtung. Der Widerruf und die Abbitte jedoch stammten als eine Buße zur „restitutio famae", zur Wiederherstellung des „guten Namens", aus dem kanonischen Rechte, und durch verhängnisvolle Verschiebung der Ausdrücke sei dann später an Stelle der „fama", des „guten Namens bei den Leuten", die „Ehre" selbst getreten, zu deren Reparation der erzwungene Widerruf offenbar nicht hinreiche. — Auch aus den mittelalterlichen Ordalien (Gottesurteilen) versucht man den Zweikampf begreiflich zu machen.

Solche historische Herleitungen sind nun ganz interessant zu lesen; man erwirbt dabei Kenntnisse und kommt sich verständig vor, wenn man das, was ist, aus dem zu begreifen sucht, woraus es geworden ist. Wir aber sagen: die Natur läßt sich nicht belügen, und Duelle sind keine Konfusionsprodukte.

Aus der Natur des Menschen hervorgegangene Sitten und Institute, die so mächtig sind, daß sie über Leben und Tod entscheiden, lassen sich nicht erklären aus früheren Täuschungen über die Bedeutung einiger Worte und die Verwechselung von Begriffen — als ob wir das, was sich unter einer trügerischen Maske eingeschlichen hat, nicht längst losgeworden wären! Historische Deutungen lassen die Hauptsache, nämlich weshalb das Duell noch jetzt da ist, und von welchem Bedürfnisse es aufrechterhalten wird, unerklärt. Sie zeigen uns nur Gedankenketten, nicht Ketten von wirksamen Ursachen. Allein der Baum, der vor uns wächst und

blüht, muß noch jetzt seine Wurzeln haben; nicht nur früher einmal muß er sie gehabt haben. Darum laßt uns nach den gegenwärtigen Wurzeln graben!

Daß man den vieldeutig schillernden, unpräzisen und bis dato strittigen Begriff der „Ehre" immer einmischt, ist nun der zweite große Fehler, der bei der Beurteilung des Duells gemacht wird. Wir werden diesen Begriff einfach weglassen, was, wie bald ersichtlich, nicht so schwer hält, sobald man das ideale Gut der Ehre durch reale, unzweideutige Begriffe ersetzt. Nur dort, wo die „Ehre" von Gegnern, denen wir zu antworten haben, in die Diskussion gebracht wird, müssen wir sie im Vorübergehen als Interimsbegriff erwähnen.

Duelle kommen vor unter Offizieren, Studenten und anderen Personen im rüstigsten Mannesalter, die miteinander in sozialer Verbindung stehen, voneinander abhängen, und deren Gesellschaft an allen ihren Gliedern — abgesehen von einem gewissen Maß bürgerlicher Redlichkeit — nur eine einzige Eigenschaft voraussetzt: den Mut. Bei den Verteidigern des Vaterlandes ist das selbstverständlich, bei den anderen leicht erklärlich.

Jedes gesunde Verhältnis zwischen Menschen beruht auf Gegenseitigkeit. Wie wäre der fähig, den Genossen in der Gefahr treu zur Seite zu stehen, in Schutz und Trutz auszuharren, der nicht den Mut hat, sich selbst zu wehren? Mit einem Leichnam verbündet man sich nicht, — wie Napoleon von Österreich gesagt haben soll; daher können kräftige Männer nicht einen Feigen, Wehrlosen zum Gefährten brauchen. Sie stoßen ihn aus ihrer Mitte, entziehen ihm ihre Achtung, d. h. den Umgang als mit ihresgleichen. Dieser Umgang und das, was mit ihm zusammenhängt, die gesellschaftliche Stellung,

können aber für den Ausgeſtoßenen von unerſetzlichem Wert ſein. Sie ſind ihm meiſt wie die Lebensluft, wie das tägliche Brot; und ihr Verluſt — oft von unmittelbaren materiellen Einbußen begleitet — führt zur Verzweiflung. Alſo iſt es natürlich, daß man viel thut, Großes aufs Spiel ſetzt, um dieſen Verluſt zu vermeiden.

Überall, wo Menſchen in beſtändigem Verkehr ſtehen, werden ſolche ungeſchriebene Vereinsgeſetze ſtillſchweigend eingehalten. Wenn unter einer Anzahl von Kaufleuten, Induſtriellen ꝛc., die untereinander in geſchäftlicher Verbindung ſtehen, einer unterläßt, ſeine ſäumigen, aber zahlungsfähigen Schuldner auf dem üblichen Wege zur Zahlung zu nötigen, ſo werden die anderen ihm ſchließlich den geſchäftlichen Verkehr kündigen, weil ſie vorausſetzen müſſen, daß er bei ſolchem Verfahren bald inſolvent und außer ſtande ſein werde, ſeinerſeits den Verpflichtungen gegen ſeine Gläubiger nachzukommen. Er hat die Vereinsgeſetze gebrochen und wird ausgeſtoßen.

Ebenſo handelt es ſich auch bei der Geſellſchaft, in die wir uns eben begeben haben, um den Kampf realer Intereſſen, — nicht, wie man es darzuſtellen beliebt, um ein Haſchen nach Schatten; und es gilt deshalb die Regel, daß im Falle einer Beleidigung jeder ſeinen Mut zu beweiſen hat. Bei einer Realinjurie, dem thätlichen Angriff, iſt das ſelbſtverſtändlich; denn wer nicht ſeine Perſon ſchlechthin aufgeben und opfern will, kann nur mit der Verteidigung, d. h. der Entgegnung des Angriffs, antworten. Gleicherweiſe erſcheint es begreiflich, daß von den Verbalinjurien die Bezichtigung der Feigheit durch den Beweis des Mutes direkt widerlegt wird. Was haben aber die verſchiedenen anderen Beleidigungen, z. B. die

dem zoologiſchen Wörterbuche entnommenen Scheltworte, mit dem Mut zu thun? Sehr viel, wie wir gleich ſehen werden. Denn nicht darin liegt das Weſen dieſer Ausdrücke, daß ſie, wie die Rechtsphiloſophen ſagen, den Menſchen ſeiner angeborenen Menſchenwürde und perſönlichen Ehre entkleiden, indem ſie ihn unter die Tierwelt verſetzen (dann müßten ja auch die Worte: Adler, Täubchen und Löwe beleidigend ſein), — ſondern darin, daß die Tiere als anſchauliche Symbole menſchlicher Eigenſchaften auftreten. Man drückt ſich pittoresk aus, wenn man ſtatt des Vorwurfs der Dummheit, Plumpheit und Häßlichkeit die Vertreter aus der Fauna: „Eſel, Kamel, Rhinozeros, Nachteule, Meerkatze" aufzählt. Da es jedoch in der beſten Geſellſchaft immer eine ganze Menge dummer, plumper und häßlicher Menſchen giebt, die trotzdem geachtet daſtehen, ſo liegt in dieſem Vorwurf eigentlich gar nichts, wogegen wir uns ernſtlich zu ſträuben hätten. Wir könnten alſo ruhig das alles und noch dazu das Wort „Lügner" hinnehmen; denn wer von uns hat, wenn wir aufrichtig ſein wollen, noch nie in ſeinem Leben eine Lüge geſagt? Wer ſich das nun aber gefallen läßt, der ſoll wiſſen, daß er ſich damit von dieſer Sorte mehr ausgebeten hat; bald wird ihm der ganze Zodiakus in den Ohren klingen, und ehe er ſich deſſen verſieht, kommt es zu Thätlichkeiten. Allein man läßt es eben nicht dazu kommen; man verſteht ſich und kommt einander auf halbem Wege entgegen, indem man zur Abkürzung des Verfahrens die Forderung zum Duell ausſpricht.

Jetzt iſt es klar wie der Tag, worin dieſes ſtillſchweigende Einverſtändnis und dieſe Abbreviatur der Handlungsweiſe beſteht: darin, daß alle die verſchiedenen Injurien auf die eine Behauptung der Feigheit reduziert und von dieſem Punkte

aus durch den Beweis des Mutes widerlegt und beſtraft werden. Wenn wir an unſerem Gegner alſo nur den animus injuriandi, die beleidigende Abſicht, vorausſetzen müſſen, ſo klingt aus allem phantaſtiſchen Schimpf, den er ſich ausdenken mag, uns immer nur das eine Wort entgegen: „Läßt du dir das gefallen?“ — Dies iſt der Grund, woher in Studentenkreiſen ſtatt von „beleidigen“ mit Recht meiſt nur von „provozieren“ die Rede iſt. Jeder fühlt, daß es auf eigentliche Beleidigungen gar nicht abgeſehen iſt.

Es heißt die Situation verkennen oder den pſychiſchen Vorgang in parteiiſcher Weiſe entſtellen, wenn man, ſtatt ſich an dieſem einfachen Gedankengange genügen zu laſſen, behauptet, unter den Duellanten gelte der Mut für eine Tugend, welche geeignet ſei, den Mangel aller andern Vorzüge aufzuwiegen; der Duellant wolle mit dem Mut ſeine ganze ſonſtige Erbärmlichkeit ausgleichen; ſo daß aus dem „Mutſchatze“ als einem „thesaurus supererogationis“ die übrigen Ehrendefekte gedeckt werden ſollen. Dementgegen ſagt uns die geſunde Vernunft, daß wir den in der Beleidigung liegenden Vorwurf weder widerlegen wollen noch können, und ſie nur als eine Redeblume, die das Hinwerfen des Handſchuhs erſetzt, aufzufaſſen haben. Dies wird auch dadurch bewieſen, daß dort, wo jemandem die oben erwähnte bürgerliche Redlichkeit, die conditio sine qua non für die Zugehörigkeit zur beſſeren Geſellſchaft, mit Recht abgeſprochen wird, aller Mut nichts hilft. Mag jener zu Duellen bereit ſein oder nicht, er wird, ſobald ſeine Unredlichkeit erkannt worden, für ſatisfaktionsunfähig erklärt, aus der Geſellſchaft ausgeſchloſſen und kann durch Duelle ſeine Stellung nicht zurück erobern.

Da kommen nun einige und ſagen (mit Schopenhauer),

das Prinzip der ritterlichen Ehre ſei immerhin grundverrückt und widerſpräche jeder anderen Art von Ehre, inſofern nach ihm meine Ehre nicht durch das verletzt wird, was ich thue, ſondern durch das, was mir widerfährt.

Ja! ſo ſagt man allerdings und begeht damit den dritten wichtigen Mißgriff in der Beurteilung der Duellfrage. Denn die Verletzung der „Ehre“ — wenn man dieſen unnötigen Begriff überhaupt einführen will — beſteht natürlich nicht darin, daß ein anderer eine Beleidigung ausſpricht, ſondern nur darin, daß ich, der Ehrenträger, nicht dagegen reagiere. Nicht die ſtrafbare That eines Dritten verletzt meine Ehre, wohl aber die ſtrafbare Unterlaſſung von meiner Seite. Nur weil die Ausdrücke „Beleidigung, Kränkung, Injurie, Inſulte, Verletzung“ einigermaßen homonym ſind, konnte eine ungenaue Bezeichnung Platz greifen, und indem man ein Glied in der Reihe der Schlüſſe überſprang, ſagte man kurz: durch die Beleidigung iſt die Ehre verletzt; ſtatt zu ſagen: „die Beleidigung mußte durch eine Herausforderung zum Zweikampf beantwortet werden, und wer das unterläßt, iſt als minderwertiges Glied der Geſellſchaft gering zu ſchätzen.“ Die Richtigkeit dieſer Auffaſſung bezeugt jedem ſein unbefangenes Gefühl, und ſie ergiebt ſich auch daraus, daß die Ritterehre, d. h. die im Zweikampf zu wahrende, dort gar nicht für verletzt gilt, wo es unmöglich iſt, auf die Beleidigung durch eine Herausforderung zu reagieren. Das iſt der Fall, wo die Beleidigung von einem Weibe, Kinde oder ſchwachen Greiſe ausgeht; auch kann man in manchen Lebenslagen verhindert ſein, die Beleidigung von ſeiten eines Vorgeſetzten in dieſer Weiſe zu beantworten. Keine Geſellſchaft, die noch nicht total übergeſchnappt iſt, wird die Ehre eines Mannes durch den Schimpf eines

Weibes, und ſei er noch ſo arg, für verletzt halten; einfach weil niemand von ihm eine Herausforderung erwartet; (jamais coup de pied de jument ne fit mal à un cheval).

Nun gehört es zum Weſen des Duells, daß es immer zwei Zwecke gleichzeitig verfolgt: 1) der Beleidigte beweiſt ſeinen Mut; 2) der Beleidiger wird beſtraft. Beides hängt aufs engſte zuſammen; denn in der notwendigen Beſtrafung liegt der Schutz vor frivoler Wiederholung der Inſulte.

Brauchen wir nachzuweiſen, daß auch der zweite Zweck, die Strafe, immer unfehlbar erreicht wird?

Wo der Beleidiger im Zweikampf getötet oder verwundet wird, zweifelt niemand daran. Indes auch wenn der Beleidigte fällt oder verwundet wird, hat der Beleidiger mit dem Strafgeſetz und ſeinen Wächtern peinliche Auseinanderſetzungen, die durchaus zur löblichen Ordnung der Dinge gehören; abgeſehen davon, daß ſein Gewiſſen, falls er eins hat, ihn beißt. In allen Fällen aber und ſpeziell dann, wann das Duell reſultatlos verläuft, iſt es wiederum die Gefahr, die als Möglichkeit und ſogar Wahrſcheinlichkeit eines Schadens die Strafe bildet und abſchreckt (vergl. hierzu: „W. v. Rohland: Die Gefahr im Strafrecht", 1888). Und welches wichtige Element die Wahrſcheinlichkeitsrechnung in allem menſchlichen Handel und Wandel ausmacht, werden wir bald noch genauer ins Auge zu faſſen haben.

Freilich höre ich den Einwurf, daß es doch eine ungerechte Abrechnung ſei, welche das Duell vollzieht, wo um einer Kleinigkeit willen der Beleidiger und ſogar der ganz unſchuldige Beleidigte das Leben verlieren. Allein die Stellung in der Geſellſchaft iſt, wie wir ſahen, für die meiſten keine Kleinigkeit; wenn keine Gefahr dabei wäre, ſo hätte der Be-

leidigte seinen Mut ja nicht bewiesen. Und was verlangen wir denn eigentlich, nachdem wir uns in Injuriensachen von Recht und Gesetz im Stich gelassen fühlen, vom Duell? Wenn es einen dem Recht einigermaßen ähnlichen Ausgleich böte, so wäre es in das Recht aufgenommen und nicht um eine Lücke darin auszufüllen als Gegensatz dazu erfunden worden.

Allerdings kann es Fälle von Beleidigungen geben, die sich unter die von uns aufgestellten Begriffe nicht ohne Zwang subsumieren lassen, und wo doch zu den Waffen gegriffen wird; z. B. die grundlose Beschuldigung der Unredlichkeit, die sich nicht immer kurzer Hand widerlegen läßt. Aber auch dann liegt dem Institut des Zweikampfes ein richtiger Gedanke zu Grunde, wie wir, statt abstrakte Erörterungen zu pflegen, an einem Beispiel illustrieren wollen. Nehmen wir an, daß in einer kartenspielenden Gesellschaft einer oder einige der Spielenden infolge eines Versehens oder Irrtums irgend welcher Art einen ihrer Mitspieler beschuldigen, falsch gespielt zu haben. Der Gekränkte wird im Gefühle seiner Unschuld aufbrausen und sowohl die Beleidiger, als auch alle andern, die durch ihr Stillschweigen zu erkennen geben, daß sie ihn eines Betruges für fähig halten, sofort zum Zweikampf fordern, und zwar unter den schärfsten Bedingungen. Zu der späten Nachtstunde und bei der von Alkohol beeinflußten Stimmung, in der dies, wie wir annehmen wollen, stattfindet; schließlich bei der Verwirrung und Aufregung aller Anwesenden, könnte von ruhiger, sachlicher Widerlegung der Anklage keine Rede sein; ebensowenig am nächsten Tage, wo die Einzelheiten des Vorgefallenen jedem so ziemlich aus dem Gedächtnis geschwunden und fast nur

die eine große Thatſache der Anſchuldigung übrig geblieben iſt. Wenn alle die Duelle zum Austrag kommen, ſo iſt für den Beleidigten die Wahrſcheinlichkeit am Leben zu bleiben gleich Null. Es iſt aber leicht möglich, daß die Geforderten, die Sachlage am nächſten Morgen mit mehr Beſonnenheit überlegend, zur Einſicht kommen: zu einem ſo ſchweren Verdacht gegen einen bisher redlich befundenen Mann ſei kein hinreichender Grund vorhanden, und daß ſie dann durch Zurücknehmen der Beleidigung und Entſchuldigungen wegen ihrer Übereilung das frühere gute Einvernehmen wieder herſtellen und die Duelle unnötig machen.

Wie iſt dann der ſeeliſche Hergang hierbei allgemein zu faſſen?

Der Spieler iſt deſſen geziehen worden, daß er die Reinheit ſeines Gewiſſens, das Bewußtſein der Redlichkeit, alſo ein ideales Gut geringer achte als das zu gewinnende Geld, alſo ein materielles Gut; und durch die Forderung beweiſt er, daß er ſein Leben — alſo ein viel höheres materielles Gut, als das zu gewinnende Geld — für die Achtung und gute Meinung der andern (die bloße Abſpiegelung ſeines wirklichen Wertes in fremden Köpfen), alſo für ein viel geringeres ideales Gut als die Selbſtachtung und Reinheit des Gewiſſens, ſchon hinzugeben bereit iſt; was einer moraliſchen Widerlegung der Anklage gleichkommt.

Nun hat uns wohl dieſes Beiſpiel der Löſung nahe genug gebracht, und es läßt ſich nicht länger verbergen, auf welchem echt menſchlichen Triebe die ganze Aushilfe des Duells beruht? Auf dem tiefeingewurzelten indo-ariſchen Trieb zum Wagnis, zum Wetten, Riskieren, der einen großen Teil unſeres Thuns und Treibens beherrſcht. Kein menſch-

liches Unternehmen käme zu ſtande, wenn man nicht trotz der Möglichkeit des Mißlingens auf die Wahrſcheinlichkeit des Erfolges baute. Wo gar keine Notwendigkeit mehr zum Wagen treibt, ſucht man den Hang dazu durch eine künſtliche Veranſtaltung — das Glücksſpiel — zu befriedigen.

Die ſoziale Zuſammengehörigkeit, Geſelligkeit, Unterſtützung, Achtung iſt im gegebenen Falle das wertvolle Gut, um das gewagt wird; der Einſatz iſt das Leben. Allein das Riſiko iſt, wie die Erfahrung lehrt, nicht ſehr groß. Man wägt die abſolute Gewißheit jenes Gut zu verlieren ab gegen die Möglichkeit aber geringe Wahrſcheinlichkeit, das Leben zu verlieren, und wählt einfach das kleinere Übel.

Daß der Landmann in der Hoffnung auf Sonnenſchein und Regen den Samen der Erde anvertraut, iſt allerdings noch kein Beweis von großem Wagemut; indeſſen alles Schaffen der Induſtriellen, der Kaufleute, überhaupt der Geſchäftswelt beruht ſo ſehr auf Riſiko und Wahrſcheinlichkeitsrechnung, daß die Nationalökonomie nicht umhin konnte, den „Unternehmergewinn" — gewiſſermaßen den Preis für die Courage — als wichtigen Faktor in ihre Rechnungen einzuführen.

Aber die Geſchäftsleute riskieren doch nur ihr Geld und nicht ihr Leben!

O nein, mit gütiger Erlaubnis! ſie riskieren genau ebenſo ihr Leben, wie die Statiſtik der Selbſtmorde beweiſt, die von Kaufleuten, Banquiers, Buchhändlern und Advokaten aus Verzweiflung über hoffnungsloſe Geſchäftslage jahrein jahraus begangen werden. Die Zahl dieſer Opfer — von denen des Hazardſpieles ganz zu geſchweigen — iſt größer als die Zahl der Opfer des Duells; und wofür ſind

ſie geſtorben? Iſt das Idol des Mammons ehrwürdiger als das der Ritterehre, und ſein Altar heiliger?

Es erübrigt noch, zweier Einwände zu gedenken. Diejenigen, welche die Überflüſſigkeit des Duells beweiſen wollen, pflegen als Argument dagegen anzuführen, daß das griechiſche und römiſche Altertum, in dem es doch auch gute Geſellſchaft gegeben habe, ohne Duelle auskam. Es bildet indeſſen, wie ſchon bemerkt, das Duell eine Erſcheinung der Gegenwart, für deren Schäden man auch in ihren eigenen Verhältniſſen die Heilmittel ſuchen muß, nicht aber in dem ohnmächtigen Wunſche, das klaſſiſche Altertum heraufzubeſchwören. — Wohl mag dieſe Erſcheinung damit zuſammenhängen, daß die in den Vordergrund der ziviliſierten Welt getretenen keltiſchen, germaniſchen und ſlaviſchen Völkerſchaften von Natur roher und ſtreitſüchtiger ſind; daß der zur Eiferſucht ſpornende Frauendienſt jetzt zu größerer Bedeutung gelangt iſt; endlich, daß das moderne ſtaatliche Leben dem einzelnen keine ſo beſtändige und direkte Beteiligung an der Politik geſtattet, und daher die lahm liegenden, nach Entfeſſelung drängenden Kräfte ſich leichter in perſönlichen Reibungen, Mann gegen Mann, Luft machen. Doch man bedenke auch, womit das zuſammenhängt: daß nämlich die Teilnahme der einzelnen Staatsbürger am politiſchen Treiben eines Gemeinweſens nur dort ſo ſtark und unmittelbar ſein konnte, wo, wie damals, die freien Bürger einen geringen Bruchteil der Bevölkerung ausmachten und die große Majorität aus rechtloſen Sklaven beſtand. Sollen wir das auch wieder zurückwünſchen?

Andererſeits ſind die Mittel des Zweikampfes, die Waffen, andere geworden. Der phyſiſch Schwächere iſt dem Stärkeren nicht mehr ſo bedingungslos und unentrinnbar preisgegeben.

Besonders die Schußwaffen, zu deren Handhabung nur Geschicklichkeit nötig ist und eine gewisse Ruhe der Nerven, welche aus dem Bewußtsein, Recht zu haben, meistens entspringt, — lassen diesen Ausgleich etwas weniger ungerecht erscheinen.

Von einer ganz oberflächlichen Beurteilung des Duells zeugt es schließlich, wenn man als Grund dagegen anführt: es komme doch nur in wenigen geschlossenen Ständen und Gesellschaftskreisen vor.

Wir brauchen nur dasjenige an unserem Blick vorüberziehen zu lassen, was in den anderen Gesellschafts- oder Volkskreisen als Äquivalent des Duells zu finden ist: fortwuchernder, bald offener, bald verbissener Haß; versteckte Médisance; Brotneid und anderer Neid, der in jahrelangen Chikanen, feigen Ränken und kleinlichen Zänkereien zum Licht der Welt kommt. Das sind Dinge, von denen die richterliche Praxis ein Lied singen kann (als Jeremiade wird es hier unterdrückt), Dinge, die aber doch unter jungen Offizieren und Studenten ziemlich selten sind. Es löst sich eben bei ihnen die Spannung schneller in wirklichen Gewittern mit Donner und Blitz.

Wenn die bisherigen Erörterungen dargethan haben, daß das Duell die bewußte Lücke, für die es geschaffen ist, gar nicht so schlecht ausfüllt, so geben die dabei gefundenen Grundprinzipien, auf denen es beruht, auch den sichersten Hinweis für die Beschränkungen, deren es fähig oder bedürftig ist.

Da das Duell im Mechanismus des geselligen Lebens seinen legitimen Platz einnimmt, so haben diejenigen, welche in der Presse, in Broschüren, wohl gar in Parlamenten da-

gegen eifern, es in Bauſch und Bogen verurteilen, es mit Stumpf und Stiel ausrotten wollen, — vor allem zu ſagen, was ſie an ſeine Stelle ſetzen; nicht aber immer nur auf Staatshilfe, d. h. auf Verſchärfung der Strafen, zu bringen. Solche Weltverbeſſerer machen es wie die Väter, welche die Äußerungen natürlicher Neigungen und Leidenſchaften, denen ſie ſelbſt einmal gefröhnt haben, an ihren Söhnen Laſter nennen und verbieten, ſtatt ſie im allgemeinen zu geſtatten und ſich damit die Möglichkeit offen zu laſſen, ſie zu kontrollieren und vor Entartung zu ſchützen. — Auswüchſe aber giebt es natürlich auch beim Inſtitut des Duells.

Einiges zur Regulierung des Duells Dienliche iſt ſchon angedeutet worden; vor allem muß die beleidigende Abſicht (der animus injuriandi) ſicher feſt ſtehen; wer ohne ſie ſeine Ehre für verletzt hält, den nennt man im tadelnden Sinne des Wortes „empfindlich“. Ferner giebt es eine Reihe von Perſonen, von denen ausgehende Beleidigungen keine Forderung nach ſich ziehen; z. B. Frauen, Kinder und aus moraliſchen Gründen Satisfaktionsunfähige. Hiermit werden wir wieder an den allgemeinen Grundſatz erinnert, daß der Zweikampf nur durch den ſozialen Zuſammenhang und die realen Güter, die er gewährleiſtet, gerechtfertigt werden kann, und zum Unſinn wird, wo dieſer Zuſammenhang fehlt, wo man alſo nicht angeben kann, wofür man kämpft. Als inſtruktives Beiſpiel eines ſolchen aus verkehrter Auffaſſung der Verhältniſſe hervorgegangenen Duells mag der Schluß von Turgenjews Novelle „Zwei Freunde“ angeführt werden: Ein junger Gutsbeſitzer aus dem Innern Rußlands kommt auf einige Tage nach Paris, um, bevor er ſich endgiltig der Landwirtſchaft und ſeiner Familie widmet, zum erſten- und letztenmal die

herrliche Stadt zu genießen. In einem Vergnügungslokal tritt ihm ein franzöſiſcher Infanterieoffizier abſichtlich auf den Fuß, und da er ſich nicht entſchuldigt, kommt es zum Duell, wobei der Franzoſe den Ruſſen erſticht. Der Ruſſe kannte in Paris keinen Menſchen, ſo daß ſogar ein Freund ſeines Gegners ſein Sekundant ſein mußte. Er wird als ein Pechvogel geſchildert, der die Sachen oft vom verkehrten Ende anfaßt; und mit Recht, denn ſonſt hätte er auch hier eingeſehen, daß unter den gegebenen Verhältniſſen die Meinung und Hochachtung nicht nur eines, ſondern ſämtlicher franzöſiſcher Infanterieoffiziere für ihn völlig wertlos war; er hätte ſich damit begnügt, die Inſulte zu ignorieren oder zur Polizei reſp. zu ſeinem Stock ſeine Zuflucht zu nehmen.

Stellen wir uns vor, daß aus zwei einander begegnenden Eiſenbahnzügen zwei Herren die Köpfe herausſtrecken, und der eine dem andern eine Ohrfeige giebt. Wird dann wirklich der Geſchlagene ſeine Ehre für verletzt halten und auf der nächſten Station ſeine Weiterreiſe, alſo reale Intereſſen, aufgebend, anfangen, nach dem unbekannten Beleidiger zu fahnden? Er hat, denke ich, die Sache genau ſo aufzufaſſen, wie wenn er ſeine Wange an einem Telegraphenpfoſten abgeſtoßen hätte. Es war zwiſchen den Beiden vor der That kein Zuſammenhang vorhanden; und die Geſchwindigkeit der Lokomotiven hat gleich im Moment der That das ſoziale Band auch ſchon wieder abgeriſſen. In Turgenjews Erzählung iſt die Sachlage beinahe ebenſo.

Auch derjenige, der außerhalb der Geſellſchaft ſteht, weil er ſie nicht braucht, hat mit dem Duell nichts zu ſchaffen. Der Anachoret wird nicht durch die Ausſicht bekümmert, von der Welt ausgeſtoßen zu werden, nachdem er ſie ja freiwillig

verlaſſen und ihr Leben aufgegeben hat. Dem phariſäiſchen Stolz der Duellanten, zur guten Geſellſchaft zu gehören, begegnet er mit dem Gleichmut des Philoſophen, und die Drohung eines Laffenkonſortiums, ihm ihre Achtung zu entziehen, kann ihn nur beluſtigen.

(Aber ich darf nicht länger die Weihe ſeiner Einſiedelei durch das Kratzen meiner Feder ſtören und kehre wieder zur Wirklichkeit zurück . . .)

Setzen wir uns jetzt einmal an die Stelle der obenerwähnten Weltverbeſſerer, ſo finden wir, daß den Duellen nicht durch wütende Verurteilung zu ſteuern iſt, noch durch weiſe Belehrung über „die wahre und die falſche Ehre", ſondern nur durch Schiedsgerichte, welche dem Beleidiger Verweiſe erteilen, ihm auferlegen, ſeine Worte zurückzunehmen, eine Entſchuldigung zu machen ꝛc. Damit ſolche Schiedsgerichte, die ja auch ſchon vielfach bei Studenten und Offizieren vorkommen, wirken, iſt es nötig: 1) daß ſie die Macht haben, ihre Dekrete durchzuſetzen; 2) die auferlegte Sühne wirklich dem Beleidiger als Strafe fühlbar wird; 3) der Beleidigte durch ſie befriedigt und in ſeiner Stellung zu der andern rehabilitiert wird. Und aus dieſen drei Bedingungen ergiebt ſich nun wieder mit logiſchem Zwange, daß Schiedsgerichte nur für mehr oder weniger geſchloſſene Kreiſe und ſoziale Gruppen möglich ſind. Wer das nicht klar zu erkennen glaubt, den bitten wir, es ſo zu machen, wie man verfährt, wenn ein Gegenſtand nahe vor uns iſt, und wir ihn nicht deutlich ſehen. Wir bringen zwiſchen unſer Auge und den Gegenſtand eine konvex geſchliffene Linſe, ein Mikroſkop, und überblicken an dem ſo vergrößerten Bilde deutlicher die Raumverhältniſſe. Ebenſo wollen wir hier das „duellum" an etwas größerem, dem „bellum" verdeutlichen.

1) Kriege können vermieden werden innerhalb eines geſchloſſenen Staates, weil der Staat die Macht hat, ſeine Geſetze allen aufzuzwingen, und in ſeinen Grenzen jede Fehde zu unterdrücken. So können Duelle durch Schiedsgerichte abgeſchafft werden innerhalb homogener Gruppen, deren Solidarität ſo groß iſt, daß der Geſamtwille oder überwiegende Wille als bedeutende Gewalt dem Einzelnen gegenübertritt.

2) Kriege kommen nicht vor zwiſchen einem feſten Staate und außerhalb ſeiner ſtehenden zerſtreuten Individuen; weil der Staat zu ſtark iſt, um von ihnen beunruhigt zu werden und ſeine Angehörigen mit einer Macht ſchützt, gegen welche die Kraft der Einzelnen eine verſchwindende Größe iſt. Ebenſo können Duelle vermieden werden zwiſchen den Gliedern geſchloſſener ſozialer Kreiſe und total außerhalb ſtehenden, zu gar keinem Kreiſe gehörenden Perſonen, weil der Umgang und die gute Meinung dieſer Einzelnen für die Angehörigen der Geſellſchaft kein Gut von irgend welchem Wert iſt.

3) Kriegeriſche Konflikte kommen dagegen wohl vor, wo die Intereſſen zweier ſelbſtändiger Staaten oder ihrer Bürger aneinander prallen; weil über den beiden keine dritte höhere Macht, kein internationales Schiedsgericht ſteht, ihren Streit zu entſcheiden. Ebenſo werden Duelle ſich nicht immer umgehen laſſen zwiſchen den Angehörigen verſchiedener und doch in ihren Intereſſen nicht ganz getrennter Kreiſe, weil für jeden der Parten wohl der gute Ruf in dem fremden Kreiſe noch von Bedeutung iſt, der geſellſchaftliche Oſtracismus jedoch nicht mehr ſeine Macht aus dem einen Kreiſe in den andern zu erſtrecken und dort ſeine Dekrete auszuführen vermag, alſo die dritte Macht über ihn fehlt.

Dazu kommt noch, daß nicht alle Geſellſchaftsgruppen

ſich ſo feſt, wie die der Offiziere und Studenten werden umrahmen laſſen; und an ihren Grenzen zeitweilig ſchweifende Individuen können nicht immer ausgeſchloſſen werden, ſchon deshalb nicht, weil die Satisfaktionsunfähigkeit etwas iſt, was aus poſitiven Merkmalen bewieſen werden muß, während die Ehrenhaftigkeit, als bloße Freiheit von Unehre, von negativer Natur, jedem auf Kredit gegeben und im voraus zugeſtanden wird, ſolange er ihrer noch nicht verluſtig gegangen iſt. Quilibet præsumitur bonus et justus, donec probetur contrarium.

So muß jede Gruppe oder Korporation außer ihren Gliedern noch andere Perſonen als ſatisfaktionsfähig anerkennen, die ſich doch nicht ihrem Schiedsgerichte unterwerfen.

XIV.

Duplicität in dem Urſprung der Moral.

Motto: Meine Warnung iſt: nicht zu ſehr dem Wahlſpruche: Simplex sigillum veri, zu vertrauen.
Lotze, Streitſchriften, 1857. pag. 150.

I.

Die Beobachtung des ſittlichen Lebens und die Verſuche, es zu erklären, führen in verſchiedenen Formen und Verkleidungen immer wieder auf zweierlei Thatſachen oder innere Erlebniſſe zurück: man kann es nennen ein rationales und ein irrationales Element des ſittlichen Bewußtſeins; oder auch: etwas, was ſich begreifen läßt, aber nicht völlig befriedigt, und zweitens etwas unbegreifliches, das jedoch nichtsdeſtoweniger als Thatſache daſteht und ſchließlich von unſerer Vernunft oder von den Bedürfniſſen des Herzens poſtuliert wird.

Wie man ſich auch die oberſten Grundſätze der Sittlichkeit denken mag, wie ſehr man auf die moraliſche Geſinnung Gewicht legen und damit die Ethik veredeln mag: immer wird unſer Gedanke bei der unausweichlichen Frage nach der Verbindlichkeit ſittlicher Gebote auf das Verhältnis von Schuld

und Sühne, von Verdienst und Lohn rekurrieren. Dem Fehltritt folgt eine Strafe, sei es auch nur die der Selbstverurteilung, so daß das Schlußresultat der Argumentation in einer Handelsbilanz zu bestehen scheint, in einer Abrechnung zwischen dem, was das Subjekt geleistet hat, und dem, was ihm dafür widerfahren soll. An und für sich kann man diese Auffassung gar nicht verächtlich finden. Mögen nun die Philosophen seit Kant — und seit noch früheren Zeiten — einander im Wetteifer überbieten, der Moral ein erhabenes Piedestal zu errichten und jedes Hinschielen nach einem jenseitigen Lohn dadurch zu verdächtigen, daß sie es dem bei der Erreichung irdischer Ziele so verschrieenen wie allgemein wirksamen Egoismus gleichsetzen: niemand von ihnen leugnet doch, daß die Gerechtigkeit eine Tugend und nicht etwa ein Laster sei. Dann ist aber solch eine Abzahlung, je nach Verdienst und Würdigkeit, nur recht und billig. Obschon also die Moral nach dieser Seite aus dem Egoismus entspringt, so ist es doch ein Egoismus, der das fremde Recht bedingungslos anerkennt und achtet; und dasjenige in uns, was sich dennoch immer gegen diese merkantile Auffassung sträubt, ist beileibe nicht der Sinn für Gerechtigkeit, sondern eine alltägliche Erfahrung: nämlich daß der Mensch die sittlich billigenswerten Handlungen ohne Rücksicht auf den Erfolg verrichtet; daß jedem von uns in dem Moment, wo er für andere etwas thut, oder wo er auch nur für ein Abstraktum — etwa zur Förderung von Kunst und Wissenschaft — sich bemüht, eine solche Aussicht auf Wiedervergeltung nicht ins Bewußtsein ragt, folglich nicht als Triebfeder anzusehen ist; — daß aber, wo eine solche Rücksicht doch mitwirken sollte, die Handlung wie die Gesinnung dadurch entwertet und zu einer in moralischer Hinsicht fast indifferenten werden würde.

Die Lehre, welche dieſe Erfahrungsthatſache leugnet, die Lehre der alten Sophiſten und aller neueren antiidealiſtiſchen Ethiker braucht wohl nicht ſehr ausführlich widerlegt zu werden. Freilich iſt es ein Syllogismus von faſt beleidigender Evidenz, wenn man folgert: „Daß ich ſo gehandelt habe, iſt geſchehen, weil ich ſo handeln wollte und nicht etwa, weil ich nicht ſo handeln wollte. Ich habe alſo meinen Willen erfüllt. Die Erfüllung meines Willens gereicht mir zur Befriedigung. Meine Handlungsweiſe, welche ſie auch ſei, iſt alſo immer veranlaßt durch den Trieb, mich ſelbſt zu befriedigen, alſo immer auf egoiſtiſche Motive zurückzuführen.“ In ähnlicher Weiſe argumentiert auch Max Stirner in ſeinem bekannten Buche „Der Einzige und ſein Eigentum“ mit erſchöpfender Ausführlichkeit die Beweiſe häufend.

Sehr nahe liegt hier der Einwand: welche Arten von Erfüllungen meines Willens mich denn befriedigen? Die mein eigenes Wohl bezweckenden oder die auf das Wohl anderer gerichteten? und ob die Geſinnung, aus der eine Handlung fließt, wirklich dann ermittelt wird, wann die nachhinkende Logik über der vollendeten Thatſache zu Gerichte ſitzt und durch Folgerungen aus den abſtrakten Begriffen „Wille, Befriedigung, Kauſalität, Motiv, Zweck“ das, was in der Seele vorgegangen ſein ſoll, zu ermitteln ſucht, — und nicht vielmehr dann, wann wir die aufrichtige Frage an uns ſtellen, welche Empfindungen, Vorſtellungen und Strebungen thatſächlich die Handlungen einleiteten und begleiteten?

Trockener, aber auch wiſſenſchaftlicher ausgedrückt, iſt der Hergang beim Zuſtandekommen jeder moraliſch relevanten Handlung folgender: In mir entſteht durch das innere Spiel der Phantaſie oder aus äußerem Anlaß die Vorſtellung eines

Zukünftigen, das zum Unterſchiede von anderen Bildern der Einbildungskraft als durch meine Macht realiſierbar, alſo möglich erſcheint, und für mich einen Gefühlswert, ein Intereſſe hat, wodurch es mich reizt, meinen Willen zur Ausführung treibt. Zu dieſem Thatbeſtande, der für alle Handlungen überhaupt gilt, tritt auf dem ſittlichen Gebiete noch das Bewußtſein hinzu, daß ich das vorgeſtellte Zukünftige verwirklichen ſolle, daß es moraliſch geboten ſei. Dann mache ich die Handlung zu meinem Zwecke. Wie dieſer vorgeſtellte Endzweck es nun anfängt, direkt oder durch eine Reihe ihm untergeordneter Mittel (nächſter Zwecke) hindurch das Wollen zur That werden zu laſſen, die Glieder meines Leibes in Bewegung zu ſetzen, läßt ſich nicht weiter definieren, iſt aber jedem aus der täglichen Erfahrung hinreichend bekannt. Nun beſteht bei den Handlungen, die man ſelbſtlos nennen kann, das Merkwürdige darin, daß der Gefühlswert, die Luſt, die erlangt werden, oder die Unluſt, die vermieden werden ſoll, nicht vor der That ins Bewußtſein ragt. Der Imperativ: „Du ſollſt!“ das unbedingte Gebot, das zu thun, was man für recht erkannt hat, iſt das einzige, was mit jener Vorſtellung des zu verwirklichenden Zukünftigen verbunden iſt. Wer einem Armen ein Almoſen giebt, einem Kranken Hilfe leiſtet, einen Ertrinkenden aus dem Waſſer zieht, mag von ſehr verſchiedenen Triebfedern bewegt worden ſein. Stellt er ſich eine Vergeltung im Jenſeit, im Himmelreiche vor, oder den guten Ruf und die Hochachtung ſeiner Mitmenſchen, ſo hat er, um mit der Bibel zu reden, ſeinen Lohn dahin. Stellt er ſich vor, daß dieſe That ſeiner Menſchenwürde oder ſeinem Ideal eines allzeit hilfreichen Bürgers entſpricht, und er ſonſt ſeine Selbſtachtung verlieren müßte, ſo hat er desgleichen „ſeinen Lohn dahin“. Ganz gewiß

kommen jedoch auch Fälle vor, wo das, was ihn zur Entscheidung bringt, einfach das Bewußtsein ist, daß er so handeln solle; und dann erst sagen wir: „omne tulit punctum", er hat selbstlos gehandelt. Daß er vielleicht nach der That Befriedigung empfindet und daraus schließt, er habe aus einem natürlichen Triebe, etwa aus Barmherzigkeit so gehandelt, kommt bei der moralischen Beurteilung nicht in Betracht. Denn was wir erst nachher wissen, haben wir eben vorher nicht gewußt; es konnte also nicht zur bewußten Triebfeder unserer Handlung werden. Erst wenn frühere Erfahrung uns eine solche nachträgliche Befriedigung voraussehen läßt, wäre sie mit zu den Motiven der Handlung zu rechnen; braucht aber auch dann, als ein bloßer vorgestellter Nebenerfolg, nicht das entscheidende Motiv zu sein. — Deshalb sagt Christoph Sigwart (Kleine Schriften, II. Reihe, pag. 176; Tübingen, 1881): „Ein bewußter Akt kann ursprünglich immer nur durch etwas, was ins Bewußtsein fällt, determiniert und von andern bewußten Akten unterschieden sein, nicht durch eine reale Folge, welche in unbegreiflicherweise die Naturordnung an denselben knüpft". — Was ich nachträglich empfinde, mag mich wohl über die Natur meines Wesens und meiner Triebe belehren, darf aber nicht zur sittlichen Beurteilung meiner Handlung herbeigezogen werden; ganz ebenso, wie auch die strafende Stimme des Gewissens, wenn sie erst nach der That laut wird, nur für die Zukunft vor Ähnlichem warnt, aber nicht vor der That mitgewirkt hat. Die Selbstprüfung mag im einzelnen Falle oft mißlingen und zur Selbsttäuschung werden, zur selbstgefälligen Rechtfertigung oder grundlosen Selbstanklage; gleichwohl sind diese lebendigen Gefühle das einzige, dessen ich gewiß bin, und aus ihnen allein schließe

ich auf die Qualität meiner Handlung resp. Gesinnung, nicht aber aus dem, was man mir nachträglich über meine Motive beweisen will.

Einen analogen Standpunkt der Beurteilung nimmt die unparteiische Rechtsprechung ein. Jeder Kriminalrichter weiß von Fällen zu erzählen, wo ein Delinquent ein schwereres Vergehen begangen zu haben glaubte, als er wirklich begangen hatte, und indem er durch Entstellung der Thatsachen seine Schuld mildern wollte, sich einer schwereren That anklagte. Er hatte z. B. in einer fremden Waldung Holz gefällt, also einen Forstfrevel begangen, meinte jedoch, seine Lage zu verbessern durch die Behauptung, er habe es nicht selbst gefällt, sondern schon von anderen gefälltes Holz genommen, also einen Diebstahl begangen. Dann hat natürlich der Richter durch die Untersuchung den objektiven Thatbestand festzustellen und nur das dem Inquisiten zuzurechnen, was er wirklich gethan, ihn also nicht der auf Diebstahl, sondern der geringeren auf Forstfrevel gesetzten Strafe zu unterziehen; denn: ubi facta, verba tacent. Ingleichen wird der Psycholog sich nicht durch die Wortklaubereien des Sophisten, noch durch die selbstquälerische Neigung des Hypochonders irre machen lassen, und dort, wo die wichtigsten Phänomene des Seelenlebens zu untersuchen sind, allein auf das Selbsterlebte, auf die Stimme des Gewissens achten, so unverfälscht sie sich nur immer heraushören läßt.

Also das Bewußtsein der Thatsache, daß wirklich völlig selbstlose Handlungen vorkommen, macht uns zu stolz, um von einer Moral als System des Austausches ganz befriedigt zu werden: wir verlangen mehr als Gerechtigkeit. Und die Schwierigkeit, die in der Coincidenz der Gerechtigkeit mit einer

völlig unintereſſierten Geſinnung liegt, löſt die Philoſophie verſuchsweiſe durch folgende Reflexion:

Es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Aufdeckung der Motive und begleitenden Gefühle, welche unſere Handlungen zu ſittlichen ſtempeln, — und zwiſchen einer metaphyſiſchen Deutung des Weltganzen. Mag auch nie die moraliſch gute Handlung im Bewußtſein des Subjekts von einer ſolchen Spekulation auf Rückzahlung begleitet ſein: eine vernünftige Erklärung des Sinnes, den menſchliche Exiſtenz überhaupt nur haben kann, nötigt doch zu der Annahme, daß die guten Thaten ſchließlich nicht verloren gehen, daß der Menſch, indem er aus ſelbſtloſer ſittlicher Geſinnung verfährt, dadurch etwie ſein eigenes Weſen fördert, daß es in irgendwelcher Weiſe das eigene Wohl iſt, für welches er damit geſorgt hat. Drum ſagt das türkiſche Sprichwort: „Thu das Gute und wirf es ins Meer: Sieht es der Fiſch nicht, ſo ſieht es der Herr.“ —

Dieſe Annahme bleibt ſelbſt dann beſtehen, wenn die perſönliche oder ſogar die individuelle Unſterblichkeit des einzelnen geleugnet wird: ſelbſt für eine Vereinigung und ein Zuſammenfließen der geſonderten Exiſtenz mit der Alleinheit des Seienden könnten ſittliche Thaten und Geſinnungen eine allendliche günſtige Nachwirkung haben; denn es muß immer wieder betont werden, daß das Gefühl die Seite unſeres Weſens iſt, welche allein Werte, alſo auch ſittliche Werte wahrnimmt und mißt, und daß nichts im Himmel noch auf Erden einen Wert hat, bevor es nicht von einem genußfähigen Weſen als Luſt empfunden worden. Wo bliebe alſo der Wert unſerer ſittlichen Handlungen, wenn ſie uns nie irgendwie zu gute kämen?

Hiernach ſcheint es freilich, als ob wir unſer wahres Heil nur um den Preis erreichen, daß wir nicht darauf,

ſondern auf etwas anderes zielen, und dies iſt der Punkt, wo Ethik und Metaphyſik ſich berühren!

Das rationale Element des ſittlichen Lebens, das durch die Idee der Gerechtigkeit und Wiedervergeltung nicht nur beim profanen vulgus, nein, auch bei den ſublimſten Seelen ſtark mitwirkt, findet ſo ſeine dürftige Erklärung in dieſem metaphyſiſchen Poſtulat. Das über ihm ſtehende höhere irrationale Element iſt die ſtaunenswerte Thatſache, daß ſittliche Handlungen ohne Rückſicht auf Vergeltung, ohne Rückſicht auf das Wohl der eignen Perſon vollbracht werden *).

Damit iſt das irrationale Element übrigens nur nach der einen Seite gekennzeichnet. Während es ſich hier in der Kraft manifeſtiert, die bloße Gerechtigkeit zu überbieten, ſcheint es in einer andern Seelenregung gewiſſermaßen hinter den Forderungen der einfachen Gerechtigkeit zurückzubleiben, ihnen in ärgerlicher Weiſe zu widerſprechen; wir meinen einen Vorgang im Gemüt, eine Thatſache des Bewußtſeins, die bei aufmerkſamer Selbſtbeobachtung keinem entgeht und zu allen Zeiten, bei allen der hiſtoriſchen Forſchung zugänglichen Völkern ſich nachweiſen läßt: die Thatſache, daß wir uns auch für das verantwortlich fühlen, was wir nicht mit Bewußtſein begangen haben: alſo die Möglichkeit einer unbewußten Schuld. — Nicht nur wir beten um Vergebung der unbewußten Sünden; nicht bloß von der Kirche wird uns das beſtändige Armeſündergefühl eingeprägt, ſondern es iſt immer ſo geweſen, daß der verderbliche Erfolg der Handlungen, wenn er dem Subjekt ſpäter zum Bewußtſein kommt, zur Schuld wird und ſchwer auf ihm laſtet. Hier hilft es nicht, von Verfälſchung des

*) Unvergleichlich ſchön charakteriſiert ſolche Handlungen Matth. 25, 35—40.

empiriſchen Gewiſſens oder gar von Aberglauben zu reden: ein Aberglaube, der allen gemeinſam iſt, hört auf Aberglaube zu ſein und iſt als Urthatſache des menſchlichen Seelenlebens anzuerkennen. Wer das Faktum leugnen will, dem läßt es ſich natürlich nie ad oculos demonſtrieren; man kann nur darauf hinweiſen, daß ſtets ſo empfunden worden iſt: von Ruſtem, von Oedipus, von Hildubrand. Und wenn heutzutage eine Mutter im Schlaf ihren Säugling erdrückt, ſo wird — mag ſie nun gläubig oder ungläubig erzogen ſein — ſie ein anderes Bewußtſein mit ſich herumtragen, als wenn das Kind durch die einſtürzende Zimmerdecke erſchlagen wäre.

Das Kriminalrecht berückſichtigt bei der Zumeſſung von Strafen zweierlei: die böſe Abſicht (den verbrecheriſchen Dolus) und die Größe des angerichteten Schadens (reſp. die Gefährlichkeit der Handlung). Überall nun, wo aus Unaufmerkſamkeit (ſog. Fahrläſſigkeit) begangene, alſo unabſichtliche Handlungen beſtraft werden, hat entſchieden nicht nur die Rückſicht auf den Schaden die Entwickelung des Rechts beeinflußt, ſondern auch dieſe Idee von einer Schuld, die der Menſch ſich damit wirklich aufgeladen habe; woher denn auch die Geſetzgebung vieler Staaten zur Sühne dafür Kirchenbuße anordnet.

Wenngleich oft lähmend und drückend, wirkt dieſe unerklärliche pſychiſche Stimmung, dieſes erſt nach der That erwachende Schuldbewußtſein auf der andern Seite als eine unſchätzbare Triebkraft für die Entwickelung der Moral. Gerade die Angſt, von der wir befallen werden, nicht etwa unbewußt zu ſündigen, wirkt als Antrieb, ohne Unterlaß über ſich ſelbſt zu wachen, das Gewiſſen zu ſchärfen und immer feiner auszubilden. Andernfalls müßten wir ja die Menſchen mit ſtumpfem, taubem Gewiſſen, mit der „Unſchuld des Raubtiergewiſſens“ glücklich preiſen.

Dieſe ſubjektiv nachweisbare, weil unmittelbar erlebte Thatſache, daß es ein unbewußtes Verſchulden giebt, mag in einem höheren Weltplan, den zu durchſchauen uns verſagt bleibt, ihren Platz haben; bildet indes für das praktiſche Leben die dunkle Kehrſeite des irrationalen Elements der Sittlichkeit, und zeigt uns nur, welche Kluft zwiſchen dem liegt, was einer ſich ſelbſt zurechnen mag und dem, was andere ihm zurechnen dürfen. Denn unſere Urteile über ſittlich relevante Handlungen müſſen — unbeirrt durch den Gedanken einer ſupponierten Weltordnung — die a tergo wirkenden Motive und die a fronte wirkenden Zwecke zuſammenfallen laſſen.

Die Pſychologie wird freilich bisweilen den vorgeſtellten Zweck geſondert betrachten, und von ihm verſchiedene andere, teils in Gemütserregungen, teils in Charakteranlagen begründete, teils als äußere Ereigniſſe hinzutretende Motive unterſcheiden. — Als Sokrates den verwundeten Alkibiades aus dem Schlachtgewühl forttrug, that er es, um ihm, dem Alkibiades, das Leben zu retten. Das war ſein Zweck. Man kann aber auch ſagen, er that es, weil der in Gefahr befindliche Alkibiades ſein Mitgefühl erregte; oder: er that es weil er, Sokrates, von Natur ein menſchenfreundliches, aufopferungsfähiges und mutiges Herz hatte; oder er that es, weil er ſah, daß die ſiegreichen Feinde den Alkibiades umringt hatten. Das iſt alles richtig, wenn man nach Motiven forſcht; daran dachte aber Sokrates nicht; daher dürfen dieſe unbewußten Motive nicht mit dem gewollten Zweck vermengt werden.

Wer die Ausführbarkeit und Statthaftigkeit einer Abſicht überlegt, wird ſowohl dadurch ſchwankend gemacht, daß die

auf ihn einwirkenden Faktoren untereinander unvergleichbar sind — (Geld und Gut, freie Zeit, Bequemlichkeit, Gesundheit, Ehre, Ansehen, Kunstgenuß 2c. sind alles inkommensurable Größen) —, als auch dadurch, daß die Nachwirkungen seiner That und die Nebeneffekte der angewandten Mittel im unberechenbaren Getriebe des Zusammenhanges der Dinge unzählige unerwünschte, ja verderbliche Folgen nach sich ziehen können. Daher sagt Goethe: der Handelnde habe immer unrecht (nur der Reflektierende habe recht). — Die in uns wimmelnden und wogenden Vorstellungen und Gefühle sind nicht wägbare Stoffe, die schließlich von selbst zur Ruhe kämen; und weder Wahrscheinlichkeitsrechnung noch Vorsicht würden die Unsicherheit beenden, wenn der Mensch nicht die Kraft hätte, auch seinen eigenen Vorstellungen als Gebieter gegenüber zu treten und durch einen Willensakt, den man „Entschluß" nennt, den gordischen Knoten zu zerhauen. Nur ihm gelingt es, qualitativ verschiedene Kräfte, die sich nie mechanisch addieren und subtrahieren lassen, ins Gleichgewicht zu bringen. Dabei ist sich der Mensch voller Freiheit bewußt, d. h. er ist sich bewußt, daß er sich auch anders hätte entschließen können. Also die Behauptung der Deterministen, die dies bestreiten, die Stimme des Gewissens für Trug erklären und meinen: alle vorangehenden Data, die äußeren Umstände einerseits und die angeborne und gewordene Natur des Menschen andererseits bestimme restlos jede Handlung — ist bis auf weiteres bloß eine Hypothese, einzig und allein gestützt auf eine Analogie, auf die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips in der Körperwelt, unbewiesen bis jetzt und sicher unbeweisbar, solange wir nicht eine ganz andersartige Einsicht in die Natur der menschlichen Seele erlangen, als wir bisher besitzen. Die

andre Ansicht, daß in den menschlichen Handlungen freie Anfänge gegeben seien, die sich in den Ablauf des natürlichen Wirkens einfügen, ohne von etwas Früherem verursacht zu sein, — ist also, obschon auch nur eine Hypothese, doch eine viel bessere Hypothese, denn sie wird nicht nur durch das Gefühl der Verantwortlichkeit, das unseren Handlungen folgt, und in der Freiheit allein seine Erklärung findet, postuliert, sondern stützt sich auch auf ein Faktum, auf das unwidersprechliche Bewußtsein der Freiheit unserer That, das sie begleitet. Somit wird wohl vor der Hand das onus reprobandi den Deterministen zuzuschieben sein, und der idealistische Philosoph wird die Idee der Willensfreiheit verfechten, selbst auf die Gefahr hin, in einem materialistischen Zeitalter ihr letzter Ritter zu bleiben.

II.

Nicht nur die philosophische Spekulation, auch das religiöse Bewußtsein hat es allenthalben zur Unterscheidung dieser zwei Elemente gebracht.

Wohl glaubten manche, die Moral zu jeder Religion in feindlichen Gegensatz stellen zu dürfen, und meinten, das Ziel, dem die Entwickelung der Religionen zustrebe, sei eine Auflösung in lauter Moral. Viele Religionen wiederum machen bekanntlich den Anspruch, nur aus sich die richtige Moral abzuleiten und perhorreszieren jede auf anderm Boden erwachsene Sittenvorschrift. Offenbar decken sich in Wirklichkeit Religion und Ethik nie, und an der jeweiligen Gestaltung der kirchlichen Lehre und des religiösen Lebens läßt sich ein gewisses Oscillieren, ein bald stärkeres bald geringeres Anlehnen der Religion an die Moral beobachten. Die Kirche

nimmt bald mehr bald weniger an moraliſchen Elementen in ihre Forderungen auf. Meiſt „weniger“, d. h. weniger als wünſchenswert wäre. So unerläßlich es nämlich für die Religionen iſt bei der Ausgeſtaltung ihres wichtigen Themas, der Lehre von dem Ausgleich zwiſchen diesſeits und jenſeits, ſich auf ein Sittengeſetz zu berufen, ſo ſchwer fällt es ihnen doch in dem Drange und Zwange des wirklichen Lebens, die unantaſtbare Reinheit der ſittlichen Lehre zu bewahren und zwiſchen usus und abusus ſtreng zu unterſcheiden. Wir wollen uns den Hergang kurz vergegenwärtigen:

Zu der Zeit, wo es einem Menſchen zum Bewußtſein kommt, daß es mit dem Heil ſeiner Seele ſchlimm beſtellt und er zum Eintritt in die Pforten der Ewigkeit ſchlecht vorbereitet ſei, hat er nicht immer beliebig große Zeiträume vor ſich, um in aller Gemächlichkeit durch gute Thaten die früheren Miſſethaten auszugleichen. Der Tod verſteht nicht zu warten, und die von der Kirche empfohlene Sinnesänderung, *μετάγνοια* (Reue), die ja gleich eintreten mag, bleibt eine ſchöne aber heikle Sache. Gar zu gut weiß der Menſch aus Erfahrung, wie wenig die beſten Vorſätze vor den Verſuchungen der Wirklichkeit ſtandhalten, als daß er der Tiefe ſeiner Sinnesänderung ganz trauen dürfte; und ob ſie Gelegenheit haben wird, ſich zu bewähren, iſt auch ungewiß. So kommt der ſündige Menſch zu dem ſehr natürlichen Wunſche, die verſäumten guten Thaten ſofort und in beſchleunigtem Tempo nachzuholen. Und dies zu erreichen, haben die meiſten Religionen ein ganzes Arſenal von Hilfsmitteln in Bereitſchaft. Da giebt es: Opfer, Meditation, Gebete, Leſen und Abſingen heiliger Schriften, Faſten, Almoſengeben, Wallfahrten, Bußen und Kaſteiungen. Alle ſind urſprünglich zu anderem und

Höherem beſtimmt; ſie werden indes per abusum nebenher auch vielfach benutzt, um vor der großen Abrechnung jenes Manquement an guten Thaten ſchleunig zu decken, und ſchließlich auch dann hilfsweiſe verwertet, wenn eigentlich kein Grund iſt, zu befürchten, es werde zu wirklichen guten Thaten, d. h. zu tugendhaftem Lebenswandel Zeit und Gelegenheit mangeln; ſie werden ein beliebtes Surrogat der Verdienſte, deſſen die Mehrzahl der Gläubigen nicht entraten mag.

Der wahrhaft religiöſe Sinn ſträubt ſich natürlich dagegen, gottesdienſtliche Verrichtungen ſo zu deuten, ſie gewiſſermaßen als Zuſchuß zu verwerten, um eine Lücke im Konto zu füllen. Wie oft aber erſcheint doch dieſe leicht zu beſchaffende Zuwage zu den übrigen Leiſtungen dem Menſchen ganz willkommen? Man braucht nur den Satz aufzuſtellen, daß, caeteris paribus, viel beten beſſer ſei als wenig beten; regelmäßiger Beſuch des Gottesdienſtes vor ſeltenem Beſuch den Vorzug verdiene, — und ein erfinderiſcher Kopf wird nach einigem Ruminieren dieſer Dogmen in durchaus konſequenter Weiſe zur Konſtruktion der igeniöſen buddhiſtiſchen Betmühlen fortſchreiten, wie ſie in Tibet auf paſſenden Anhöhen aufgeſtellt werden, d. h. auf den Stellen, wo bei uns Windmühlen ſtehen. So ſtark iſt der Hang des Menſchen, auf allen Lebensgebieten und ſogar in religiöſen Dingen Surrogate für Äquivalente zu nehmen.

Allein ſelbſt in der Entartung, ſelbſt dort, wo der Kultus faſt ganz in Formeldienſt und Ceremonieen foſſil geworden, haben die Religionen nicht die Verbindung mit der Moral abgebrochen und ſorgen insbeſondere dafür, daß das Bewußtſein von jenem irrationalen Elemente in der Moral wach bleibt.

Die edlen Impulse in uns sind eben nicht jederzeit zur Stelle, wann die Umstände des Lebens es erfordern. Auch der Quell der Moral gehört zu den intermittierenden Gewässern. Darum brauchen wir Prinzipien, die wir ein für allemal anerkennen und die, bis zu einem gewissen Grade, unabhängig von der Stimmung des Augenblicks, zu allezeit elastischen Triebfedern unseres sittlichen Verhaltens werden. Soweit diese Prinzipien dem irrationalen Elemente der Moral entstammen, kann ihnen die Philosophie natürlich keine Sanktion verschaffen, noch sie klar und faßlich formulieren, eben weil es sich um etwas Irrationales handelt. Wie bisweilen der Astronom die Stelle am Himmelsgewölbe berechnet und andeutet, wo ein Gestirn sein muß, ohne daß sein Teleskop imstande wäre, es sichtbar zu machen, so bescheidet sich hier der Philosoph und deutet nur hin: „Da steckt etwas dahinter!" Den Religionen und der bei ihrer Entwickelung mitwirkenden Phantasie ist es vorbehalten, dem, was an der Moral irrational ist, in mehr oder weniger präzisierten Lehren eine sozusagen körperhafte Gestalt zu geben. Sehen wir zu, welche?

III.

In der Religion der klassischen Völker war der kaufmännische Ausgleich zwischen Soll und Haben, — das was die Philosophie jetzt als ein schüchternes metaphysisches Postulat der Vernunft vorbringt, — als ein einfaches und leicht verständliches Verhältnis zwischen Menschen und Göttern ausgesprochen. Es wurde zu den Göttern gebetet, es wurde ihnen geopfert; und ganz unumwunden sagte man, welche Leistungen man dafür von den Göttern erwartete. Wer die Götter selbst beleidigte, oder ganz besonders stark ihre Gebote verletzte,

dem wurde es, wie dem Tantalus, Sisyphus, Ixion, den Danaiden noch im Jenseits nachgetragen; andere konnten für außerordentliche Verdienste nach dem Tode in den Olymp aufgenommen werden oder sonst eine Auszeichnung erhalten. Das ist alles erklärlich und gerecht.

Daß damit aber doch nicht alle Erlebnisse des sittlichen Bewußtseins erschöpft sind, daß nicht alles an den Thaten der Menschen sich auf diese Geschäftsverbindung mit den Göttern reduzieren läßt, dieses haben die Alten deutlich gefühlt. Und neben der Idee des Ruhmes, — die ja auch eigentlich nicht aus der Anerkennung durch thörichte Menschen entstanden war, vielmehr einen Lohn mit imponderabler Münze verhieß, eine Belobigung durch eine ideale, nicht mit weltlicher Machtvollkommenheit ausgestattete Gerichtsinstanz — neben dieser Idee, wissen wir, hatte sich ein anderer Begriff bei ihnen zur Ergänzung des sittlichen Lebens entwickelt: der Begriff des Schicksals (Fatum, *Μοῖρα*, Dike), welches von den Göttern unabhängig, ihren Ratschluß in Verwirrung bringt, und, selbst unerforschlich, doch das erklären sollte, was durch die Macht der Götter noch nicht begreiflich schien. Vom Schicksal also — durfte man sich vorstellen — wurde derjenige in seinen Handlungen getrieben, den die Rücksicht auf die Götter, also auch die Rücksicht auf Strafe und Lohn bei sittlich billigenswerten Handlungen nicht leitete, der unabhängig vom Erfolge verfuhr, also nach unseren philosophischen Begriffen rein sittlichen Antrieben gehorchte. Steckt nicht Kants kategorischer Imperativ schon in undeutlichen Umrissen hinter dieser Verkleidung?

Dies unerbittliche Fatum ist also in den Äußerungen des sittlichen Lebens für das Altertum das unerklärliche, irrationale Element, nur von der plastischen Phantasie der

Griechen gewiſſermaßen als Geſtalt nach außen projiziert. Man ſprach davon als von etwas Dunklem, Unergründlichem und ſtaunte in jenen Zeiten ganz ebenſo vor ſeiner Macht, wie wir ſtaunend vor der Erfahrungsthatſache ſtehen, daß ſittliche Handlungen, — nach dem zu urteilen, was im Bewußtſein des Subjekts vorgeht, — ohne Rückſicht auf Vergeltung, ja mit ſelbſtvergeſſener Aufopferung des eigenen Wohls und Lebens vollbracht werden.

IV.

Weſentlich anders als die Griechen und Römer haben ſich die Inder in den verſchiedenen Phaſen religiöſen Wachstums ihre Götter vorgeſtellt. Was jedoch die Rolle betrifft, welche die Götter im ſittlichen Leben der Menſchen ſpielen, ſo kommt es im großen und ganzen doch wieder auf ein Vergeltungsſyſtem heraus, das im Opfer wie im Gebet oft ſogar noch mehr den Charakter des Schachers annimmt, als bei den klaſſiſchen Völkern; da haben wir alſo wieder das rationale Element der indiſchen Sittlichkeit; es iſt gerecht, deutlich und nüchtern, und ſagt, ohne ſich auf einen vorausgeſetzten metaphyſiſchen Weltzuſammenhang zu berufen: „Wie du mir, ſo ich dir.“

So ſchroff uns auch oft in ihren religiöſen Schriften dieſe Auffaſſung entgegentritt, ſo haben wir nichtsdeſtoweniger hier vor einer Herabwürdigung der Religionen — nicht nur der indiſchen, ſondern aller überhaupt — zu warnen, und uns klar zu machen, daß der Glaube an überirdiſchen Lohn, jenſeitige Vergeltung und göttliche Eingriffe zu einem wirkſamen ſittlichen Motiv doch nur für denjenigen wird „cui ex meliore luto dedit praecordia Titan“. Die bloße Fähigkeit,

durch solche Verheißungen beeinflußt zu werden, setzt schon eine idealere Beschaffenheit des Gemüts voraus, als die Erfahrungen des materiellen Lebens erklärlich machen. Das Überirdische ist eben eine Macht schließlich nur für den, der den Trieb hat, das Irdische abzuschütteln, sich von der sinnenfälligen Wirklichkeit zu lösen; der nicht durchaus mit allen Fibern seiner Seele an der Welt und ihrer Lust hängt. Indes die Vorstellungen, die im einzelnen Falle thatsächlich für ein Subjekt zum Impuls sittlicher Handlungen werden, sind mitunter so bizarr, daß sie auch dem besonnenen Beobachter wenig von dieser ihrer edleren Abstammung verraten. Selbst wo sich diese Regungen in die Formen von allerlei grobem Volksaberglauben kleiden, dürfen wir uns über ihren Charakter nicht irre machen lassen. Nehmen wir ein Beispiel! Ein Bauer will auf einem Markte einem Unbekannten ein Stück Vieh verkaufen. Dieser fragt ihn, ob das Vieh einen Fehler habe. Der Bauer möchte gern durch Verbergen des Fehlers einen höheren Preis erzielen, stellt jedoch folgende Überlegung an: „Wenn ich sage, die Kuh habe keinen Fehler, so wird meine andere Kuh zu Hause diesen selben Fehler bekommen, oder der Wolf wird ihr Kalb holen ꝛc.“ Und so entschließt sich der Bauer infolge eines in manchen Gegenden existierenden Aberglaubens, über sein Tier die Wahrheit zu sagen. Hier darf man seiner Handlung nicht den sittlichen Wert absprechen, weil sie auf pure Berechnung des Vorteils und Nachteils zurückzuführen sei; man hat sich vielmehr zu fragen: weshalb fiel dem Bauern gerade ein Aberglauben ein, der ihn auf den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit leitete? warum ließ er sich nicht lieber durch jenen anderen bekannten Aberglauben bestimmen, wonach man sogar bei dem Beschwören einer

unwahren Behauptung, nur gleichzeitig mit dem Erheben der rechten Hand ebenſoviele Finger der linken Hand nach unten zu richten braucht, um wie durch einen Blitzableiter die ungünſtigen Wirkungen des Meineids von ſich abzuwenden? Aberglauben giebt es vielerlei; aber weil eben dieſem Manne „ex meliore luto dedit praecordia Titan“, wurde der eine und nicht der andere im gegebenen Augenblicke zur lebendigen Kraft in ihm. Das ſcheint auch der Sinn des oft mißbrauchten Spruches zu ſein: „Denen, die den Herrn lieb haben, müſſen alle Dinge zum Beſten dienen“, — alſo ſelbſt der Aberglaube. (Römer 8, 28.)

Dieſe ganze Erörterung, welche zeigt, wie bedenklich es iſt, die moraliſche Beurteilung nur auf ſogenannte Geſinnungen, nicht auf Handlungen zu gründen, iſt von einem religiöſen oder, wenn man will, metaphyſiſchen Standpunkte aus angeſtellt worden. Einen ſolchen nimmt jedoch nie das Bewußtſein des handelnden Subjekts ein. Wir haben ihn nunmehr zu verlaſſen und zum anthropocentriſchen zurückzukehren, d. h. uns in das Innere der einzelnen Menſchenſeele zu verſetzen und zu betrachten, wie ihr die Erſcheinungen des ſittlichen Lebens als eigene Regungen unmittelbar bewußt werden. Das allein iſt hier von Intereſſe. Denn ſobald es jemand dahin brächte, die Vorſtellungen, die ſeinen Willen beeinflußen, zugleich von einer außerweltlichen Höhe herab noch als etwas total anderes zu erkennen als das, was ſie zu ſein ſcheinen, ſo hörten ſie eben auf für ihn Motive zu bilden, und es würden andere wiederum ſeinem eigenen Bewußtſein angehörige Vorſtellungen an ihre Stelle treten.

Wir wenden uns daher nach dieſer Abſchweifung zum zweiten, dem irrationalen Element im ſittlichen und religiöſen

Leben der Inder; es äußerte ſich in einer ganz anderen Lehre als bei den Griechen: in der Lehre von der Seelenwanderung. Mit der groben Ausmalung dieſer Idee in palpabeln Figuren halten ſich die indiſchen Denker freilich nicht auf; ſolche müßige Spielerei kann im Orient wie im Occident den religiöſen Gedanken nur entweihen. Die Inder reden einfach von den „Thaten“ (karma) und ihrer fortwirkenden Macht. Unter dieſen Thaten par excellence iſt das Verhalten eines Weſens in ſeinen früheren Exiſtenzen gemeint. Sie wirken fort und beſtimmen nicht nur das Geſchick, ſondern auch die Höhe des ſittlichen Charakters, gewiſſermaßen den Adel der Geſinnung, den ein Menſch in die gegenwärtige Exiſtenz mitbringt. Wo ein Inder dieſen „Thaten“ und ihrem Einfluß nicht gerade die Macht der Götter entgegenſetzen will — vielleicht weil er nicht an die Götter glaubt —, da ſetzt er ihnen die einfache, irdiſch begreifliche Kauſalität entgegen; oder den Satz, daß jeder ſich ſelbſt ſein Schickſal ſchafft, ſeines Glückes Schmied iſt (vgl. z. B. Mahabharata XIII, 297 f.).

Mit dieſer Lehre von den „Thaten“ hat der indiſche Geiſt an Kühnheit und Großartigkeit des Denkens nicht nur die Religion der klaſſiſchen Nationen, ſondern auch jede wiſſenſchaftliche Philoſophie überflügelt. Er ſteht nicht ganz ſo ratlos vor der rätſelhaften Thatſache, daß ſelbſtloſe Handlungen vorkommen, daß der kategoriſche Imperativ eine Macht iſt und bleibt, obgleich jetzt faſt jeder Philoſoph dieſe Lehre beanſtandet. Eben jene früheren „Thaten“ machen uns zu dem, was wir ſind; ſie bleiben unſer Eigentum, unſer Erbteil und wenn gleich nichts von ihnen in unſerem Bewußtſein übrig iſt, können ſie doch auf dieſe mittelbare Weiſe für uns zu Triebfedern des Handelns werden, und uns

zu Thaten veranlaſſen, die ohne alle Rückſicht auf Erfolg und auf das bündige Verhältnis zwiſchen Menſchen und Göttern zuſtande kommen.

So große Bewunderung aber auch die Tiefe und Verwegenheit dieſer Spekulation verdient, ſo bleibt ſie doch nur eine ſupranaturaliſtiſche Hypotheſe; denn von den „Thaten" wiſſen wir nie etwas. Ihre Nachwirkungen ragen alſo als ein irrationales, durchaus unerklärliches Element in das reale Leben hinein, ebenſo wie das verſchleierte Fatum.

V.

Wenn das irrationale Element der Moral überhaupt zur Entwickelung der griechiſchen und indiſchen Religion beigetragen hat, ſo läßt ſich a priori vermuten, daß auch die Vorſtellungen beider Völker über das Jenſeit von dieſem Einfluße nicht unberührt geblieben ſind, daß alſo nicht einzig und allein das andere Element, die Vergeltungsidee ſich in ihrer Eſchatologie ausprägt. Sonſt müßte man erwarten, das Weltgericht unter dem Bilde einer großen Abzahlung dargeſtellt zu finden, wo den Guten und Böſen bei Heller und Pfennig Gerechtigkeit widerfährt. Wirklich beſtätigt ſich dieſe Vermutung: das irrationale Element der Moral hat ſtörend in die Triumphe eingegriffen, welche die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenſeit zu feiern gedachte, und zwar in merkwürdiger, für beide Völker höchſt charakteriſtiſcher Weiſe.

Daß im großen und ganzen an Strafe und Lohn in jener Welt geglaubt wurde, bezeugt uns die älteſte Mythologie mit den oben erwähnten Beiſpielen beſonders raffinierter Quälereien, wie auch viele Ausſprüche der aufgeklärteſten klaſſiſchen Autoren. So ſpricht z. B. der Platoniſche Sokrates

im „Phädon“ die ganz allgemeine Überzeugung aus, daß unſer Ergehen im Jenſeit nicht unabhängig ſei von unſerm Verhalten im Diesſeit. In gewiſſem Sinne finden wir dieſen Gedanken auch bei den Buddhiſten wieder. Sie haben allerdings ſpäter, als ihre Lehre ſtark zu entarten anfing, in ihre Metaphyſik (Abhidharma) das Dogma von zweierlei Höllen aufgenommen; während die heißen Höllen, welche man ſich als kreisrunde Scheiben dachte, ihre Opfer, wenn auch nach noch ſo langer Zeit, ſchließlich alle frei ließen, hatte das „vatum implacabile genus“ außerdem noch kalte Höllen erfunden, welche zwiſchen je drei ſolcher heißer Höllen gelegen, alſo dreieckig waren, und in denen die Qual der Verdammten ewig dauern ſollte.

Allein von ſolchen Ausgeburten abtrünniger Phantaſie iſt in der reinen Lehre Buddhas noch nichts zu finden. Die Gerechtigkeit waltet bei ihm inſofern, als der eine früher, der andere ſpäter das Nirvana, die Erlöſung erlangt. Unausbleiblich entſteht an dieſem Punkte die Frage, was das Nirvana ſei? worin die Erlöſung beſtehe? Hier nun greift das irrationale Element der Moral ein, indem es der indiſchen Phantaſie Zügel anlegt: jede weitere Spekulation über das Nirvana wird verboten. Weder dürfe man ſagen, lehrt Buddha, das Nirvana ſei ein „Sein“, noch es ſei ein „Nicht-Sein“, noch endlich dürfe man die Behauptung ausſprechen, es ſei „weder ein Sein noch ein Nicht-Sein“. Nur eine ſo kategoriſche Weigerung des Religionsſtifters, etwas über das Jenſeit zu offenbaren, vermochte den zu Grübeleien geneigten Inder von den maßloſeſten Phantasmagorieen über das verſchiedene Schickſal der erlöſten Seelen abzuhalten. Unenthüllt liegen im Schoße des Nirvana unendlich viele Möglichkeiten. Dasſelbe Ziel erreicht auf einem anderen

Wege die brahmaniſche Theoſophie, indem ſie das Brahma, den Urquell alles Seins, wohin alles einmal eingeht, als unterſchiedslos, qualitätlos (nirgunaḥ) bezeichnet; mit anderen Worten: der Spekulation wird hier Halt geboten.

Die geſtaltungskräftige Phantaſie des griechiſchen Volkes duldete keine ſo harte Feſſel: ſie ſtellte das Jenſeit als ein Schattenreich dar. In der Schöpfung einer ſolchen Unterwelt haben die Griechen auf ganz eigentümliche Weiſe die Notwendigkeit anerkannt, ſich zu beſcheiden und über das Schickſal der Seelen nach dem Tode nichts Beſtimmtes zu wiſſen. So ſehr ſtrebte ihr Geiſt danach, alles was ihn bewegte und erregte, in ſichtbarer, greifbarer Weiſe zu verkörpern, daß ſogar das negative Reſultat, zu dem ein feiner moraliſcher Inſtinkt ſie hier geführt hatte, die Unmöglichkeit, ſich über die Fortexiſtenz nach dem Tode deutliche Vorſtellungen zu machen, ja, die Trauer über das Ausbleiben von Nachrichten aus jener Welt, — daß ſogar dieſer Verzicht auf Erkenntnis, ſage ich, zu einem phantaſtiſchen Bilde ſich abrundete, welches aus der Welt des Lichtes und der Farben hergenommen war. Der Schatten wird zu dem Symbol der Unmacht, etwas Beſtimmtes zu lehren. So weſenlos blaß, zerfließend, wie der Schatten iſt im Vergleich zu dem Körper, der ihn wirft, ſo geringfügig, leider! und unbeſtimmt iſt das, was wir über die Zukunft unſerer Seele wiſſen . . . . ach! nicht wiſſen, ſondern nur ahnen und vermuten; — im Vergleiche zu dem kräftig pulſierenden Leben, deſſen wir uns jetzt erfreuen. Das iſt, wie mir ſcheint, der Sinn des griechiſchen Orkus.

VI.

In dem umſichtig und ſymmetriſch geordneten Bau des altiraniſchen (perſiſchen) Religionsſyſtems des Zoroaſtrismus

herrſcht im ganzen die rationale Vergeltungsmaxime ſtärker als in irgend einem andern Glauben: Damit die Seele des Menſchen nach dem Tode in den Himmel gelange, iſt es nötig, daß ſie im Leben mehr gute als böſe Thaten vollbracht habe. Am vierten Tage nach dem Tode — belehren uns der Aveſta und Mînôkhired, — bei Anbruch der Morgenröte begiebt ſich die Seele zum Gericht. Drei Götter, Mithra, Çraosha und Rashnu fungieren als Totenrichter und legen die Thaten der Seele, gute wie böſe, auf eine große Wage. Je nachdem nun die guten Werke oder die Sünden ſchwerer wiegen, wird die Seele entweder von einem ſchönen Mädchen, das aus ihren guten Thaten entſtanden iſt, über die Brücke Cinvat (die Milchſtraße) durch drei Himmel zu Ahura Mazda geleitet, oder ſie wird in die Hölle geſtürzt. Bis auf weiteres. Denn beim jüngſten Gericht, bei der Auferſtehung der Toten werden auch die in der Hölle befindlichen Seelen nach nochmaliger Läuterung von der Verdammnis erlöſt.

Gleichwohl würde man den Geiſt dieſer tiefſinnigen Religion verkennen, wenn man glaubte, daß in ihr nur das jus strictum, die unbarmherzige Gerechtigkeit zur Geltung käme.

Außer den Göttern des Lichts und der Finſternis werden bei den Iraniern noch außerweltliche Gottheiten erwähnt: Zrvan akarana, die unendliche Zeit und Thwasha, der unendliche Raum (nebſt ihren Unterabteilungen). Das waren nicht etwa Attribute anderer Götter, und auch nicht bloß die Repräſentanten der Zeit- und Raumanſchauung, die allem Daſein vorausgehen müſſen und daher die Vorausſetzung jeder Schöpfung bilden, ſondern ſie waren wirkliche Schickſalsgötter, welche im religiöſen Leben der Iranier eine ähnliche Rolle

ſpielten, wie das Fatum bei den Griechen uud Römern. Ihr Name wird in den Religionsquellen mit dem Worte „bakht“ d. h. „Schickſal“ überſetzt, und Firdauſi, der im Schahname die alte Religion erwähnt, charakteriſiert dieſe beiden Mächte als unentrinnbar, unerbitterlich und zugleich unzuverläſſig, da ſie grundlos den Niedrigen erhöhen und den Hohen erniedrigen. Am bezeichnendſten für ihr Weſen iſt jedoch ein negativer Umſtand, der uns auf den erſten Blick befremden und an ihrer Macht zweifeln laſſen könnte: nämlich daß bei der Gelegenheit, wo alle Götter ſonſt aufgezählt werden, bei den Opfereinladungen der heiligen Schriften, dieſe Götter nicht erwähnt werden. Aber ſie ſind ja das Schickſal, dem ſich mit Gebeten und Opfern nichts abzwingen läßt, weil es ſich um die Bitten der Menſchen ſchlechterdings nicht kümmert. Wozu ſoll man ſie alſo einladen?

Noch ein Umſtand verdient hier betont zu werden. Falls beim Totengericht die böſen Thaten einer Seele auch ſchwerer wiegen als die guten, ſo braucht ſie nicht immer verloren zu ſein: es kann ihr aus einem Vorrat überzähliger, von anderen Menſchen vollbrachter guter Thaten etwas zugelegt werden, ſo daß ſie doch noch die Seligkeit gewinnt. Etwas Ähnliches ſoll in der indiſchen Litteratur erwähnt werden, doch nur im Çatapatha-brahmana, und nur einmal; es war alſo wohl ſpäter entlehnt und gehörte nicht zum eigentlichen brahmaniſchen Glauben (vergl. Albrecht Weber: Indiſche Streifen, I, 20). Dagegen in Iran gab es ſogar einen beſonderen Gott als Repräſentanten dieſer Schatzkammer aufgehäufter guter Thaten, den Gott Miçvana. Hätten nun die Überlebenden die Möglichkeit gehabt, dieſen Gott durch Gebete oder Opfer zu beſtimmen, etwas von ſeinem Vorrat herauszugeben und einem

Verſtorbenen zuzulegen, ſo würde unſer Beiſpiel nicht paſſen; dann gehörten eben die Gebete und Opfer mit zu den guten Thaten, durch welche die Seligkeit des Verſtorbenen erkauft wäre. So ſteht es aber nicht: Miçvana iſt ſelbſt ein Schickſalsgott, zu dem alſo nicht gebetet wird, und ſeine Wirkſamkeit entzog ſich daher gänzlich der menſchlichen Berechnung und Beeinfluſſung. Noch heute wie in uralten Zeiten wird nach dem Tode eines Parſi zu den Göttern Çraosha, Rashnu und Arſtat, aber nicht zu Miçvana gebetet; und die Eingriffe des Schickſals bleiben blind; der eine erntet das Überſchüſſige von dem, was der andere geſäet hat.

So äußert ſich im religiöſen Bewußtſein der Iranier das Bedürfnis nach einem irrationalen Element der Moral, welches die Härte des Vergeltungsprinzips mildert.

Daß ſelbſt die theologiſche Litteratur nicht umhin konnte, dieſen Glauben zu erwähnen, bezeugt uns, wie ſtark und allgemein er im Volke geweſen ſein muß; denn im Intereſſe der Prieſter — der privilegierten Kartellträger zwiſchen der frevelnden Menſchheit und der beleidigten Gottheit — lag es gewiß nicht, ſolche Lehren zu verbreiten. Freilich haben auch die Schickſalsgötter die bedeutendſte Rolle in den weitverbreiteten Sekten des Parſismus, und nicht in der orthodoxen Religion geſpielt.

VII.

Das Chriſtentum geriet bei der konſequenten Ausbildung ſeiner Lehren, oder vielmehr bei der Selbſtbeſinnung auf die Bedeutung deſſen, was im Neuen Teſtament niedergelegt iſt, wiederum an die Klippe, alle Sittlichkeit in Vergeltungsmaximen aufzulöſen; alſo gerade in das zu verfallen, was

durch die Begründung des Chriſtentums vermieden werden ſollte. Zwiſchen Sündern und Gerechten wird immer unterſchieden; die Schafe ſollen von den Böcken getrennt werden. Wenn alſo der Sünder nicht zuletzt ſeinen ſchlimmen Lohn empfinge und das Wohlverhalten des gottgefälligen Mannes einmal vergolten würde, wo bliebe dann die Gerechtigkeit? Das ſoll denn auch geſchehen. Eine Vergeltung wird im allgemeinen niemals vom Chriſtentum verneint; ſie iſt einleuchtend und verſtändlich; ſie bildet das rationale Element chriſtlicher Ethik und entſpricht in veredelter Metamorphoſe der unterthänigen Geſchäftsbeziehung, in welcher Inder, Perſer, Griechen und Römer zu ihren Göttern ſtanden; ebenſo wie ſie anderſeits mit der obenerwähnten, von der Philoſophie vorſichtig ſupponierten Weltordnung korreſpondiert. Man hat das etwas euphemiſtiſch ſo ausgedrückt, daß an jedes Gebot eine Verheißung geknüpft ſei.

Übrigens haben wir ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß es nicht einmal ganz richtig iſt, wenn wir das Vertrauen auf jenſeitigen Lohn und Strafe völlig gleichſetzen der ſelbſtſüchtigen Wahrung unſerer Intereſſen in irdiſchen Verhältniſſen. Der Unterſchied beſteht darin, daß ein Menſch, deſſen Blick über die Enge des irdiſchen Horizonts hinausreicht, ein Menſch, in welchem der Glaube an ein Leben nach dem Tode ſo lebendig iſt, daß er als praktiſches Regulativ ſeine Handlungsweiſe beeinflußt, immer ſchon ein gewiſſes Maß von Idealismus und Religioſität beſitzen muß, ſonſt wäre ihm mit Verheißungen über jene Welt in praktiſchen Fragen nicht beizukommen.

Indeſſen volles Genüge konnte das Chriſtentum an dieſer Lehre von Lohn und Strafe nicht finden, ſo gerecht ſie auch ohne Zweifel war. Wenn jemals die ganze chriſtliche Sitten-

lehre reſtlos in dieſer Vergeltungstheorie aufgegangen wäre, ſo hätte ſich behaupten laſſen, daß der einzelne Menſch — ob chriſtlich, ob unchriſtlich, ob religiös, ob irreligiös —, welcher in ſelbſtvergeſſener Hingabe handelt, ohne im Gefühl oder Bewußtſein durch die entfernteſte Rückſicht auf Lohn und Ausgleich geleitet zu werden, — höher und edler daſteht als die Religion ſelbſt von ihm verlangt, daß er alſo in ſeiner Perſon das Ideal religiöſer Ethik übertrifft, welches für das Bewußtſein eben immer nur das Ideal eines Spekulanten bliebe.

Zur Ergänzung dieſes Mangels und als ein Gegengewicht gegen die bloße Gerechtigkeit hat das Chriſtentum zwei Begriffe entwickelt, die, ſo grundverſchieden ſie auch primâ facie ſcheinen mögen, doch durchaus zuſammengehören. Der eine iſt der Begriff der „Erbſünde“, das „non posse non peccare“ des heiligen Auguſtinus von Hippo, zu deſſen Urſprung die erſten Kapitel der Geneſis eine Art hiſtoriſchen Kommentars liefern: ein Begriff, der in ſeiner pſychiſchen Wirkung dem obenerwähnten Ergebnis unbefangener Selbſtbeobachtung entſpricht: Daß nämlich das Gewiſſen des Menſchen auch von den Unthaten gepeinigt wird, die er ohne Überlegung, ja ſogar ganz unbewußt begangen hat. Nun definieren mehrere Kirchenväter die Erbſünde ſo, daß in der Perſon Adams die Perſonen aller ſpäteren Menſchen noch mit eingeſchloſſen geweſen ſeien; alſo indem Adam ſündigte, auch ſchon wir und alle übrigen Menſchen mitgeſündigt haben. Die Anſicht iſt unwiderlegbar: Da aber jetzt doch die Perſonen der anderen Menſchen von der Perſon Adams getrennt exiſtieren, ſo muß man ſich fragen, was damit die Kirchenväter eigentlich anderes vorausgeſetzt haben, als eine Art Seelenwanderung.

Allein der Chriſt müßte ſchier verzweifeln, wenn es nichts weiter als Gerechtigkeit und Erbſünde gäbe und er nicht noch der „Gnade“ teilhaftig wäre. Dies iſt ein Begriff von dem eminenteſten ſittlichen Wert; denn er hat das Verdienſt, das ganze Vergeltungsſyſtem zu ſtören und in Frage zu ſtellen.

Die „Gnade“ iſt unergründlich, unerforſchlich und wirkt Wunder. Wenn wir wieder Kinder werden und mit kindlichem Gemüt, nicht durch weitausgehende Rückſichten beeinflußt, gewiſſermaßen aus unbewußtem Trieb das Gute thun, dann hat die „Gnade“ dies Wunder im Menſchen zu ſtande gebracht. Ohne ſie wird wohl niemand ſelig; aber dieſer mächtige Eingriff der Gnade entzieht ſich einer ſolchen Berechnung, wie man ſie über Verdienſt und Schuld anſtellen möchte. Darum bleibt ſie auch immer ein geheimnisvolles Gut, das ſich nicht wiederum nach einer beſtimmten Regel erwerben läßt; und ſie bildet das irrationale, unerklärliche Element im ſittlichen Leben des Chriſten. — Alſo ebenſo wie der große Königsberger Philoſoph die Unmöglichkeit bekannte, die Verbindlichkeit des kategoriſchen Imperativs zu beweiſen, ja auch den Verſuch dazu ablehnte, ebenſo ſteht für den Menſchen das Rätſel der Gnade über aller menſchlichen Wißbegier als das verborgene Motiv der in höherem Sinne ſittlichen Handlungen.

Die Religionen des klaſſiſchen Altertums, der ältere Brahmaismus und Parſismus enthalten nichts, was der chriſtlichen Gnade genau entſpricht; nur der Buddhismus beſitzt in der Kraft, mit welcher der Buddha „das Rad des Geſetzes in Bewegung bringt“ und durch Verbreitung der guten Lehre vielen zum Heile verhilft, eine ſchwache Morgenröte des Gnadenbegriffes. Sie iſt ſchwach; denn jeder Buddha

wirkt ja nicht, indem er für die Menſchen den Opfertod erleidet, oder ſonſt auf irgend eine wunderbare myſtiſche Weiſe: er weckt das Verſtändnis für ſeine Lehre einzig durch vernünftige Unterweiſung. Daß dieſe heilſame Lehre zu hören aber jedenfalls ein unverdientes Glück, alſo ein Gnadengeſchenk iſt, zeigt die Unterſcheidung zwiſchen den Paccekabuddhas, die zwar auch die Erlöſung erlangen, jedoch nur für ſich ſelbſt, und den Weltbuddhas, die ſie auch andern vermitteln. — Die ſpätere brahmaniſche Spekulation hat den Begriff der „Gnade" (anugraha) in metaphyſiſche, doch nicht in moraliſche Erörterungen eingeführt.

VIII.

Indem das Chriſtentum bei der Entwickelung ethiſcher Gedanken ſicherer und beſtimmter verfuhr, als das ihm vorausgehende griechiſche und orientaliſche Altertum, trennte es den Grundbegriff — die Richtung nach oben und unten, die bei dem fatum und in den „karma" noch zur Einheit verſchmolzen ſind, in ihre Beſtandteile oder Kräfte, deren eine den Menſchen auf wunderbare Weiſe zum Heile führt, während die andere ihm durch eine Schuld, die es ihm ohne ſein Wiſſen auflabet, Verderben bereitet. In dem Fatum iſt beides noch in ſo dunkler Miſchung vorhanden, daß niemand ſagen darf, welche Macht überwiegt. Dasſelbe gilt von den Eingriffen des Schickſals bei den Iraniern. Die „Thaten" führen den Hindu von Exiſtenz zu Exiſtenz, bald aufwärts, bald abwärts; allein der Zug nach oben, zur Erlöſung überwiegt. — Obſchon es nun in der chriſtlichen Lehre heißt, daß viele berufen, aber wenige auserwählt ſeien, ſo repräſentiert doch die Gnade entſchieden die ſtärkere Macht; denn ſie geht ja aus von dem

alleinigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde; und wie ſollte der nicht den Satan, den Vater der Erbſünde überwinden? Die Überfülle göttlicher Gnade bringt es ſogar dahin, daß ſelbſt menſchliches Verdienſt einen Abglanz davon an ſich tragen kann, wie uns die opera super erogationis, die überverdienſtlichen Werke der Heiligen zeigen. Denn „Gnade erweiſen“ heißt doch vom Standpunkte des Subjektes aus, mehr Gutes thun, als man zu thun verpflichtet war.

Es iſt nicht zu verwundern, daß Gnoſtiker, Scholaſtiker und ſpätere chriſtliche Philoſophen, d. h. Denker, welche ſich bemüht haben, der Kirchenlehre eine wiſſenſchaftliche Grundlage zu geben, faſt immer den Primat der Gnade gegenüber der Gerechtigkeit aufrecht erhalten und behaupten: die Erlöſung und ewige Seligkeit könne nicht erworben werden durch Thaten, welche der Menſch als freies Weſen mit Bewußtſein ausführt, ſondern nur durch eine geheimnisvolle Einwirkung der göttlichen Gnade. Sicherlich liegt dieſer Überzeugung der Gedanke zu Grunde: vollkommen ſelbſtloſe Handlungen ſeien etwas ſo Herrliches und Unbegreifliches (eben irrationales), daß der Menſch, welcher ſie vollbringt, eine Scheu empfindet, ſie der eigenen Kraft zuzuſchreiben. Die Gnade hat ſie in ihm und durch ihn gewirkt.

Noch viel weniger darf es uns Wunder nehmen, daß in Indien, wo doch Religion und Philoſophie ſich im ganzen viel beſſer vertrugen als im chriſtlichen Europa, — der Brahmaismus, Buddhismus und die Philoſopie dieſe ſelbe Idee verfechten: nämlich den Gedanken, daß das Heil der Erlöſung (nirvana, vielleicht unio mystica mit Gott) nicht durch Tugend erreichbar ſei. Denn die Tugend iſt mein gegenwärtiges Verdienſt; wo bliebe aber dann die blinde Nach-

wirkung der früheren Exiſtenzen, deren ich mir nicht bewußt bin? In dieſem Sinne und wohl auch als Hinweis auf die Überflüſſigkeit aller Moral für einen außerweltlichen Standpunkt, nicht aber als ſittliche Narkoſe eines ſchlaffen Myſticismus iſt es aufzufaſſen, wenn es im Kommentar des Çankara zur Vedânta-Philoſophie des Bâdarâyana heißt: „Für den Wiſſenden giebt es keine Pflicht . . . Durch Zulegung von Tugenden kommt Erlöſung nicht zu ſtande; denn ſie beſteht im Einsſein mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen Brahman; und ebenſowenig in der Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, mit dem Eins zu ſein, das iſt, was Erlöſung ausmacht, iſt ewig rein“ (vergl. Paul Deuſſen: „Das Syſtem der Vedânta, Leipzig 1883, p. 435).

In einem ganz ähnlichen Sinne ſtrebt die myſtiſche Sekte der Çufis und ihr großer Dichter Dſhelalleddin Rumi nach einer Vertiefung der ſonſt ſo ſeichten mohammedaniſchen Dogmatik.

So nehmen denn in mehr als einer Hinſicht die „Gnade“ und die „Erbſünde“ im Chriſtentum eine analoge Stellung ein, wie die Metempſychoſe im Brahmaismus und Buddhismus, das Fatum bei den klaſſiſchen Völkern, die Schickſalsgottheiten der Iranier und die Annahme abſolut ſelbſtloſer Zwecke und andererſeits die Annahme unbewußter Verſchuldung im unbefangenen Denken und in verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen.

IX.

Das Ergebnis unſerer Unterſuchung rekapitulierend, erinnern wir noch einmal an die Frage, bei welcher ſich uns dieſe Beobachtungen aus dem ſittlichen Leben aufdrängen. Es iſt dieſelbe Frage, die in des Lebens labyrinthiſch irrem Lauf immer wieder dem Denker gegenübertritt: die Frage nach

dem Grunde für die Verbindlichkeit moraliſcher Vorſchriften; die Frage, weshalb ich denn den Geboten der Moral folgen ſolle?

Alle diejenigen, welche bei der Beantwortung dieſer Frage, bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt, offen oder verſchleiert ſich auf einen Entgelt, eine Remuneration berufen, lehren eine Sittlichkeit, die eigentlich nicht mehr ſittlich iſt. Die andern dahingegen, die Intuitioniſten, die von keiner Kompenſation etwas wiſſen wollen, geben in Wahrheit gar keine Antwort auf die Frage. Sie werden, — wie ich früher zu zeigen mich bemüht habe,*) — ein materiales Prinzip der Ethik überhaupt nie aufſtellen können.

Nun hieße es wohl an das Inſtitut der Eideshelfer erinnern, wenn ich mich bei der Diskuſſion philoſophiſcher Fragen auf dieſen Parallelismus mit den wichtigſten Religionen, wie auf einen Beweis berufen wollte. Darauf war es wirklich nicht abgeſehen. Die Religionen liefern hier einen Teil des Beobachtungsmaterials; ohne daß deshalb auch nur die Worte „Schickſal", „Seelenwanderung" und „Gnade" Synonyme werden ſollen. Sind es doch die verſchiedenfarbigen Blüten, die alle aus einem Samenkorn gewachſen ſind, aus dem Verlangen, die Sittlichkeit zu einer idealen Höhe zu erheben, und ſie der Vergröberung zu entziehen, die ihr immer wieder von ſeiten der Selbſtſucht droht?

Es ringt und ſtrebt der homo religiosus dem gleichen Ziele zu wie der Philoſoph:

In allen Zonen liegt die Menſchheit auf den Knieen
Vor einem Göttlichen, das ſie empor ſoll ziehen;
Ein Kind mit Lächeln fleht, ein andres mit Geſchrei,
Daß zu der Mutter Arm es aufgenommen ſei.

*) Aufſatz Nr. 7.

Deutlich erkennbar ist diese Absicht bei Schopenhauer, wenn er das „Mitleid" die einzige Quelle der Moral nennt, und das Mitleid wiederum metaphysisch so zu begreifen sucht, daß jeder — obzwar unbewußt — in dem andern sich selbst wiedersieht, hiermit also das „Inbegriffensein" aller Wesen in die Alleinheit erkennt; so daß also, wer dem anderen wehe thut, sich selber Schaden zufügt. Ein Teil eines untrennbaren Ganzen wird aber nicht einem andern Teil desselben Ganzen Schmerz verursachen wollen; wie wenn die Hand den Fuß schlüge. Ähnlich heißt es nach der Joga-Philosophie der Inder in der Bhagavadgitâ (c. 13 v. 28):

Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden,
Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden.

Es erhellt daraus, daß Schopenhauer überhaupt nur das zweite, irrationale sittliche Element als wahrhaft sittlich gelten läßt; daß ihm seine metaphysische Deutung jedoch nur gelingt, indem er es wiederum auf das erstere, rationale, im Grunde genommen egoistische Element zurückführt.

Viele werden sich noch an der Frage versuchen, die den geistvollsten Denker veranlaßt hat, sich im Zirkel zu bewegen. Wer möchte nicht in das Innere der Dinge dringen! Indes hier wird man wohl nicht tiefer gehen können und vor der Thatsache Halt machen müssen, daß an dem menschlichen Wesen nur der Egoismus vollkommen begreiflich erscheint, und wird folglich auch nicht von uns eine Erklärung des irrationalen Elements erwarten; denn wenn sie uns möglich wäre, so hätten wir es nicht irrational genannt.

Am schönsten und reinsten hat dieses Streben nach Idealisierung der Ethik wohl Kant ausgedrückt, indem er fordert,

das wahrhaft Sittliche solle ohne Neigung geschehen. Denn er erkennt in der die Handlung begleitenden oder veranlassenden Neigung eine pränumerando dafür empfangene Zahlung, die uns ebensowenig, wie die postnumerando im Jenseit zu erwartende Remuneration leiten darf. Hiermit hat auch Kant das eine sittliche Element vom andern lösen und als die alleinige Grundlage der Moral zur Geltung bringen wollen, muß aber freilich gestehen, daß eine in diesem Sinne sittliche Handlung vielleicht noch nie in ihrer vollen Reinheit von einem Menschen vollzogen worden sei. Dementgegen sieht sein größter Schüler, Schiller, die höchste Blüte der Sittlichkeit darin, daß der Mensch aus eigner Neigung sittlich handle. Er bemüht sich also, die beiden thatsächlich so oft auseinander tretenden Elemente total zur Einheit zu verschmelzen; und nach der Regel: „qui bene distinguit, bene docet", liefert er damit nicht gerade ein für die Erkenntnis der Sache fruchtbares Prinzip. Ist es nicht ein Glück, daß wir die Kraft besitzen, von dem Wechsel der Stimmungen und Neigungen unabhängig zu sein, und sogar „widerwillig" moralischen Grundsätzen zu folgen?

Wer nach alledem mit uns die Überzeugung gewonnen hat, daß es hier darauf ankommt, den psychologischen und historischen Thatbestand zu registrieren und disparate Dinge lieber ein- für allemal zu trennen, als, dem Zuge des Herzens folgend, sie gewaltsam zu vereinigen; — wer immer wieder die Reihe der Philosophen von dem indischen und griechischen Altertum bis zu Wundt, Nietzsche und den englischen Utilitariern durchgehend, eingesehen hat, wie aussichtslos und ohnmächtig die Versuche sind, die Sittlichkeit aus einer einzigen Quelle abzuleiten, der wird sich beruhigen und es aufgeben, durch

Unterdrücken, Totſchweigen oder Widerlegen eines Elements dem andern allein zur Geltung zu verhelfen; — er wird es aufgeben, in geſchäftiger Arbeit am Schreibtiſche beide Elemente künſtlich zu amalgamieren, oder durch die laute Behauptung ihrer Weſeneinheit, die innere Stimme zu übertönen, die ihm, ſobald er vom Schreibtiſch aufſteht, doch immer wieder ihre Zweiheit zum Bewußtſein bringt; — er wird es für Gewinn halten, das, was nun doch einmal verſchieden iſt, auch gefliſſentlich getrennt hinzuſtellen und, auf ſog. einheitliche Anſchauung verzichtend, im ſittlichen Leben eine Antinomie anzuerkennen. Oder leben nicht etwa alle beide Elemente in uns als nie geſchlichteter Konflikt der Stimmungen, und außer uns als eine Menge einander bekämpfender — hier myſtiſcher, dort rationaliſtiſcher — Lehrmeinungen und Bekenntniſſe? Eine gewiſſe ſchwärmeriſche Anlage der Denker hat das Wort „Dualismus“ in ſchlechten Ruf gebracht; aber ſo wahr es beſſer iſt, zwei Dinge deutlich als eins verſchwommen zu ſehen, wird man beſſer thun, das Wort auf dieſem Gebiete wie auf manchem anderen ſtehen zu laſſen, und braucht trotz der Zweiheit weder im Denken noch im praktiſchen Leben zu verzweifeln.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.