

Abhandlungen

zur

Philosophie, Literatur und  
Religionsgeschichte

II. Folge der Essays

von

**Gregor von Glasenapp.**



34201

Riga,

Verlag von Jonck & Poliewsky.

1910.

## Worwort.

---

Was hier zu einem Bande vereinigt erscheint, ist zum größeren Teile früher in philosophischen und anderen Zeitschriften veröffentlicht worden. Jetzt sind jedoch alle Aufsätze — der eine mehr, der andere weniger — umgearbeitet und erweitert, so daß ihre Gesamtheit bei der Erörterung speziellerer Fragen eine ziemlich abgeschlossene Welt- und Lebensauffassung darbietet, besonders in Hinsicht der Psychologie, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie. Als Ergänzung gehört freilich dazu noch die kleine Schrift: „Das Glück im Willen und im Gefühl“.

Der Verfasser.

## Inhaltsverzeichnis.

---

	Seite
I. Kirchhofsbetrachtungen . . . . .	1
II. Der Nebencharakter . . . . .	50
III. Das Zählen mit benannten Zahlen . . . . .	69
IV. Die Psychologie der dichterischen Phantasieleistung, erläutert an Goethes Ballade „Der Fischer“ . . . . .	92
V. Das qualitative und das quantitative Element im Kultus . . . . .	191
VI. Das Geheimnisvolle . . . . .	239
VII. Die Leviratsehe . . . . .	261
XIII. Was ist eine Weltanschauung? . . . . .	290
IX. Wozu nützt der Aberglaube? . . . . .	316
X. Die Rhythmik der modernen Poesie und ihre psychophysische Grundlage . . . . .	365
XI. Der Wert der Wahrheit . . . . .	425
XII. Welche Moral verlangt die Predigt Jesu? . . . . .	490

---

## I.

# Kirchhofsbetrachtungen.

---

„Über sich so verlieren, ist mehr sich finden“.  
f. E. Bloßius, Geistlicher Unterricht, Kap. 12.

## I.

**U**nter immergrünen Tannen und Trauerweiden wandle ich zwischen Steinplatten und eisenmrankten Kreuzen, und immer und immer wieder fällt mein Blick auf Grabschriften, die mit den Worten beginnen: „Hier ruht . . .“, „Ci-gît . . .“, „Hic jacet . . .“; dann folgt der Name des Verstorbenen. — Man wundert sich nicht über diese Worte, denn man ist sie fast so gewöhnt, wie das Auf- und Untergehen der Sonne. Allein, gleichwie Copernicus dieses in Zweifel zog, so wollen wir — obzwar nicht aus Amulation — jene Worte in das kritische Licht der Betrachtung rücken. Mit Grund! Denn, beim Zeus! wie ist es nur möglich gewesen, in zwei kurzen Worten, in zwei Silben soviel Verkehrtes und Unzutreffendes auszusprechen?

Einem Italiener wird das Diktum zugeschrieben, man könne in zwei Worten so viel Schiefes sagen, daß es sich mit zweitausend Worten nicht wieder gerade machen läßt.

Ich fürchte, das gilt auch von dem Epitaphium „Hier ruht . . .“

Hier? Als ob wir wirklich unseren verstorbenen Freund, Sohn oder Bruder Hier zu haben glauben, hier wo unter einer Erdschicht einige Knochen modern. Kein Australneger, keine Rothhaut Amerikas ist so materialistisch, das für wahr zu halten, was der Flor der Kulturmenschen immer wieder in Erz und Stein schneiden läßt. — „Wohl ihm! er ist hingegangen, wo kein Schnee mehr ist . . .“ läßt Schiller die Radowessier ihrem toten Kameraden nachsingen; allein bei uns heißt es nach wie vor „Hier ruht er“, und wir lenken, als ob wir Sadduzäer wären, die Schritte zum Kirchhof, um den Lieben, die sich von uns getrennt haben, näher zu sein. Bedarf die menschliche Schwäche eines sinnlichen Anhaltspunktes für die Erinnerung, so wäre es schon viel passender, zu Hause auf die Photographie des Verstorbenen in unserem Album das „Hier“ zu schreiben; denn von der Seele des verstorbenen Freundes ist in den wohlgetroffenen Zügen des Bildes, das uns anschaut, doch mehr gegenwärtig als in einem gleichgültigen Erdhügel oder in einer Urne mit etwas Asche. Wie sehr hat die Last des körperlichen Daseins unsere Seele an den Erdboden gedrückt, daß wir fortfahren, dort herumzusehen und selbst angeichts des Todes nicht geistigere Vorstellungen in uns die Oberhand gewinnen, daß selbst der augenscheinliche Untergang des Körpers uns nicht sagt, es gebe etwas, das ihn überdauert und geistiger, d. h. unräumlicher Existenz fähig ist!

In einer Episode des alten indischen Epos Mahabharata (Teil 3, Vers 16751 ff.), die vielleicht schon vor dreitausend Jahren gebichtet sein mag, findet sich ein hübsches Beispiel

dafür, wieweit unsere arischen Brüder im fernen Industale schon damals über diesen eingefeischten abendländischen Materialismus erhaben waren. Dort wird sehr naiv erzählt, wie die treue Savitri ihren Gatten Sathaban, dessen baldigen Tod sie befürchtet, mit Liebe und Sorgfalt umgibt und ihn pflegt, als er sich krank fühlt; wie sie aber dann, als der Todesgott Jama herangekommen war und ihm mit einem Strick die Seele aus dem Leibe gezogen hatte, so daß der Körper hinfiel „und nicht mehr lieblich war“, — keinen Augenblick weiter bei dem Körper verweilte, sondern ohne sich im geringsten zu besinnen, nur der Seele, die der Todesgott forttrug, nachfolgte. — Solange wir jedoch meinen, daß das „Hier“ auf dem Grabhügel ganz an seinem Platze stehe, ist es nicht zu verwundern, wenn der hochgebildete Europäer die indischen Witwen, die, wie Savitri, allein der Seele ihres Gatten folgend, den Scheiterhaufen besteigen, für „roh und abergläubisch“ erklärt. Hat doch vor der Hand die europäische Witwe das bessere Teil erwählt: sie schreibt auf einen Klotz: „Hier ruht mein unvergeßlicher“.

Mit welchem Verständnis das römische Altertum die indische Sitte auffaßte, zeigen folgende begeisterte Strophen des Propertius:

Selig der Jnder Gesetz, das den Gatten des Ostens gegeben,  
Den mit röklicher Blut färbet Auroras Gespinn.  
Ist auf den Holzstoß dort die Fackel des Todes geworfen,  
Steh'n mit gelösetem Haar zärtlich die Frauen im Kreis.  
Dann erhebt Wettstreit sich bei ihnen, wer lebend ins Feuer  
folge dem Gatten; und Schimpf ist's wird versaget der Tod:  
Freudig jauchzet, die siegt, und bietet den Busen der Flamme,  
Beugt das verbrannte Gesicht über den teuren Gemahl.

Im Original (Eleg. 4, 12, 15 ff.):

Felix Eois lex funeris una maritis,  
Quos Aurora suis rubra colorat equis.  
Namque ubi mortifero jactast fax ultima lecto,  
Uxorum fuis stat pia tuba comis,  
Et certamen habent leti, quae viva sequatur,  
Conjugium: pudor est non licuisse mori;  
Ardent victrices et flammae pectora praebent  
Imponuntque suis ora perusta viris. . . .

Dem Propertius steht es wohl an, so zu singen, denn er zweifelt nicht an der Unsterblichkeit des Menschen; er sagt in einer andern Elegie (B. 7):

Sunt aliquid manes: letum non omnia finit,  
Luridaque evictos effugit umbra rogos.

Halten wir uns wieder an das, was der Betrachtung am nächsten liegt, an die „Stimmen am Grabe“, an das, was auf Epitaphien den Verstorbenen von ihren Zeitgenossen und Angehörigen nachgerufen wird, so bietet das griechische Altertum eine bunte Musterkarte, aus der man die verschiedensten Schlüsse ziehen könnte; denn der Grieche fühlte nicht den ehernen Zwang der Glaubensdogmen, denen seine Anschauungen über Diesseit und Jenseit hätten genügen müssen; er war sich mehr oder weniger deutlich dessen bewußt, daß alles, was Menschen in sich an konkreten Vorstellungen über das Jenseits ausbilden, Symbol und Bild ist; und zwar ein Bild, das allen seinen Glanz und seine Plastik aus dem irdischen Sinnenleben entlehnt. So treibt oft die Phantasie bei den Griechen ihr gefälliges Spiel, indem sie, an die Betrachtung des Diesseits anknüpfend, bald

bei ihm verharret, aber dabei an etwas Höheres, ewig Gültiges denkt, bald auch mit ihren weiteren Meditationen sich in die Ewigkeit verliert. Einige Beispiele griechischer Epitaphien werden unsere Meinung am besten verdeutlichen:

Simmias schrieb auf das Grab des Sophokles:

Leise, du Efeu, schleich, o leis' über Sophokles' Grab hin,  
Spinnend der dunkelgrün rankenden Locken Erguß'  
Und es erblühe der Rosen Blatt überall und es fasse  
Traubige Rebe mit rings schlängelnden Gabeln es ein,  
Wegen der seelenvollen Belehrungen, die uns der süße  
Mit Pieridinnen einst und mit Chariten gewährt.

Antipater schrieb auf das Grab des Diogenes:

Dies ist des weisen Hundes Diogenes Grab, der mit Mannes-  
Mute sein wahrhaft halbnackendes Leben bestand,  
Dem ein Ranzen, ein Rock, ein Stecken zu Reisegefährten  
Dienten, als Waffen der sich g'nügenden Seelengeduld.  
Über von dieser Gruft, fort Schurken! weil der Sinoper  
Auch noch in Hades' Bucht jeden Erbärmlichen haßt.

Auf Platons Grab las man:

„Alder, was horchest du über dem Grab? oder wem in  
der Götter  
Sternenbehäufungen, sprich, wendet dein Auge sich zu?“ —  
Der nach Olympos' Höh'n entflohenen Seele des Platon  
Bild bin ich. Attischer Staub deckt den verstorbenen Leib.

Dabei ist zuzugestehen, daß der Dichtkunst, wann sie sich über die Personen hören läßt, die das Leben verlassen haben, die Vorstellungen des „Hier-seins“ und des „Ruhens“ mehr Anknüpfungspunkte bieten, als die Ergebnisse eines exakten philosophischen Denkens, das nur dem Dauernden und Notwendigen Wert beimißt und von allem auf das



„Hiersein“ bezüglich weiß, wie vergänglich und zufällig es ist. Über das dauerlose Hinschwinden sämtlicher Grabesherrlichkeit darf uns selbst die allerschönste Poesie, selbst Ugo Foscolo's Poesie der „Gräber“ („Sepolcri“) nicht täuschen, wenn er z. B. spricht:

... „l'estinto con noi, se pia la terra  
Che lo raccolse infante e lo nutriva,  
Nel suo grembo materno ultimo asilo  
Porgendo, sacre le reliquie renda  
Dall' insultar de' nembi e dal profano  
Piede del vulgo, e serbi un sasso il nome,  
E di fiori odorata arbore amica  
Le ceneri di molli ombre consoli“ . . . .

In's Deutsche übersetzt:

„Der Freund lebt mit uns, wenn die fromme Erde,  
Die ihn als Kind empfing und auferzogen,  
Im Mutter Schoß ihm letzte Freistatt bietend,  
Heilig bewahret seinen Staub vor Kränkung  
Durch rauhe Regengüsse und des Pöbels  
Profanen Fuß, ein Stein den Namen festhält  
Und freundlich hold ein Baum von Blüten duftend  
Mit mildem Schatten seine Asche labt“ . . . .

Das klingt alles so bezaubernd sentimental und geradezu verlockend; allein ein Snder würde einfach fragen: „Ja, wie lange dauert schließlich das alles?“ Der moderne Europäer, des Augenblicks flüchtiger Sohn, denkt nicht daran.

## II.

Allein, nicht nur „hier“ sein, auch „ruhen“ soll er. Welch ein Abgrund kindischer Kurzsichtigkeit und Einfalt tut sich vor uns auf, sobald wir diesen unbedachten Wunsch

genauer erwägen! Wenn das Kind eben mit Heißhunger isst, meint es immer so fort essen zu können und denkt nicht daran, daß das Essen ihm bald zuwider sein wird; wenn es mit frischer Lust springt und spielt, glaubt es, das Spiel dürfe kein Ende haben; und wenn es danach gründlich müde und schläfrig ist, kann es sich nicht vorstellen, daß es auch einmal Lust bekommen werde, das Bett zu verlassen.

Dementgegen lehrt uns die Erfahrung, daß die menschliche Seele immer von zwei einander periodisch ablösenden, entgegengesetzten Trieben oder Bedürfnissen beherrscht wird: von dem Bedürfnis der Ruhe (resp. des Beharrens) und dem Bedürfnis des Wechsels. Unablässig, mit der Unfehlbarkeit des Effekts der Naturgesetze folgt ein Bedürfnis dem andern: sichtbarlich abgebildet in dem Wechsel von Wachsein und Schlaf, von Tag und Nacht, von Sommer und Winter. Wie der physische Organismus ist auch die Seele von solcher Beschaffenheit, daß sie nach zeitweiliger Ruhe unabweislich zur Bewegung, zum Wechsel des bestehenden Zustandes drängt; denn auch die ganz gleichmäßige Tätigkeit, das Beharren in einerlei Bewegung, wird ihr auf die Dauer unerträglich. Auf dem Gebiete der Arbeit, wie auf dem des Vergnügens gilt dies Gesetz gleicherweise: das Beharren, auch bei dem würdigsten Gegenstande, drückt und ermüdet endlich, der reizvollste Wechsel ohne Ruhepausen zerrüttet und entnervt uns bald.

Wo in aller Welt nehmen wir also den sonderbaren Wunsch her, daß unsere Seelen nach dem Tode nicht beides haben sollen, dessen sie im Leben bedurften, um glücklich zu sein, sondern nur eins von beiden: die Ruhe?

Nun ist das Jenseits für uns immer eine Art von Zukunft; und wo es sich um Zukunftspläne und Lustschlösser

handelt, da sind wir — die Wahrheit zu bekennen — fast immer solche Kinder. Unkundig der eigenen Natur, zimmern wir uns alles zurecht, wünschen uns Besitz, Genuß und Ehren, und kommen dann zuletzt an einen Punkt, wo wir nichts weiter denken können als Ruhe, oder, was auf dasselbe hinausläuft: eine gleichmäßige Fortsetzung des Daseins, ohne Einschnitte, Explosionen und Störungen; wie das stille Abfließen eines Gewässers zwischen flachen Ufern.

Es lassen sich mehrere Gründe für die Entstehung dieses Wahns anführen. Einer von ihnen scheint jedoch in einer gewissen optischen Täuschung des inneren Sinnes, des geistigen Auges zu bestehen: Wo wir es mit der natürlichen Wirklichkeit zu tun haben und eine unermesslich lange Allee, Straße oder Häuserreihe hinabschauen, da sorgen schon physikalische Geseze und die Schwäche unserer Organe dafür, daß sich irgendwo der Horizont oder sonst etwas dazwischenschiebt und wir nicht die pure, nackte Unendlichkeit zu sehen bekommen. Was geschieht aber bei dem geistigen Ausblick auf die Zukunft? Unsere Phantasie wird bei dem Weiterbauen der langen Perspektive des Zukunftsbildes müde, bedarf der Ruhe, und ihr Bedürfnis mit dem allendlichen Bedürfnis der Seele identifizierend, meint sie nun auch das Zukunftsbild selbst müsse mit „Ruhe“ schließen. Diesen Charakter der Selbsttäuschung tragen, der täglichen Erfahrung zum Spott, alle beweglichen Phantasiegebilde, die nach einem befriedigenden Abschluß streben. Wo sie noch ganz naiv verfahren, da verschaffen sie sich zum Schluß die absolute Ruhe. Das sind die Trauerspiele jugendlicher Dichter, die mit unbarmherziger Niedermeßlung fast aller handelnden Personen enden. So geht es z. B. in Shakespeares „Titus Andronicus“ her.

Exitus letalis! Auf diesem Standpunkte gibt es noch kein anderes als das am nächsten liegende drastische Mittel. In anderen Dichtungsgattungen, Komödien und Romanen, verschafft man den Personen, deren Schicksal wir mit Teilnahme verfolgen, nicht gerade die Grabesruhe, aber man sucht für sie einen Zustand des Gleichgewichts zu erreichen, wo weitere Störungen ausgeschlossen sind, man begnügt sich mit einem Symbol der Ruhe und läßt sie z. B. in den Hafen der Ehe einsegeln: auch eine Illusion, die das menschliche Leben ziert!

Eine andere zu Zeiten beliebte Spezies der Poesie ist die Idylle. Wie anheimelnd winkt uns das kleine weiße Häuschen dort am Bergeshang! Unten das gleichmäßige Klappern der Mühle und der murmelnde Bach! Welch lauschiges Plätzchen für ein stilles Glück! Mag sein! aber versuchen Sie es nur auf die Dauer, Fräulein Solitude und Frau von Monrepos! Sie werden bald vor langer Weile aus der Haut fahren, denn die Idylle ist tot und geistlos.

Übrigens können wir noch weiter gehen und auf ein anderes Paar antinomistischer Neigungen der Menschenseele aufmerksam machen, welches dem hier geschilderten zwiefachen Bedürfnis korrespondiert. Einerseits ist es die Neigung für das Alte, schon Dagewesene, sich Wiederholende: für die Regel. Nicht von besonderen Tugenden, wie Pietät oder Ehrfurcht vor dem Alter, ist hier die Rede. Im größten, wie im trivialsten vielmehr ist diese Neigung jedem Menschen angeboren. — Vor uns auf einem Plage sehen wir Leute, welche mit ihren Gliedmaßen lebhaft und zwecklose Bewegungen vornehmen. Dieser Anblick kann uns nur Widerwillen einflößen. Doch nun beobachten wir, wie sich eine Reihe aufeinanderfolgender Körperbewegungen wiederholt;

wir erkennen die Regel, die in ihnen herrscht, das Gesetz, welches dabei befolgt wird, und alsbald ruht unser Auge mit Wohlgefallen auf den Tanzenden, die Wiederkehr des Rhythmus erwartend.

Und ist es nicht dieselbe Neigung, die sich auch an den wertvollsten Schöpfungen, an der höchsten Tätigkeit des Menschengeistes wiedererkennen läßt? Jedes Gesetz wird ja erst dadurch zum Gesetz und beweist seine Kraft dadurch, daß es wiederholt und zwar möglichst oft zur Geltung kommt, also alt wird. Jeder natürliche Mensch, der sein Verhalten zu begründen hat, beruft sich am liebsten auf das alte Herkommen, darauf, daß es von jeher so gehalten worden sei, daß seine Eltern und Vorfahren es ebenso gemacht haben. In der Häufung der Wiederholungen, nicht aber in dem Regreß auf die Vernünftigkeit glaubt er die unanfechtbarste Rechtfertigung seiner Taten gefunden zu haben. Weil das Alte von selbst das Recht hat weiter zu bestehen und nur das Neue seine Existenzberechtigung beweisen muß, haben die Gesetzgeber, denen die heikle Aufgabe zufiel das Alte zu ändern, sich mit Vorliebe auf uralte Satzungen berufen, die nur zeitweilig in Vergessenheit geraten seien, so daß sie, die Gesetzgeber, eigentlich ältere Gesetze brächten, als die, welche in der letzten Zeit gegolten hatten.

Darauf hat man sich sowohl bei der Rezeption des römischen Rechts als auch bei der Einführung der Schwurgerichte in das Kriminalverfahren berufen. Wo aber doch ein Gesetzgeber, wie Lykurgos, total neue Einrichtungen schuf, wagte er nicht sie für seine Erfindungen auszugeben und einfach deshalb zu empfehlen, weil sie tüchtig seien, sondern er ließ sich diese „*Nyctrae*“, wie er sie nannte, samt und sonders

von dem delphischen Orakel als Befehle und Satzungen des Gottes Apollo übermitteln.

Genau ebenso haben es die Religionsstifter gemacht, wenn sie sich für die ungewöhnlichsten Satzungen auf eine Offenbarung beriefen, sonst jedoch behaupteten, nur uralte Lehren wieder zu befestigen, jedenfalls älteres zu bieten, als die von ihnen bekämpfte Lehre (Luther, Calvin), und sagten, sie seien „nicht gekommen, das bestehende Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen“.

Nicht weniger deutlich indessen beobachtet man andererseits die entgegengesetzte Neigung: die Neigung für das Neue, vom bisherigen Abweichende, Selbständige, noch nicht Dagewesene, Freie, also Willkürliche.

Weit entfernt an das Laster der Neugier oder die Sucht leerer Herzen nach Interessantem zu denken, hat man sich vielmehr zu vergegenwärtigen, daß alle Hervollkommnung von Urzeiten her, aller Fortschritt, ja das Aufwachsen des lallenden, stupiden Säuglings zum verständigen Menschen auf einer Reihe von Neuerungen, Abweichungen vom Bestehenden, Eingriffen in die Regel, kurz: auf Willkür beruht. Deshalb spricht man dort, wo man auch das scheinbar Neue als ein schon Dagewesenes zu erkennen glaubt, nicht in stolzer, sondern in elegischer Stimmung: *Nihil sub sole novum*.

Was aber schon in dem unbewußten Triebleben als doppelter Gang, bald nach Ruhe, bald nach Wechsel sich kundgibt, wird in der weiteren Geistesentwicklung zum doppelten Zuge: bald zum alten, zur Regel (auf Gefahr der Bedanterie), bald zum neuen, zur Willkür (auf Gefahr der Unordnung).

### III.

Kann also der Tod der menschlichen Seele wirklich nichts Besseres bringen als Ruhe? Wäre nicht statt des „Hier ruht“ es vielleicht noch richtiger, das Gegenteil auf die Urne zu schreiben: „Wo anders bewegt sich . . .“?

Freilich pflegen Sterbende meist nur den Wunsch nach Ruhe zu hegen. Das ist somatisch aus den Qualen der vorhergehenden Krankheit und der Mattigkeit des Alters zu erklären. Soll jedoch unsere Seele im Jenseits in alle Ewigkeit nichts weiter tun als sich von der letzten Krankheit des Erdenlebens erholen? Das hieße ja das Altern und Schwächerwerden aus dem Diesseits fort dauern lassen und dorthin hinübernehmen, wo wir doch eher eine Wiedergeburt und ein neues Leben erwarten.

In der Tat hat die Vorstellung von einer dem Tode folgenden ewigen Ruhe auch der Sinnesart der meisten Menschen nicht entsprochen; und, diese heilsame Lücke unseres Wissens mit Wünschen und Hoffnungen ausfüllend, haben Dichter, Religionsstifter und Philosophen sich sehr verschieden über die Zukunft ausgesprochen; je nachdem auch in diesem Leben bei dem einen das Streben nach Tätigkeit, bei dem andern die Sehnsucht nach Ruhe überwog. Das berühmteste, was die Poesie in der Ausmalung „jener Welt“ geleistet hat, ist Dantes „Göttliche Komödie“. Während nun der Dichter in einer Überfülle von Stoff schwelgt, solange er von den Leiden der Verdammten in der Hölle erzählt, gerät er in sichtsliche Verlegenheit, wo es gilt, die Freuden der Seligen im Paradiese zu schildern. Der Symmetrie zuliebe, welche sein Werk beherrscht, muß das Paradies ebensoviel Raum

einnehmen, wie die beiden anderen Teile (genau 33 Gefänge). Allein dauernde, vollkommene Zufriedenheit, absolutes Glück sind dem Menschen etwas so Unnatürliches, Fremdes, daß selbst Dantes gigantische Phantasie das nicht in Worte zu fassen weiß, was nie erlebt worden ist. Man merkt das redliche Bestreben, den Seligen mehr als bloße Ruhe zuzuschreiben; da sich indes so wenig angemessene Beschäftigung, bei der man sich auch wirklich selig fühlen könnte, ausdenken läßt, so ist Dante genötigt, beständig vom Schema abzuschweifen, die Seligen sich selbst zu überlassen und von Physik, Metaphysik und Astronomie zu reden. Trotz aller Lobpreisungen der himmlischen Seligkeit fühlen wir ein verschwiegenes Ungenügen durch, weil der nach Tätigkeit drängenden Menschenseele dort nichts zu tun übrig bleibt: der Hafen ist eben gefunden, das Ziel erreicht, die Weiterexistenz hat keinen Zweck und Sinn mehr.

Wenn auch fast alle die großen und tief sinnigen Religionen es ablehnen, in der von der Kirche sanktionierten Lehre über den Zustand der Seelen im Jenseits etwas Bestimmtes zu offenbaren und anschauliche Vorstellungen zu bieten, — womit sie also verschiedene Möglichkeiten offen lassen, — so ist doch bei allen die Neigung vorwiegend, den Seelen Ruhe zu versprechen. Es wird uns wohl ein Auferstehen dieses selben Leibes zugesagt, aber dennoch heißt es von den Seelen in der Bibel: „Der Geist spricht, daß sie ruhen von ihren Taten“, oder daß sie in Abrahams Schoß kommen, woher auch die Stätte der Gräber „Friedhof“ genannt wird.

Ebenso lassen die übereinstimmenden Lehren der Kirchenväter von dem „Eingehen in Gott“, von der „Vereinigung mit Gott“ und das Augustinische „donec requiescat in Te“



keinen Platz übrig für individuelle Tätigkeit oder Fortexistenz der Persönlichkeit. Dasselbe gilt im Parsismus von der allendlichen Vereinigung mit Ahura Mazda. Von dem buddhistischen Paradiese, dem Eingehen in das „Nirvana“, wird uns auch nur gesagt, daß es für die Seele eine Erlösung sei; und alle weiteren Mutmaßungen darüber werden von der buddhistischen Kirche verboten. Es machen aber die Vorstadien zum Eingehen ins Nirvana die Annahme unwahrscheinlich, daß dort eine Weiterentwicklung und Tätigkeit der Seelen möglich sei. So bleibt kaum etwas anderes übrig als Ruhe. Dasselbe gilt nach der Lehre des brahmanischen Hinduismus von dem Eingehen der Seele in das Brahman: einer Doktrin, die auch in der Religion der Sikhs wiederkehrt und von der mystischen Sekte der Qufis aus Indien in viele mohammedanische Länder herübergenommen worden ist. Das Dogma der Jainareligion, die noch älter als der Buddhismus ist, stimmt desgleichen hiermit überein. Auch macht es für unsere Meinung dabei keinen Unterschied, daß die brahmanischen Theosophen eigentlich, statt des Eingehens der Seele in Brahman, das Aufgehen der Erkenntnis lehren, „daß die Seele schon ursprünglich mit Brahman identisch sei“.

Die ursprüngliche Naturanlage des Menschen zur Tätigkeit hat solchen Dogmen gegenüber allenthalben im Volke verschiedene abenteuerliche und abergläubische Ansichten über das Leben und Weben der Seele in jener Welt aufkommen lassen. Ja, so mancher ist wohl eben deshalb an der Lehre seiner Kirche irre geworden und von ihr abgefallen, weil sie ihm für die Zukunft seiner Seele nichts verhieß, wonach ihn hätte gelüsten können. Und auch der Denker, obwohl er nicht wagt, über das, was doch niemand hienieden weiß, Be-

stimmtes zu äußern und in Worte zu formulieren, versucht immerhin im stillen, sich einen Glauben von dem Jenseits zurecht zu legen, der dem innersten Sehnen seines Herzens besser entspricht, als die Verheißung absoluter Ruhe.

Wir stellen uns jetzt die Frage: wie es nur kommen mag, daß zwei so ganz verschiedene Richtungen: die kirchliche, ja überhaupt religiöse Lehre und die Privatmeinung, die nirgendwo in die wirkliche Religion hat eindringen können, über einen so wichtigen Gegenstand nebeneinander bestehen? und müssen, um ihre Beantwortung einzuleiten, eine kurze Betrachtung aus dem Gebiete der empirischen Psychologie vorausschicken.

#### IV.

Es gibt zwei Charaktertypen, von denen man sagen kann, daß sie die ganze Menschheit, soweit sie diesen Namen verdient, in zwei Gruppen scheiden. Der eine Typus hat den Trieb, sich als Individuum gewissermaßen abzurunden und zu erhöhen, aus der eigenen Person das Beste, Schönste und Größte zu machen, was ihm nur möglich ist. Der andere Typus sucht bewußt oder unbewußt seine Befriedigung in der Verwirklichung von Ideen und Prinzipien. Nicht in sich selbst, — nur in der Welt der Dinge und dem, was er dort leistet, findet er sich wieder.

Wiewohl nun an den meisten Menschen Spuren der einen und der anderen Sinnesart zu entdecken sein werden, so hat doch Locke recht, wenn er in seinem Mikrokosmos (Band 2, Buch 6, Kapitel 3) sie als Kontraste einander gegenüberstellt und als den Realismus der schönen Persönlichkeit und den Idealismus der Arbeit charakterisiert. Wir

wollen Loges Schilderung, soweit wir ihr beipflichten, hier wiederholen, um sodann unsere Einschränkungen und Erweiterungen folgen zu lassen:

„Beständige neugierige Aufregung der Sinne und schnelle Empfänglichkeit macht diese Realisten zu guten Beobachtern für den Augenblick, nur daß ihre leicht zerstreute Aufmerksamkeit fast nur die oberflächliche Harmonie der äußeren Formen oder ihre Widersprüche, das Anmutige und Lächerliche auffaßt. Ein ebenso fortwährendes Bedürfnis, ihr Inneres und seine momentansten und bedeutungslosesten Regungen zu äußern, nötigt sie, teils in jedem Augenblick mit ihrem Körper Figur zu machen und ihren Schmuck oder ihre Lumpen malerisch und heroisch zu drapieren, teils selbst ihr Gemüt im stillen in eine dramatische Attitude zu bringen, an der sie sich verstoßen freuen und erbauen . . . Sich selbst auszubilden und aus sich einen vollkommenen Menschen zu machen, mag allerdings leicht als der Inbegriff aller menschlichen Aufgaben erscheinen; nichtsdestoweniger werden wir doch zugeben müssen, daß dieser Sinnesart, die teils mit instinktiver Unbefangenheit, teils mit doktrinärem Selbstbewußtsein nur das eigene Wesen zu einem plastisch schönen Ganzen auszugestalten sucht, das eine Element der Sittlichkeit, die Hingebung und Aufopferung fehlt. . . Als ein Egoismus feinerer Art muß doch auch jene bestechende Selbsterziehung gescholten werden, welche zwar überall das Gute und Edle sucht, aber doch nur darum, damit alle Ornamente der Tugend sich an dem besonders lieben Punkte vereinigen, den wir unser „Ich“ nennen. . . Die Würde der eigenen Persönlichkeit ist der Zweck, dem jede Anstrengung des Lebens gewidmet wird. Man kann nicht sagen, daß die andere Sinnesart, die

wir dieser entgegengesetzten, nicht zur Erfüllung derselben Aufgaben gelangte, aber indem sie nicht zunächst auf dieses Ziel, sondern selbstverleugnend und selbstvergessen auf die allgemeine Verwirklichung des Guten in aller Welt ausgeht, fällt ihr mehr als eine nebenher reisende Frucht das Bewußtsein ihrer persönlichen Würde zu. Oder vielmehr weniger das Bewußtsein derselben, als die Gewohnheit, ihr gemäß zu fühlen und zu handeln, und damit auch weniger die Virtuosität der äußeren ausdrucksvollen Erscheinung, die natürlich dem in höherem Maße eigen sein wird, der sich selbst als ein zu höchster Vollendung zu steigendes Kunstwerk betrachtet. . . Nicht sich selbst, sondern das, was er geschaffen hat, nicht seine Person, das Erzeugnis des Weltlaufs, sondern den Widerschein, den er von seinem eigenen Wesen durch leibliche und geistige Arbeit und Hingabe in seiner Umgebung hervorgebracht hat, stellt dann der Mensch als das hin, um deswillen er in der Welt mitzählt, und in demselben Maße wächst seine Abneigung gegen jede Ostentation, die mit der naturwüchsigem Kraft und Schönheit der Erscheinung getrieben wird.“

Im Rahmen unserer Betrachtung haben wir keine Veranlassung Lobe auch dort zu folgen, wo er das Kleinliche und Lächerliche hervorzieht, in welches sich der Realismus der Persönlichkeit leicht verliert. Denn beachtenswert scheinen uns diese Gegensätze des Naturells nicht an dem Durchschnittsmenschen, wo sie unter einer Menge von Schwächen und Lasten sich kaum mehr unterscheiden lassen. Dagegen wo sie an den edelsten Gestalten, an ausgezeichneten Persönlichkeiten, die in jedem Falle unserer Bewunderung und Verehrung wert sind, hervortreten, gewährt das Studium der

beiden antagonistischen Sinnesrichtungen Interesse und beide stellen etwas Ideales dar; es sind zwei Ziele, denen der beste Teil der Menschheit in seinem ernstesten sittlichen Streben sich zu nähern sucht und die wir als das Ideal der vollkommenen Persönlichkeit und das Ideal der Pflicht bezeichnen wollen. Der Idealist der vollkommenen Persönlichkeit braucht natürlich nicht in Ostentation und theatralisches Brunken mit seiner Figur zu verfallen; denn er wird gerade am auffmerksamsten darüber wachen, alles Unedle von sich fern zu halten. In der Persönlichkeit sieht er eben die höchste Leistung, deren die Schöpfung fähig war, eine Blüte von einzigartiger Schönheit, ein Unikum, wert, immer höher kultiviert zu werden, damit es stets als ein Ganzes, „aus einem Guß“ erscheine. — Da die Förderung der Persönlichkeit eben die Bestimmung des Menschen ist, so wird er auch die Person des andern achten und, wo sie ihm imponiert, verehren; überhaupt sein Verhältnis zu anderen Personen schön und edel gestalten.

Dem Idealisten der Pflicht ist von seiner ganzen Stellung in der Welt vor allen Dingen Eines klar: daß er etwas zu tun hat; daß es also Arbeiten, Aufgaben gibt, die zu leisten sind. Der Weltprozeß ist ein Produkt moralischer Notwendigkeit. — Da er wenig über seine Person und ihren Wert und über andere Einzelpersonen nachsinnt, so ist es seiner Natur am angemessensten, wenn er über Pflichterfüllung und lauter Tätigkeit — sei es die höchste geistige oder die größte materielle — seine eigne Existenz vergißt.

Wie sich nun beweisen läßt und von mehr als einem Metaphysiker dargetan worden ist, daß es körperliche Substanzen, denen die Wirklichkeit des Seins zufäme, nicht geben

fann, und alles, was man an den Körpern als deren Substanz wahrnimmt, aus Eigenschaften besteht, d. h. auf Wirkungen von Kräften an diesem bestimmten, „Körper“ genannten Punkte zurückzuführen ist, ohne daß es noch einen Stoff in abstracto geben könne, an dem diese Kräfte haften; — so muß man sagen, daß für die Sinnesrichtung des Idealisten der Pflicht alles, was an einem Menschen real ist, was den Vorzug der Wirklichkeit hat, seine Taten sind. Sie sind das einzige, was von ihm nachbleibt; in sie löst er sich auf, ohne noch besonders nach einem hohlen „Ich“ als sogenannter Einheit zu verlangen. Daraus folgt — da nun doch einmal die lebendigen Repräsentanten dieser Richtung nur unvollkommene Menschen sind —, daß sie, bei ihrer Tätigkeit um andere Personen wenig bekümmert, auch leicht die Rechte anderer und noch leichter deren Eitelkeit verletzen: und daß sie ferner, wenig bedacht auf die lustige Substanz ihres „Ich“, auch vor Widersprüchen mit sich selbst und Änderungen ihrer Grundsätze nicht einen Augenblick zurückschrecken, sobald sie ihre Überzeugungen in etwelcher Beziehung geändert haben.

Sie selbst hätten ja nichts dagegen, wenn ihr Wesen sich in pflichtgemäße Handlungen auflöste; nur die Natur sorgt dafür, daß sie doch schließlich Einheiten bleiben und sich nicht wirklich untreu werden. So ist es aber kein Wunder, daß ihrem Wesen eine gewisse Nachlässigkeit und Formlosigkeit, ein Mangel an Organisationstalent anhaftet; daß sie leicht im Leben unterschätzt werden, und die Nachwelt ihnen selten Kränze slicht.

V.

In der That haben die glänzenden Gestalten der Geschichte, die Helden des Krieges und des Friedens viel mehr von dem Blute des andern Naturells. Sie geben in ihrer Abrundung dem Biographen einen dankbareren Stoff; ja ich fürchte, daß die Geschichtsmuse Klio hier fiel an der Wahrheit gefehlt und die scheinlosen Genien der Pflicht oft aus künstlerischer Neigung zu plastischen Prachtexemplaren umgeformt hat. So ist wohl die stoische Unererschütterlichkeit des Gemüths gewiß von den Verehrern der Persönlichkeit begrifflich gefaßt und zuerst als Tugend empfohlen worden; während man die Beispiele dafür doch mehr auf der andern Seite zu suchen haben wird. Als Prototypen der beiden Ideale treten uns im Neuen Testament Maria und Martha, die Schwestern des Lazarus, entgegen (Evang. Luk. 10, 38 fl.).

Unter den Nationen tragen die alten Griechen, die ihre Ethik zur Tugendlehre gestalteten und von dem Bürger verlangten, er solle „schön und gut“ sein, mehr den Stempel der vollkommenen Persönlichkeit. Unter den jezigen Völkern läßt sich daselbe — ohne sonst vergleichen zu wollen — wohl am ehesten von den Italienern sagen. Sollen wir aber hervorragende Männer aufzählen, so fällt jedem als ein Idealist der vollkommenen Persönlichkeit vor allem unser Goethe ein. Hiermit mag wohl, beiläufig bemerkt, auch die grenzenlose Verehrung Goethes und des klassischen Alterthums und andererseits die Hochschätzung des italienischen Volkes zusammenhängen, die Viktor Hehn in seinen Schriften bekundet. Es ist in allen Fällen ein und daselbe, was Hehn anspricht; er selbst nennt es: die Form.\*)

\*) Vgl. Victor Hehn: „Italien“ und „Gedanken über Goethe“.

Schon aus diesem kurzen Hinweis ergibt sich, daß es ein Irrtum wäre, wollte man sich den Idealisten der vollkommenen Persönlichkeit als tatenlos vorstellen im Vergleiche zu seinem in Taten aufgehenden Gegensatze. Vielmehr, wie den Herkules die Löwenhaut umgab, den Theseus die Keule des Periphetes zierte, die ja auch geleistete Arbeiten bedeuteten, so schmückten den Helden der großen Persönlichkeit seine Taten als Sieges-trophäen, als Beutestücke aus dem Kampfe des Lebens.

Um nun auf jene anderen Charaktere zurückzukommen: solche wie Shakespeares Horatio, von dem Hamlet sagt: „Du trugest alles und warst, als trügst du nichts!“ — sie bemerkt man seltener im Lärm der Weltgeschichte, und sie müssen schon einen Hamlet zum Freunde haben, um gebührend geschätzt zu werden. Das sind die Naturen, die in selbstvergeffener Tätigkeit, im Aufgeben der eigenen Person, kurz in der Entselbstung ihre Bestimmung und ihr Lebensziel haben; ein Ziel, dem sie sich um so mehr nähern, je gründlicher, dauernder und häufiger ihnen das Selbstbewußtsein über der Arbeit bis zur völligen Geistesabwesenheit schwindet. Sie wollen nur etwas Rechtes tun, wie jene ersteren etwas Rechtes sein wollen.

Übrigens fühle ich, daß ich hier dem Mißverständnis begegnen muß, als ob mit dieser Selbstverleugnung ein düsterer, kläglicher, etwa gar krankhafter oder auch nur seltener Zustand geschildert wäre. Dieses Schwinden des Selbstbewußtseins und Vergessen der eignen Person ist — in geringerem Grade freilich — uns allen wohlbekannt und begleitet jede eigentliche Tätigkeit, insbesondere jede anhaltende Konzentration des Geistes als ein leiser Schlaf des „Ich“; allerdings leicht unterbrochen von jedem unerwarteten Reiz,



der die Sinne trifft. Dann ist es, als ob das „Ich“ aufblickte und in den Spiegel sähe. Das nennen wir „zum Bewußtsein kommen“ oder „zu sich“ kommen. Der Beweis dafür, daß zu diesen Zeiten wirklich das Bewußtsein unserer Person fehlte, das „Ich“ abwesend und auf Reisen war, liegt darin, daß wir während dessen, ebenso wie im tiefen, traumlosen Schlafe, den Ablauf der Zeit nicht wahrnehmen. Je mehr der Zusammenhang einer Arbeit einen Menschen nötigt und befähigt, mit seinen besten Kräften bei ihr zu verweilen und das Gewebe der Gedanken kontinuierlich fortzuwirken, um so schneller verfliegt ihm bekanntlich die Zeit. Er wird ja im Laufe des Tages noch oft genug in den Spiegel des „Selbst“ blicken; aber täte er es wirklich nicht, so wäre der ganze Tag für sein „Ich“ so gut wie nicht dagewesen, in einem zeitlosen Punkt, in einem Moment vorübergegangen; nur die Taten, das, was er an dem Tage geschaffen, bliebe nach.

Jetzt braucht man nur an den entgegengesetzten Fall zu erinnern, wo der Mensch sich alle Augenblicke nach dem Spiegel des „Ich“ umsieht, von seiner Tätigkeit immer wieder zu seiner Person zurückkehrt; so erkennt jeder darin den Zustand, wo die Minuten schleichen, die Zeit am langsamsten zu vergehen scheint: die Langeweile. Sie besteht darin, daß der Mensch zu stumpf und materiell ist, um sein „Ich“ loszuwerden, das Bewußtsein seiner Person abzustreifen; woher ihm denn das „Ich“ zur unerträglichen, ekelhaften Last wird. Die menschliche Eitelkeit jedoch hat die Fähigkeit, Langeweile zu empfinden, als Vorzug der Menschheit vor der Tierwelt gerühmt und liebt es, die Kultur als „erhöhtes Selbstbewußtsein“ zu definieren.

Sogar das Wesen der sogenannten Vergnügungen beruht

auf zeitweiliger Selbstvergessenheit, auf einer künstlichen Veranstaltung, die Seelentätigkeit von dem Bewußtsein des „Ich“ abzulenken; nur freilich nicht auf die Dauer. Wie der Tänzer, sobald er seine Dame um den Saal herumgedreht hat, sie auf ihren Platz zurückführt, und beide — sehr zufrieden mit sich selbst sich voreinander verneigend — zu ihrem „Ich“ zurückkehren; — wie die Whistspieler, jedesmal wenn vier Robber beendet sind, beim Abschluß der Geldberechnung an ihren Beutel — den Kern ihrer Seele — erinnert werden; — so sind alle Amusements darauf eingerichtet, uns recht häufig „zu uns“ zu rufen und daran zu mahnen, daß zerdrückte Ballkleider und zerschliffene Handschuhe, herabgebrannte Kerzen, durchwachte Nächte und zerrüttete Nerven, kurz: all das Aufgebot von Jubel nur um der vielen „Ichs“ willen da ist und ihnen Freude machen soll, nicht aber damit die angestrengte Tätigkeit Spuren hinterlasse, zu Laten werde.

Jenes also: der auf das „Ich“ gerichtete Zweck und die häufige Unterbrechung der Tätigkeit um an ihn zu erinnern, machen den Unterschied zwischen Vergnügen und Arbeit aus; das zeitweilige Schwinden des Selbstbewußtseins ist ihnen jedoch beiden gemeinsam.

Laut einer stillschweigenden Übereinkunft, durch welche jeder sich dasßelbe ausbittet, was er andern tut, sagt man in weltlich gesinnter Gesellschaft immer „Oui, Monsieur“ und „Non, Madame“, „Yes, Sir“ und „No, Signora“, statt einfach „ja“ oder „nein“ zu sagen. Durch dies Anhängsel an die kürzeste Antwort wird uns unzähligemal immer wieder von neuem zugerufen, beglaubigt und dazu Glück gewünscht, daß wir das Verdienst haben, eine Persönlichkeit, ein „Ich“ zu besitzen. Das gilt für höflich zu sagen und angenehm zu

hören, und ist erfunden, damit die Menschen über den Dingen, mit denen sie sich beschäftigen, und den Pflichten, die sie erfüllen, nicht vergessen, daß sie vor allem Personen sind. — Aber, höre ich fragen, was ist an dem inhaltlosen „Ich“ allein gelegen? Die Bezeichnung, „hohl zu sein“, ist ja noch ein Kompliment im Vergleich zu dieser Bezeichnung; denn zu dem hohlen muß wenigstens herum eine Schale gehören, durch die es begrenzt wird. Jedoch das bloße „Ich“! dieses Uding von einer Größe, dieser dimensionslose Punkt, der nur dem Zwecke dient, Zentrum zu sein einer Peripherie, die man gerade wegläßt! Ist es wirklich ein Vergnügen an diesen Besitz erinnert zu werden? Oui, Monsieur! aber ein sehr kurzes.

## VI.

Aus dem oben Gesagten folgt unmittelbar, daß der Zustand der Hingebung und Selbstvergeffenheit — weit entfernt beklagenswert und peinlich zu sein — immer als ein leichter, freundlicher, als Erlösung von einem Druck empfunden worden ist. Ganz ebenso wie das leibliche Wohlfühlen dann am vollkommensten ist, wenn wir unsern Körper schlechterdings nicht fühlen, so ist auch der Geist am gesundesten, freisten und stärksten, wenn er sein „Ich“ nicht bemerkt, also vergessen hat. Ja, manche, die ihren Geist in inbrünstiges Gebet und Andacht versenkt hatten, meinten unterdessen im Paradiese gewesen zu sein.

Hiermit stimmt auch folgende Tatsache der Beobachtung überein. Diejenige Tätigkeit, die man als die höchste und beseligendste, als das intensivste Glück preisen muß, das überhaupt Menschen erleben, die schöpferische Tätigkeit des genialen

Künstlers und Denkers, wird immer nur bei total aufgehobenem Selbstbewußtsein (wenn das „Ich“ nicht zu Hause ist) ausgeübt. Sokrates war, während er mit seinem Daimonion Zwiesprache hielt, seinem Selbst entflohen. Als Michel Angelo das „Jüngste Gericht“ malte, war das Bewußtsein seiner Person in ihm erloschen, und seine Seele weilte, wenn irgendwo im Raume, so in der Spitze seines Pinsels. So etwas vollbringt man nur im Enthusiasmus, d. h. wörtlich genommen, in dem Zustande, wo man „bei Gott“, also nicht „bei sich selbst“ ist; und leicht wird die Sammlung des Künstlers und Gelehrten bei ihrer Tätigkeit von den Weltkindern, die sie nicht begreifen — wie *lucus a non lucendo* — „Zerstreuung“ genannt. Auf solche innere Geistesarbeit berief sich auch Leonarda da Vinci, als er sich gegen den wiederholten Vorwurf verteidigte, sein berühmtes „Abendmahl“ an der Wand eines Mailändischen Klosters nicht rechtzeitig vollendet zu haben. Ludovico il Moro, der Herzog von Mailand, hielt ihm vor, der Prior des Klosters habe geklagt: das ganze Gemälde sei sonst fertig, nur der Judas Ischarioth fehle noch, und seit drei Wochen habe Leonardo nichts daran getan, sei nicht einmal in das Kloster gekommen. Der Maler antwortete: Seit drei Wochen habe er eifrig und angestrengt an dem Judas gearbeitet, indem er ihn, bekanntlich das ärgste Scheusal an Bosheit und Verworfenheit, sich innerlich lebendig zu vergegenwärtigen suchte; wenn man ihn jedoch beständig störe und antreibe, so werde er es aufgeben nach der höchsten Vollendung zu streben und die Physiognomie des Priors, die auch schon beinahe genüge, als Judas Ischariot hinmalen. —

Jetzt können wir uns auch der ferneren Einsicht nicht verschließen, daß für uns das Unglück, krank zu sein, weniger

in Schmerzen und Qualen, geschweige denn in der Perspektive des Todes besteht, als darin, daß der Mensch — unfähig zur Erfüllung seiner Pflichten — die Wohltat der dauernden Selbstaufopferung entbehrt, indem sein leidender Zustand ihn gar zu oft an sein „Ich“ mahnt.

## VII.

Bisher haben wir freilich nur auf Beispiele von fragmentarischen Erscheinungen eines solchen Idealismus hingewiesen, und keine Persönlichkeiten als historisch bekannte Vertreter dieser Richtung genannt; woher mancher mit einem Scheine von Recht die Klausel machen wird, der Mensch müsse doch nach den Stunden der Selbstvergeffenheit schließlich immer wieder zum vollen Bewußtsein seiner Person erwachen, um die Seligkeit überhaupt auskosten zu können. Nun, der Verlauf unserer Betrachtung wird diese Illusion hoffentlich zerstreuen.

Ganze Persönlichkeiten dieser Gattung gibt es allerdings; dort aber wo ein ganzer Lebenslauf der Pflichterfüllung und radikalen Selbstaufopferung nur in der Sorge für die eigene Familie und die nächsten Angehörigen besteht, bleibt der vollendetste Idealist doch noch in bescheidenem Dunkel. Denn seine Persönlichkeit fällt nicht in die Augen, und da er selbst von sich keinen Lärm macht, verzeichnet die Geschichte ihn nicht in ihren Annalen. Anders steht es mit denen, die von höherem Streben erfaßt, sich selbst schonungslos für das Heil der ganzen Menschheit, ja man kann sagen, für noch Höheres, für „das Reich Gottes“, hingegeben haben. Das sind die großen Männer, die ebensowenig auf ihr eigenes Wohl als auf dasjenige anderer einzelner Personen Rücksicht nehmen

und, völlig selbstverleugnend, nur für die Verwirklichung unsterblicher Ideen leben: die großen Religionsstifter, Propheten, Begründer von Konfessionen, Sekten und geistlichen Orden. Ihr ganzes Wesen und ihr spezifischer Charakter, nach seinen anziehenden und abstoßenden Seiten, lassen sich auch nur von diesem besonderen Gesichtspunkte aus begreifen.

Einzelne Namen brauche ich nicht aufzuzählen: sie werden von den Jüngern und Anhängern ihrer Lehren nicht bloß mit Bewunderung, nein, mit Andacht genannt; während das, was an ihren Trägern sterblich war, — in vielen Fällen — von den Flammen des Scheiterhaufens verzehrt worden ist. Und dieselbe himmlische Liebe, derselbe unwiderstehliche göttliche Zug zur Selbstentäußerung, — er ist nichts Übermenschliches, er manifestiert sich als leise Regung auch in dem gewöhnlichsten Alltagsmenschen jedesmal bei dem Zustandekommen einer moralisch guten Handlung; nur daß er das Wesen eines Heros und Blutzeugen, eines Huf, Johannes des Täuflers und Savonarola in weit stärkerem Grade durchbringt und wir deshalb unsere eigene Natur in dem Geiste jener nicht gleich wiedererkennen..

Um aber hier nicht bloß auf das Allergrößte zu blicken und neben dem langen Martyrologium der Geschichte auch auf Zeitgenossen zu verweisen, sei als ein solcher Idealist und Apostel der Selbstverleugnung der Graf Leo Tolstoi erwähnt; und von der anderen Seite wieder als Verehrer der Persönlichkeit sein Gegenbild, der Philosoph Friedrich Nietzsche, welcher in der Kräftigung des selbstbewußten Individuums und in der Erhöhung des Typus „Mensch“ das Ziel des Weltprozesses sah. —

Daß übrigens zu den Idealisten der Pflicht so ver-

schiedene Leute, einerseits die erhabensten Lehrer und Wegweiser der Menschheit; andererseits ganz schlichte und namenlose Erdenpilger gehören, — ist nicht schwer zu begreifen. Wer das Streben besitzt, sich selbst aufopfernd für andere hinzugeben, wird vielleicht zunächst einzelne Personen, die ihm besonders nahe stehen, im Sinne haben. Er wird sich ihrem Wohl widmen und sie nach Kräften fördern. Dabei kann er aber Enttäuschungen erleben; der Tod entreißt ihm die Objekte der Hingabe; oder — schlimmer als das! — sie geraten anders als er wollte. Sie benutzen die von ihm erfahrene Förderung und Kräftigung in einem Sinne, der dem seinigen entgegengesetzt ist; so daß er gewahr wird, wie alle seine Anstrengung nur dazu gebient hat, sein eigenes Werk zu untergraben. Dann wird dem Idealisten der Pflicht, wenn er mit höherer Einsicht begabt ist; die allgemeine Wahrheit aufgehen, die nicht oft genug eingeschränkt werden kann und von Schopenhauer in die Formel gefaßt worden ist: „Die Anschauungen trügen und nur die Begriffe halten Wort“. Er wird seine Hingabe bald immer mehr und mehr den einzelnen Personen als solchen entziehen und nur noch Ideen widmen, die er zu verwirklichen sucht. Nicht so etwa, als ob er die abstrakten Begriffe wie selbständige Wesen zu verehren anfinge, vergessend, daß diese Begriffe an sich Schemen sind, und nur in der lebendigen Welt Wert und Wirklichkeit haben, indem sie von ihr gelten. Noch weniger so, als ob er, einem dianoëtischen Lebenszweck huldigend, jetzt im bloßen Denken und Studieren Genuß suchte. Das wäre Selbstsucht. Er fährt vielmehr fort, nichts anderes zu suchen und nichts anderes zu denken, als daß er ein Ziel vor Augen und eine Arbeit zu leisten hat. Nur der Standpunkt, auf

dem er steht, ist höher geworden; sein Horizont hat sich ungeheuer erweitert; daher schafft er an einer Arbeit von unendlich größerem Umfang.

Wer nun, wie alle diese Idealisten der Pflicht, im Aufgeben der Rechte seiner Persönlichkeit, in der Entfagung, im Aufgehen für objektive Zwecke, im Austilgen und Vernichten des Ich-Bewußtseins sein lebenslang seine Bestimmung gesehen und sein Genüge gefunden hat, von dem ist es selbstverständlich, daß, wenn der ernste Freund, der Tod, ihn mahnt, er vom Jenseits nicht etwa das Gegenteil dessen erwartet, was im Diesseits ihm für gut galt und seine Norm war; weil es ja dem innersten Wesen seines Naturells widerspräche, in jener Welt das für erlaubt und wünschenswert zu halten, was ihm in diesem Leben den Stempel des Frevels und der Sünde trug. Er kann also vom Leben nach dem Tode auch nichts anderes, als dieselbe Hingabe seiner Persönlichkeit, das Auslöschen des „Ich“ und Selbstentäußerung bis zum Schwenden jeden Selbstbewußtseins verlangen; sogar in unendlich höherem Grade und vollkommenerer Weise, als es auf Erden möglich war. Wird daher nach dem Zustand der Seelen in jener Welt gefragt, so besteht in einer selbstlosen Vereinigung der Seele mit Gott, in dem völligen Einssein mit allem, womit die Liebe sie schon im Diesseits verbunden hatte, in einem seligen Aufgenommenwerden in die Vaterarme des Schöpfers, der Inhalt aller religiösen Glaubenslehren, wo sie sich in der Reinheit, in welcher sie von ihren Stiftern gepredigt wurden, erhalten haben. Und da bleibt wahrlich für die gesonderte Fortexistenz des individuellen Bewußtseins kein Platz mehr; daher schreibt der Evangelist Johannes (Kap. 14, 20): „An demselben Tage werdet ihr er-



fennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch": „*ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου, καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοί, καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν.*“

(„In illo die vos cognoscetis me esse in patre meo, et vos in me et me in vobis.“) — Die Seligkeit des Himmelreichs, die die Religionen uns versprechen, fassen keine menschlichen Begriffe; „Worte und Gedanken kehren davor um“, sagt der Weda (Taittirîya Upanishad 2, 4). Ein „ewiges Leben“ heißt sie nur insofern, als mit dem Leben ein Vorzug, eine Verbesserung, ein „Nichtverlorengehen“, ein „Wohlaufbewahrtbleiben“, nicht aber das notwendige Behaftetsein mit dem „Ich“ gemeint ist; will man indessen einmal die Sprache irdischer Vorstellungen reden, so wird die Seligkeit wenigstens annäherungsweise mit dem Worte „Ruhe“, „Frieden“ bezeichnet sein.

## VIII.

Und hiermit sind wir wieder an demselben Punkte angelangt, von dem wir abschweiften.

Das Ergebnis unserer Überlegung läßt sich etwa so aussprechen:

Wie die Menschen in ihrem idealen Streben sich in zwei Gruppen teilen, in die Idealisten der vollkommenen Persönlichkeit und die Idealisten der Pflicht; so haben sich auch, diesen beiden Sinnesrichtungen entsprechend, über das Schicksal der Seele nach dem Tode zweierlei Vorstellungen ausgebildet. Die Zwiesspältigkeit setzt sich also fort bis in die Anschauungen von dem Jenseits.

Wer die Persönlichkeit als das Wertvollste ansieht, was der Mensch nur hat, als etwas unvergleichlich Hohes, ein

Produkt von inkommensurabler Wichtigkeit; dem muß auch der Gedanke an den möglichen Verlust seines „Ich“ den größten Schrecken, das ärgste Grauen einflößen.

Er sträubt sich mit allen Kräften seiner Phantasie gegen diese gräßliche Zumutung; meint vor allem sein Selbstbewußtsein hinüberretten zu müssen und gelangt so bei sich selbst etwa zu der plausiblen Vorstellung, die Seele nehme im Jenseits ihren Entwicklungslauf dort auf, wo sie ihn hier beschlossen hat; wie es in der „Bhagavad-Gitā“ genannten Episode des Epos „Mahābhārata“ (Kap. 8, 6) heißt: „Das Sein, an welches denkend er aus diesem Leibe scheidet, In dieses Sein wird jedesmal er drüben eingekleidet.“

Im Original lautet die Stelle:

„Yam Yam vāpi smaran bhāvam tyajaty ante kalevaram  
Tam tam evaiti Kaunteya sadā tadbhāvabhāvitah.“

Ist es so, dann kommt es für mich darauf an, in rastlosem Streben und redlichem Schaffen die eigene Person möglichst zu vervollkommen, zu veredeln, sie zu steigern; um darauf in jener Welt von dem Niveau, das ich hier erreicht habe, den Prozeß des Fortschrittes und Selbstgenusses im Laufe von Wonen zu immer göttlicheren Höhen empor zu führen; denn an neuen Zielen kann es dem Tatendrang einer Faustnatur nie fehlen.

Wie der andere Idealist vom Jenseits denkt, haben wir schon gesehen und wollen hier nur noch in betreff dessen, was man unter „Askese“ versteht, einer irrigen Auffassung entgegentreten. Man hört behaupten, daß die Weltflucht und das Anachoretentum doch auch nur eine Form des krassesten Egoismus sei; da der Anachoret, statt sich um das Wohl

seiner Mitmenschen zu bekümmern, eigentlich bloß an sich selbst denke; daran nämlich, wie er recht sicher in die Pforten des Paradieses eingehen könne.

Solche Anachoreten mag es geben, aber es sind falsche Anachoreten, die, wo nicht andere, so doch sich selbst auf das größte täuschen. Der wahre Anachoret denkt an alles andere eher als an sich; er hat seine Persönlichkeit schon seit Jahren total vergessen. Daher — nebenbei bemerkt — auch das verwahrloste Äußere des echten Klausners. Er denkt nicht an sich, d. h. er stellt sich selbst nicht vor; weder als im Diesseits daseiend, noch als in Zukunft im Jenseits existierend. Er fühlt sich bereits mit Gott vereinigt und will daher gar nichts. Sein Streben ist erloschen und seine Existenz spielt nur noch nach dem Mechanismus der Naturgesetze zum Schein eine Zeitlang fort; wie nach dem indischen Gleichnis die einmal in Drehung versetzte Töpferscheibe eine kleine Weile fortrollt. Das ist die Seligkeit, die den Stachel des Todes nicht kennt, deren Anfang aber nicht jenseit des leiblichen Todes zu liegen braucht. Wenn Christus (Evang. Joh. Kap. 1, 51) seinem Jünger Nathanael sagt, er werde von jetzt an den Himmel offen und die Engel auf- und absteigen sehen, so ist damit wohl ein solcher Zeitpunkt im Diesseits angedeutet. Auch nach dem Buddhismus ist die Erlösung, das Eingehen in das Nirvana, nicht nur nach dem Tode, sondern schon bei lebendigem Leibe möglich. Dieselbe Überzeugung kehrt wieder in der brahmanistischen Religion in betreff des seligen Eingehens in das Brahman; es ist die bekannte Lehre von der „Nivanmoksha“, der Erlösung zu Lebzeiten.

Da nun aber große Lehrer des Glaubens nie aus den

Reihen der Verehrer der Persönlichkeit hervorgegangen sind, noch, gemäß der Natur der Sache, hervorgehen werden, so sehen wir deutlich, woher es kommt, daß, wenn wir von den Konzeptionen an die menschliche Schwäche absehen, welche hier und da später in den Dogmen gemacht worden sind, — die reine ursprüngliche Religion immer nur für das Diesseits Weltflucht, für das Jenseits Hingabe an Gott lehrt, und daß die Zuversicht auf eine persönliche Fortdauer des „Ich“ und seine rastlose Tätigkeit, obzwar sie die gläubige Hoffnung der Mehrzahl (die eben aus anderen Naturen besteht) bildet, doch immer nur eine Privatmeinung bleiben wird.

Auf diesem Gebiete, das über die menschliche Vernunft und Erfahrung erhaben ist, wird ja so oft der Wunsch zum Vater des Gedankens; und wie der Mensch — das Ebenbild Gottes — sich seine Götter stets wieder nach seinem Bilde geschaffen hat, so mag er auch je nach seinem Charakter im stillen seinen eigenen Mutmaßungen über jene Welt nachhängen und sich selten bei den Versicherungen beruhigen, die man nach altem Brauch auf Gräber schreibt.

Desungeachtet kann die Wahrheit doch immer nur eine sein; daher muß die eine der beiden Parteien — zu diesem Schlusse werden wir getrieben — in ihren Mutmaßungen augenscheinlich irren, also durch das Jenseits enttäuscht werden.

## IX.

Wenn die Resultate der bisherigen Reflexionen nicht befriedigen, den laden wir zu einer kleinen Exkursion in das Gebiet der indischen Religionen ein, um zuzusehen, wie diese, der Brahmaismus und Buddhismus (mit ihren Sekten und

Konfessionen), die oben dargelegte Schwierigkeit in betreff einer so eminent wichtigen Frage zu überwinden suchen.

Sie tun es durch die Lehre von der Seelenwanderung. Ihr zufolge wandern die Seelen von Ewigkeit her durch die verschiedensten Existenzen, so daß jedesmal mit dem Tode die Seele aus einem Körper auszieht und in einen anderen übergeht, in ihm wiedergeboren wird und in der neuen Existenz für ihre früheren Taten Lohn und Strafe empfängt. — So heißt es kurz in Brihadāranyaka, IV, 4, 5: „Je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren“. — Ovidius Naso faßt diese Lehre in folgende Worte:

Utque novis facilis signatur cera figuris,  
Nec manet ut fuerat, nec formas servat eadem,  
Sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem  
Esse sed in varias doceo migrare figuras.

In deutscher Übersetzung:

Wie das geschmeidige Wachs zu neuer Gestalt sich bequemen,  
Weder verbleibt, wie es war, noch hält an denselbigen Formen,  
Aber daselbe doch ist; so bleibt auch, lehr' ich, die Seele  
Immer sich gleich und begibt sich nur in verschiedene Formen.

So folgen sich Geborenwerden und Sterben im Kreislauf aufwärts und abwärts durch die verschiedensten Wesensformen. Das Ziel aller ist das Eingehen in das Nirvana (nach dem Brahmaismus genannt „Brahman“), die Erlösung, ewige Vereinigung mit dem Urquell alles Daseins, mit Gott, aus der keine Rückkehr in das leidvolle Getümmel des Samsara (der Wanderung) mehr möglich ist. Dies Ziel heißt nach der Sikh-Religion auch „Akāl“, d. h. das Zeitlose, wie in der Offenb. Joh., Kap. 10, 6.

Erlangt wird das Nirvana (Brahman) nicht durch irgend ein Schicksal oder ein Urteil von oben, sondern durch die eigene Kraft der Seele sich total von der Welt des Samsara, an die sie gebunden war, loszureißen. Für das Bewußtsein des Menschen äußert sich diese seine Kraft als die ihm aufgehende Erkenntnis seiner Einheit mit dem All.

Nur Weltflucht, freiwillige Aufopferung und völlige Selbstentäußerung befreien die Seele aus dem Kerker der individuellen Beschränktheit und lassen sie in die All-Einheit, in den ewigen Frieden eingehen.

Somit werden die Wünsche eines jeden der beiden Idealisten erfüllt, denn solange ein Mensch den Willen zum Leben nicht aufgeben, solange er im Schaffen, Wirken und Fortschreiten sein Wesen betätigen will, ist er auch sicher immer die Seligkeit, die er sucht zu erlangen: er wird, so oft er stirbt, immer in neuen Existenzen wiedergeboren und zwar mit immer vollkommeneren Anlagen zum Guten, je nach dem Grade, in welchem er sich veredelt hat. Nie braucht sein Latendurst einen Stillstand oder gar Vernichtung zu befürchten. Das Eingehen in das Nirvana (Brahman) ist ein Akt der wirklichen Selbstbefreiung, läßt sich folglich nicht durch willkürliche Verwendung der uns zufällig über den Körper gegebenen Gewalt erlangen, etwa indem jemand in einem Augenblicke der Verzweiflung Selbstmord begeht, also seinem gesolkerten „Ich“ den Gnadenstoß gibt. Denn Selbstentleibung ist nicht Selbstentäußerung, in dem einen Begriff ist das „Selbst“ Subjekt, in dem anderen Objekt. Erst wenn der Mensch diesen seinen Willen zum Leben metaphysisch gegen sich selbst wendet und aufhebt, wird ihm das Nirvana (Brahman) als ersehnte Erlösung zuteil. Sein „Ich“ ver-

3\*

löscht, die Welt ist für ihn nicht mehr da, die Zeit steht still, er hat den Lauf des Samsara gehemmt. Das ist es, was der große Dichter meint, wenn er spricht:

Wärst du wirklich so ein rechter  
Und wahrhaftiger Asket,  
So ein Welt- und Kostverächter,  
Der bis auf die Wurzel geht;  
Dem des Goldes freundlich Blinken,  
Dem die Liebe eine Last,  
Der das Essen und das Trinken,  
Der des Ruhmes Kränze haßt:  
Alle Sorge, alle Plage,  
Aller Jammer hörte auf,  
Denn mit einem einz'gen Schlage  
Hemmtest du den Weltenlauf.

Also nicht das Mühselig- und Beladensein, die zeitweilige gedrückte Stimmung, die diesem Jammertal zu entfliehen sucht, noch der körperliche Lebensüberdruß, der dem Tode vorausgeht, führen zum Nirvana (Brahman), sondern die Entscheidung und Richtung des wahren innersten Wesens der Menschenseele: sein Wille. Das sagt unter anderen kurz gefaßt eine Lehre der Chandogya-Upanishad (3, 14): „Fürwahr aus Willen (Kratu) ist der Mensch gebildet; wie sein Wille ist in dieser Welt, danach wird der Mensch, wenn er dahin geschieden ist; darum möge man trachten nach (gutem) Willen“.

Dies ist die Art, wie der Glaube an die Metempsychose die aufgeworfene Frage löst. Die Alternative, vor der wir standen, ist für ihn nur eine eingebildete und die Zukunft der Seelen zwiefach.

X.

So hat uns die Transmigrationstheorie allerdings zu einer Beantwortung der Frage verholfen, welche weder den Tatsachen der Erfahrung noch den religiösen Bedürfnissen des Gemüths widerstreitet. Wir haben jedoch die Probe zu machen, ob diese Hilfe auch angenommen werden darf und nicht vielleicht eine bloß scheinbare ist, d. h. ob die Transmigrationslehre auch bei andern, mit dem uns beschäftigenden Gedanken eng zusammenhängenden Fragen der Eschatologie sich hält. Vieles an dem Lauf der Gestirne ließ sich auch nach dem ptolemäischen Weltssystem genau erklären und richtig vorausberechnen. Es ist aber einleuchtend, daß eine Theorie, die sich nur an einigem zu Erklärenden bewährt, bei anderem versagt, — kein Zutrauen verdient, denn die partielle Übereinstimmung kann zufällig und scheinbar gewesen sein.

Daher haben wir die Pflicht, außer der bis jetzt behandelten Schwierigkeit —, welche man als psychologisch bezeichnen kann, da dabei Postulate der Seelentätigkeit in Frage kommen, — noch andere Bedenken ähnlicher Natur im Lichte der indischen Lehre vom Samsara zu betrachten. Wir nennen zunächst einen häufigen physiologischen Einwand gegen die Unsterblichkeit der Seele.

Die Wissenschaft beweist, sagen die Materialisten, daß alles, was man Bewußtsein, Geist, Intellekt nennt, immer nur vorkommt als Produkt eines Gehirnes. Ist auch das Gehirn nicht notwendig dem unsern ähnlich, so könne doch nie und nimmer die Funktion des Denkens sich anders äußern als gebunden an ein materielles Substrat. Somit sei es nicht möglich, daß nach der Zerstörung des Körpers



die Seele nicht zugleich zugrunde gehe, vielmehr getrennt vom Körper unsterblich fortexistiere; wie Lucretius Carus (IV, 43 ff.), der Vertreter des antiken Materialismus, sagt:

... neve aliquid nostri post mortem posse relinqui,  
cum corpus simul atque animi natura perempta  
in sua discessum dederint primordia quaeque.

Ins Deutsche übertragen lautet die Stelle:

Auch nicht, daß nach dem Tode zurück ein Teilchen von uns noch  
Bleibe, sobald vom Körper der Seele Natur sich gelöst  
Und jedwedes zum uranfänglichen Stoff sich gewandt hat.

Niemand von uns hat behauptet, würden darauf die Anhänger der Transmigrationstheorie antworten, daß die Seele gesondert vom Leibe noch etwas an sich hätte, was man nach menschlichem Muster Bewußtsein, Intellekt oder Denkvermögen zu nennen berechtigt wäre. Ist sie zum Schlusse ihrer Wanderung in das Nirvana eingegangen, so kann nach ihrer finalen Vereinigung mit dem Urquell alles Seins von solchen Beschränkungen der Seele, die nur dem Einzelindividuum zum Verkehr mit der Außenwelt nötig sind, natürlich nicht mehr die Rede sein. Bewußtsein und Intellekt von menschlicher Art werden zu völligem Widersinn dort, wo nur eine Einheit, aber kein „ich“ und „du“, kein Subjekt und Objekt mehr da sind. (Das ist der sog. „Advaitismus“, den die heutigen indischen Philosophen dem europäischen Monismus gegenüberstellen: advaita = Nicht-Zweiheit. „Von Tod zu Tode wird verstrickt, Wer eine Vielheit hier erblickt.“)\*) — So lange jedoch die Wan-

---

\*) Brihat Aran. Up. 4, 4, 19; Kátha Up. 4, 10; M. N. Dvivedi: „Monism or advaitism?“ Bombay 1889. (Advaita manjary Series).

derung dauert, geht die Seele auch wirklich immer aus einem Körper in den andern über, hat also immer einen Stoff als das Substrat, an welchem, nach Maßgabe der physischen Entwicklung des Nervensystems, auch Bewußtsein, Denken und Intellekt hervorbrechen und sich ausbilden. Quod erat demonstrandum.

Häufiger noch als dieses leicht widerlegbare naturalistische Bedenken wird gegen den occidentalischen Begriff der Unsterblichkeit und der himmlischen Seligkeit ein ästhetischer Zweifel geltend gemacht. Wir brauchen nur an den berühmten Traum des Niccolò Machiavelli zu erinnern. Einmal, so ungefähr erzählt der große florentinische Staatsmann, habe ihm geträumt, daß er gestorben und ins Paradies gekommen sei. Die Gesellschaft dort sei ihm aber nicht passend gewesen, habe ihn sogar angewidert: allerhand Sammergestalten, offenbar sehr biedere, jedoch durch lebenslanges Siechtum und Elend stumpfe Leute, die für auf Erden erduldete Niedrigkeit jetzt zum Paradiese erhöht worden, — hätten ihn dort umgeben. Er habe daher nicht länger bleiben wollen und sich lieber zum „andern Ort“, in die Hölle begeben. Hier sei es ihm bald gelungen, den Platon und Aristoteles zu finden, die gerade mit Solon und Perikles über Politik und Philosophie disputierten; er habe mit Andacht ihrer Weisheit zugehört und dann bald an einem andern Feuer eine Gruppe von römischen Dichtern getroffen: Virgil, Lucretius, Catullus und Propertius saßen zusammen; er habe ihnen mit Entzücken gelauscht und sich nicht satt hören können, wie sie sich ihre Gedichte vorlasen und über Poesie unterhielten.

Es ist, wie man sieht, die Ungleichheit der Auserwählten, was nach diesen nur allzu menschlichen Vorstellungen die

Seligkeit im Paradiese beeinträchtigt. Wenn vorzugsweise diejenigen, welche auf die irdischen Gefilde Tränen gesäet haben, die Beladenen und Leidtragenden (Evang. Matth. 5, 4), überhaupt alle die, welche am meisten gläubig gelitten haben, zum Lohn für die ausgestandene Qual, wie man sich das so gerne denkt, aus Gnaden das Himmelreich ererben; dann mögen sie diesem Ort wohl ein Gepräge geben, das manchen abschreckt, auch seinerseits nach der Vereinigung mit den Seligen des Paradieses zu verlangen. Das kommt daher, weil moralische und intellektuelle Trefflichkeit — wie Güte und Größe in Schillers bekanntem Distichon — nicht immer beisammen wohnen, und man die guten, aber nicht großen Seelen doch im Jenseits, wo alle eine unendliche, also gleiche Seligkeit genießen, nicht sortieren, verkürzen und denen nachsetzen durfte, an denen beide Trefflichkeiten vereinigt sind.

Wenn dagegen nach der langen Wanderung durch die Körperwelt nur diejenigen Seelen, zum Nirvana reif, die ewige Erlösung erlangen, welche auch die letzte Spur von egoistischem Interesse und individuellem Geschmacke an irdischem Treiben abgestreift und das weltliche Bedürfnis der Selbstbespiegelung in dem Ich-Bewußtsein überwunden haben; so ist es selbstverständlich, daß nur gleichartige Seelen hinüberkommen, und die Frage, wie es ihnen dort gefällt, wird gegenstandslos.

Dies leitet uns hinüber zur bedeutendsten Schwierigkeit, der moralischen.

Falls es nur zwei Schicksale der Seelen nach dem Tode gibt: entweder ewige, unendliche Seligkeit im Paradiese, oder ewige, unendliche Qual in der Hölle, wo die Flamme nicht erlischt und der Wurm nicht stirbt, — so wird man fragen,

wie hierbei den so gebieterischen Forderungen der Gerechtigkeit nach Abstufung und Verbrauch der Vergeltung Genüge geschieht?

Menschliche Weisheit und Sittlichkeit hat es längst dahin gebracht, die allmählichen Übergänge in Verdienst und Schuld zu unterscheiden und demgemäß auch Lohn und Strafe nach einer gleitenden Scala abzustufen. Dagegen die Gerechtigkeit Dracons, der für alle Vergehen nur eine Strafe kannte, nämlich den Tod, haben wir für alle Zeiten überwunden. Nun gilt doch auch von der Menschheit der Satz: *natura non facit saltum*; d. h. die, alle aus einem Mutter Schoß der Natur hervorgegangenen Menschen, Geschöpfe eines Gottes, stellen ihrem Werte nach eine lange Reihe dar, deren Glieder nur durch unmerkliche Differenzen von einander getrennt sind; nicht aber zwei durch eine Kluft geschiedene Parteien. Wie kommt es also, daß nach ihrem Tode so mit ihnen verfahren wird, als ob alle entweder Böcke oder Schafe, entweder weiß oder schwarz wären; daß zwischen dem Schicksal der einen und der andern der Unterschied unendlich ist?

Wie auch immer wir uns das Zahlenverhältnis der Verdammten und Erlösten denken mögen; welche Wirksamkeit auch die Gnade entfalten mag; — wenn überhaupt die Hölle ein Schicksal ist, das Menschenseelen trifft, und das Paradies ein Glück, das Menschenseelen zu teil wird; — so muß irgendwo mit messerscharfem Schnitt die Scheidung der langen Seelenreihe erfolgen. Das Resultat wird sein, daß zwei Seelen, die nebeneinander standen, deren Schuld und Verdienst beinahe gleich waren, auf ewige Zeiten von einem unendlich weit voneinander verschiedenen Schicksal betroffen

werden. Sagt man, der zur Hölle bestimmte werde wohl noch begnadigt werden, so steht doch wieder sein Nebenmann zur Linken da, der von ihm nur kaum merklich abwich, uff.

Als Palliativmittel zur Milderung dieser Härte haben sich solche Begriffe ausgebildet, wie im Katholizismus das Purgatorium, das jedoch immer schon eine zukünftige, unendliche Seligkeit bedeutet; und im Muhamedanismus der Begriff des „Aras“, einer neutralen Zone zwischen Himmel und Hölle, in welcher auch ein Teil der Seelen sein soll. Dann gibt es noch die volkstümliche Vorstellung einer „Vorhölle“ für die Kinderseelen, der mittelalterliche „limbus infantium“ (bei den Italienern: „il limbo dei bambini“); und bei den neueren Parsis existiert der Begriff einer „Mittelwelt“ (Hameçtegan) für indifferente Seelen und Kinderseelen.

Besonders anschaulich ist die Disproportion des Schicksals der Seelen in der Religion Zoroasters, dem alten Parsismus, ausgesprochen. Ihr zufolge werden nach dem Tode jedes Menschen seine Taten bei einem Totengericht auf einer Wage abgewogen. Die guten Taten kommen auf die eine und die bösen auf die andere Wagschale; je nachdem die eine oder die andere Wagschale schwerer ist, kommt er entweder in das Paradies oder in die Hölle. Hier ist es einleuchtend, daß bisweilen die eine Wagschale übertoll, die andere fast leer sein wird; während in anderen Fällen beide Schalen fast gleich stark beschwert sind. Für das Schicksal der Seelen bleibt jedoch dieser große Unterschied gleichgültig (vgl. „Zendidad“ 19, 89).

Wirklich erinnern die Vorstellungen der Franier von der

himmlischen Gerechtigkeit stark an die Gerechtigkeit, welche nach dem Zeugnis der Geschichte ihre irdischen Herren, die persischen Großkönige übten. Bei denen galt meist die bequeme Maxime der Willkür: entweder alles oder nichts. Sie wogen ebenfalls mit der Wage ohne Gewichte, was in keinem redlichen Handel zulässig ist. Nach einer Stelle des Alten Testaments scheint es, daß nach der religiösen Meinung der benachbarten semitischen Völker gleicherweise die Götter auf diese Art mit einer Wage das Schicksal der Menschen bestimmten (Daniel 5, 27 fl.) Der Prophet Daniel erklärt dem König Belsazar von Babylon das an der weißen Wand hervortretende Wort „Tefel“, indem er sagt: „Man hat dich in einer Wage gewogen und zu leicht gefunden“. —

Die Schwierigkeit, in die jeder gerät, der meint, mit dem irdischen Tode sei das Schicksal der Seele für alle Ewigkeit entschieden, möge noch durch folgendes Beispiel aus der Geschichte der islamitischen Religion illustriert werden:

Der große Religionslehrer Abu-l-Hassan al Asch'ari († 941) hatte, wie berichtet wird, in seiner Jugend mit seinem Lehrer, dem Mutaziliten (Freidenker) al Dschobbai in betreff der Prädestination und der Gerechtigkeit Gottes folgendes Gespräch:

„Nehmen wir an,“ sagte Al-Asch'ari, „es seien drei Brüder da; der eine ist ein wahrhaft Gläubiger, ehrenhaft und fromm; der zweite ein ungläubiger, allen Ausschweifungen ergebener Mensch; der dritte ist erst ein kleines Kind. Nehmen wir jetzt ferner an, daß sie alle drei sterben. Wie wird es ihnen gehen?“

„Der Gläubige,“ antwortete ihm der Doktor al-Dschobbai, wird im Himmel einen hohen Platz einnehmen; der Ungläu-

bige wird in den Grund der Hölle fahren; das Kind wird gerettet werden, aber es wird nicht so hoch steigen wie sein frommer und gläubiger Bruder.“

„Nehmen wir jetzt an, das Kind wolle sich bis zu der Stellung erheben, wo sich sein Bruder befindet, wird man es ihm erlauben?“

„Nein, man wird ihm antworten: dein Bruder hat diesen Platz erlangt, weil er oftmals seinen Gehorsam gegen Gott bewiesen hat, und das hast du nicht getan.“

„Und wenn das Kind nun sagt: daran bin ich nicht schuld; du hast mich nur kurze Zeit leben lassen und du hast mir dadurch die Gelegenheit genommen, meinen Gehorsam zu beweisen.“

„In diesem Falle würde der Allmächtige sagen: ich wußte, daß, wenn ich dir ein längeres Leben bewilligt hätte, du widerspenstig geworden wärest und die Hölle verdient haben würdest. Indem ich dich dazu verurteilte, jung zu sterben, habe ich das beste getan, was sich für dich tun ließ.“

„Sehr gut! aber nun nimm an, daß der ungläubige Bruder spräche: Großer Gott, da du wußtest, was ihn erwartete, mußt du ebensogut die Zukunft gewußt haben, die mir bevorstand; warum hast du nicht auch für mich das beste getan, was sich tun ließ?“

„Du bist vom Teufel besessen!“

„Nicht im mindesten! aber der Esel des Herrn Doktors bleibt mitten auf der Brücke stehen.“

Der oben dargelegte moralische Einwand existiert für die Lehre von der Metempsychose natürlich gar nicht. Denn alles, was eine Seele in der einen Existenz an Verdienst und Schuld auf sich ladet, das wird in den folgenden Existenzen ihrer

Wanderung durch die Schicksale, die sie treffen, ihr genau abgezahlt. So verschieden das Maß von Verdienst und Schuld sein kann, so verschieden sind auch ihre Schicksale während des Samsara. Es ist, wie Goethe von der Schicksalsmacht sagt:

Sie führt ins Leben ihn hinein  
Und läßt den Armen schuldig werden;  
Dann übergibt sie ihn der Pein;  
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Nur daß im Grunde genommen die Inder nicht meinen, die Schicksalsmacht lasse den Menschen schuldig werden. Der eigene freie Wille ist es allein, was Schuld und Verdienst, also auch Lohn und Sühne verschafft; woher auch der Tod bei ihren Theosophen „der Offenbarer der Werke“ genannt wird. — Nur in dem Maße, als der Wille frei ist, ist die Seele für ihre Taten verantwortlich; dann wird sie, wenn der Wille gut war, durch eigenes Verdienst in der nächsten Existenz unter günstigeren Verhältnissen wiedergeboren. Sie kann zwar durch Sünde abermals abwärts geraten, hat aber schon größere Chancen im Prozeß ihrer Läuterung hinaufzukommen; bis sie durch die Kraft des Willens die Sünde so vollständig überwindet, daß der von allem, was ihn an das Samsara band, gereinigte Wille sich selbst vernichtet. Dann ist die Seele würdig in das Nirvana (Brahman) einzugehen. So bleibt keine Schuld ungetilgt, kein Verdienst unbelohnt. Und die Macht, welche der Seele schließlich zur Erlösung verholfen hat, stellt sich dar als die Summe aller nach aufwärts führenden freien Willensakte — Minus der abwärts ziehenden — aus dem Verlaufe sämtlicher durchgemachter Existenzen.



Der indische Weise Saimini, Begründer der Karmamimānṣa-Schule, bezeichnet als „Apārvaṃ“, d. h. „ein noch nicht Dagewesenes“, das, was die Seele als das moralische Resultat ihrer Werke aus dem einzelnen Lebenslaufe mitnimmt; es ist ja auch wirklich für ihre Zukunft das Wertvollste, Entscheidendste, das „Neue“ par excellence.

Die entgegengesetzte Weltanschauung wiederum, die mit einem Anlauf das Himmelreich gewinnen will, verleiht dem Leben des Menschen Ähnlichkeit mit einer Wette, bei welcher man alles aufs Spiel setzt, und könnte — wenn das der menschlichen Natur nur entspräche — den stärksten moralischen Sporn bilden, um alle Kräfte zur Erreichung des großen Zieles anzuspannen. Denn der Verlust im Falle des Mißlingens ist ja dort auch unendlich groß, wo dem Menschen „keine Frist gegeben“; Ebräer 9, 27: „*ἅπαξ ἀποθνήσκειν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίνεται*“ („semel moriantur, postea vero iudicium“).

Dies Bild eines Wettkampfes, eines Pferderennens, in dem der Christ sich auf das Äußerste anstrengen soll, um den Sieg zu erringen, wird vom Apostel Paulus im ersten Korintherbrief (Kap. 9, 24 ff.) ausmalt.

Wer das bedenkt, kann geneigt sein, die gemächliche Auffassung der Sinder, die jeder auch geringeren Trefflichkeit ihren Preis zahlt, statt sie — wie oft geschieht — phantastisch zu schelten, als kühl und nüchtern zu bezeichnen.

Was das klassische Altertum betrifft, so erfahren wir bereits aus Pindars Trauergefängen oder „Threnen“, daß diese Vorstellungen dem griechischen Volke nicht fremd gewesen sein können, und, da sie vom lyrischen Dichter als etwas, womit sein Publikum genugsam vertraut ist, vorgetragen werden, wohl in gewissen Kreisen schon seit Jahrhunderten

eine Rolle gespielt haben mögen. Denn dort gibt der Thebanische Sänger Rechenhaft über ein wechselndes Leben der Menschen auf der Ober- und Unterwelt und sagt unter anderem (Fragment 133): „Die, welche Persephone von der alten Sundenschuld befreit, deren Seelen sendet sie im neunten Jahre wiederum zur oberen Sonne herauf; aus ihnen erwachsen erhabene Könige und durch Kraft gewaltige und durch Weisheit verherrlichte Männer.“ *„Οἷσι δὲ Περσεφόνα ποιῶν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον κείνων ἐνάτω φέτει ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν.“*

*ἐκ τᾶν βασιλῆς ἀγανοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι ἄνδρες αὖξοντ’.*“

Ferner in Pindars zweitem Olympischem Siegesgesange an Theron von Agrigent heißt es (Antistrophe 4): „Die aber, die es vermocht haben dreimal wechselnd auf der Ober- und Unterwelt im Leben die Seele von allem Unrecht rein zu bewahren, die wandeln auf dem Pfade des Zeus zur Burg des Kronos“ . . . *„δοιο δ’ ἐτόλμασαν ἐστρὶς ἐκατέρωθι μειναντες ἀπὸ πάντων ἀδίκων ἔχειν ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν.“* Ist das nicht das griechische Nirvana? — Doch wohl schwerlich, wie schon die folgenden Verse beweisen. Solche Ansichten vermochte Pindar auch wahrscheinlich nur als ein in die Eleusinischen Mysterien Eingeweihter zu hegen; und mit ihm vermochten es viele; sie gehörten aber immerhin zur esoterischen Lehre geschlossener Glaubensgemeinschaften und sind vielleicht nie Gemeingut des ganzen griechischen Volkes geworden.

Pythagoras freilich kannte die Transmigrationstheorie der indischen Religion und hing ihr an; er brauchte sie indessen weder selbst ganz neu zu erfinden noch von den Indern

zu erhalten. Er fand sie, wie wir eben gesehen haben, bei seinen Volksgenossen vor, und hat ihr bloß, soweit wir urteilen dürfen, zu einer deutlicheren und folgerichtigeren Ausbildung verholfen, ohne ihr jedoch dauernd im Occident Eingang zu verschaffen. — Leise Anklänge an diese Doktrin lassen sich, — falls jemandem daran gelegen ist, — sogar in der Bibel wiederfinden; man lese z. B. den Psalm 90, 3: „Du lässest den Menschen zum Staube zurückkehren und sprichst: Kehrt zurück, ihr Menschenkinder!“ — Nach Ev. Matth. 11, 14 kann die Erscheinung Johannes des Täufers als „Avatara“ des Propheten Elias aufgefaßt werden. Dieselbe Deutung läßt die Stelle Ev. Matth. 16, 14 zu. Wenn ferner im Ev. Joh. 9, 2 die Jünger den Heiland fragen: „Wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ward?“ so ist von dem Blindgeborenen natürlich nur gemeint, daß er in einer früheren Geburt, in einem vorausgegangenen Lebenslauf etwa gesündigt habe; denn vor der Tat wird man nicht bestraft. Auch Ev. Joh. 8, 57, „Abraham, euer Vater, frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn, . . . ehe Abraham ward, bin ich“, — kann auf die Metempsychose bezogen werden.

Alles das ist unsicher. Allein bei Platon, der diese Lehre zu den „wahrscheinlichen Reden“, nicht zur Gewißheit rechnete, wird sie oft und mit unverkennbarer Deutlichkeit vorgetragen. Im 62. Kapitel des „Phaedon“ wird ausführlich erzählt, daß die Seelen der Sünder in neuen Inkarnationen den Lebenslauf so oft immer wieder zu erdulden haben, bis sie von allem Frevel gereinigt sind. In Platons Dialog „Menon“ kommt das oben zitierte Fragment aus Pindars „Threnen“ vor, und dann heißt es weiter (Kap. 15):

„Da nun die Seele unsterblich ist und oft das Leben schon durchgemacht hat und sowohl die Dinge hier auf Erden als im Hades, kurz, alles gesehen hat, so muß sie notwendig auch alles gelernt haben usw.“ Vergil läßt in seiner Aeneis den verstorbenen Vater des Aeneas, den Anchises in der Unterwelt die Transmigrationstheorie vortragen und seine Rede mit den Worten schließen (Aen. Buch VI, V. 748 ff.):

„Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,  
Lethaeum ad fluvium Deus evocat agmine magno,  
Scilicet immemores supera ut convexa revisant  
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.“

Alle diese Beispiele dürfen jedoch noch nicht als ein genügender Beweis dafür angesehen werden, daß die Seelenwanderungslehre zu den allgemeinen Überzeugungen des klassischen Altertums gehört habe. Nichtsdestoweniger schien es mir der Mühe wert, darauf hinzuweisen, wie sich in dieser Lehre zur Lösung mancher Rätsel des Lebens und Todes das religiöse und das philosophische Element verbünden: zwei Elemente, die, wie ich meine, berufen sind, sich gegenseitig zu unterstützen und nicht zu bekämpfen. Daher wüßte ich für diese Betrachtungen keinen bessern Schluß als die Erinnerung an eine Verheißung Baco von Verulam's: *Parvi gustus in philosophia ad atheismum movent, sed pleniore haustus ad religionem reducunt.*

## II.

# Der Nebencharakter.

## Kriminalpsychologische Studie.

Motto: *Andromeda vincata et proposita  
ceto non debuit patri suo, homini stupidis-  
simo, in os spuere vitam?*

M. Terentius Varro: *menippeae*, 406.

**A**uf allen bisherigen Kriminalistenkongressen ist die Pflicht betont worden, den der Erörterung unterliegenden Stoff mit psychologischer Vertiefung zu behandeln; doch wie mag es wohl kommen, daß in dieser Richtung bisher noch nichts geleistet worden ist? Denn um einzusehen, daß man nicht jugendliche Individuen mit ausgewachsenen Sündern zusammensperren darf; daß es ratsam ist, für beständige und passende Arbeit der Inhaftierten zu sorgen; daß es besser ist, den Verbrechen vorzubeugen als sie zu bestrafen, und daher durch Schule, Kanzel und häusliche Erziehung dem Verbrechen entgegen gearbeitet werden soll: zu alledem bedarf es doch wahrlich nicht der Psychologie im Sinne einer Wissenschaft. Was aber die praktische Anwendung der Psychologie so bedenklich macht, ist, daß um ihr Gebiet sich jetzt eben zwei Reiche streiten: die materialistische Naturkunde und

die eigentliche Philosophie. Solange die Ursachen einer Missetat darauf zurückgeführt werden, daß der Täter einen unsymmetrisch gebauten Schädel hat, oder daß er oder seine Eltern Trinker oder Epileptiker sind; ferner solange man von erblicher Belastung spricht oder die Kriminalstatistik zu dem Zwecke in Anspruch nimmt, um die Notwendigkeit zu beweisen, mit der hier — zwischen engen Grenzen variierend — jährlich so und soviel Morde, Einbrüche und Brandstiftungen begangen werden müssen — solange kommt man dem Ziel (einem Begreifen der Tat) um kein Haar breit näher. Man wird immer nur finden, daß die Verbrechen keine Verbrechen sind, sondern im Laufe der Natur ebenso selbstverständlich auftreten wie die Auswüchse an Tieren und Pflanzen. Denn vergeblich wird man die ganze physische Welt mit oder ohne Hilfe der Statistik nach etwas durchforschen, was Verantwortlichkeit heißen dürfte. So etwas gibt es dort nicht. Wozu also richten? Man baue lieber Irrenhäuser! Die ganze Justiz, als welche doch die Verantwortlichkeit zu ihrer Voraussetzung hat, tritt mit sich selbst in Widerspruch, sobald sie diese ihre Basis, das geistig-sittliche Element verläßt, um ein fremdes Element zu Hilfe zu holen, das sich mit dem ihrigen als unvereinbar erweist. Und doch sind beide Elemente in dem Objekt der Justiz, in dem Menschenwesen vereinigt. Aber der Sprung ist gefährlich: die Schlußfolgerung hinüber und herüber vom Physischen am Menschen auf das Geistig-moralische, und umgekehrt. Das gleicht dem Grübeln und Streiten darüber, ob der Blindgeborene oder seine Eltern gesündigt haben. So leicht es einem Philosophen fällt, auszusprechen, daß beides nur verschiedene modi oder Erscheinungsformen eines und desselben Wesens sind, so

schwierig ist, es, diesen Grundsatz in der Praxis zu bewähren. — Die Justiz nun hat es nicht auf schöne Worte, sondern auf Taten abgesehen; sie bringt also auf praktische Anwendbarkeit. Man geht darum sicherer und fühlt festeren Boden unter den Füßen, solange man sich nur in den Grenzen des einen Gebietes, z. B. des geistigen, bewegt und den menschlichen Charakter als die Ursache seiner Handlungen ansieht, beobachtet und analysiert, um ihn bis zu einem gewissen Grade zu begreifen. Wenn sich dann für die Ergebnisse der Beobachtung später auch physiologische Substrate finden, so ist das ganz erfreulich und spricht für einen psycho-physischen Parallelismus; nur wird sich der Täter deshalb, fürchte ich, in seiner Haut nicht wohler fühlen.

Am Charakter jedes Menschen scheint sich nun ein gewisser Kern erkennen zu lassen; er besteht in der Art der Willensrichtung dieses Menschen in bezug auf sich und auf Andere. Der auf die eigene Person gerichtete Wille oder die Sorge um das eigene „Ich“ (der Egoismus), und der auf andere Wesen gerichtete Wille, oder die Sorge für andere (das Wohlwollen) treten in jedem Menschencharakter in einem besonderen Mischungsverhältnisse auf, das in jedem ziemlich gleichbleibend anhält vom ersten Erwachen des Bewußtseins in der Wiege bis zur Sterbestunde. Keiner hat in sich nur die eine der beiden Willensbeziehungen; denn sowohl Selbstsucht als Selbstlosigkeit ist in irgendeinem Maße an jedem Charakter zu finden; und erst die seltsame und doch so unausbleibliche Einheit dieser entgegengesetzten Triebe in der Seele macht das aus, was der Hauptcharakter genannt werden mag. Alle normalen Handlungen, die ein Mensch im Laufe seines Daseins vollzieht, entspringen aus dem Zu-

sammentwirken der von außen kommenden Motive mit diesem zwei-einheitlichen Kern seines Charakters. Das gibt eine lange Reihe von Abstufungen: von der hingebenden Selbstlosigkeit des Heiligen und Wohltäters des Menschengeschlechts bis zu der riesengroßen Selbstsucht des Menschen, der immer eine beständige Gefahr bildet für Jeden, der mit ihm in Berührung kommt.

Doch gibt es auch menschliche Handlungen, die sich aus diesem geschilderten Hauptcharakter nie und nimmer erklären. Es muß sich also am menschlichen Wesen noch etwas anderes unterscheiden lassen; und Schopenhauer verfährt einseitig, wenn er in seiner Ethik den sittlichen Charakter nur in Egoismus, Mitleid und Bosheit zerlegt. Was er „Bosheit“ nennt, ist nur ein einzelnes Beispiel aus einer größeren Zahl mannigfaltiger menschlicher Charakterzüge, die sich so deutlich in ihrem Wesen von den beiden den Kern bildenden Hauptzügen unterscheiden, daß ich nicht umhin kann, ihre Gesamtheit zusammenfassend als den Nebencharakter des Menschen zu bezeichnen, bis jemand ein besseres Wort dafür erfindet. Auch in den Hauptzügen gibt es ja Varietäten: die Selbstlosigkeit kann sich hier in der Hingabe an allgemeine Ideen, dort in der Hingabe an die allernächsten, konkreten, fühlenden Wesen äußern; das selbstische Wesen zeigt sich bei dem einen mehr in der Sucht nach Geltung und Herrschaft, bei dem anderen mehr in der Sucht, materielle Werte zusammenzuraffen. Allein, was mit dem Nebencharakter gemeint ist, betrifft etwas anderes.

Es schlummern im menschlichen Herzen Neigungen, die auch durch die scharfsinnigste Analyse und Klassifikation sich nicht auf jene zwei Grundtriebe zurückführen lassen; und sie



können, von äußeren Umständen begünstigt, so fürchterlich anwachsen, daß sie mitunter jede andere Vorstellung aus dem Bewußtsein zu verdrängen, jede andere Regung zu besiegen scheinen und so manchen der also Besessenen wie unaufhaltsam zum Abgrunde fortreißen. Obwohl diese Regungen untereinander sehr verschieden und oft dem Gange der Selbstsucht äußerlich so ähnlich sind, daß sie mit ihm verwechselt werden, so sind sie doch etwas anderes; und es rechtfertigt sich, sie, mit einem gemeinsamen Namen benannt, dem eigentlichen Charakter entgegenzusetzen, deswegen,

weil sie nicht, wie die Züge des Hauptcharakters, bei jedem Menschen vorkommen;

weil sie oft in ihren Wirkungen gerade den stärksten Impulsen des durchgehenden Hauptcharakters des Menschen, an dem sie auftreten, entgegengesetzt sind und so die Menschenseele mit sich selbst in Konflikt bringen; und drittens

weil sie — im direkten Kontrast zum Hauptcharakter — bildsam und nicht konstant sind. Nämlich wenn die Lebensumstände des Menschen, seine nächste Umgebung und ihr Einfluß sie begünstigen, so schwellen sie, aus unmerklich kleinem Keime hervorgehend, gewaltig an; hinwiederum durch Erziehung von außen, durch Mangel an Gelegenheit sich zu entwickeln und besonders durch Selbstzucht und beständige Kontrolle können sie aufgehalten, gezügelt und völlig unterdrückt werden.

Bunt aber nicht sehr erquicklich ist die Musterkarte dessen, was den Nebencharakter ausmacht.

Da ist z. B. der Geiz — ein der Selbstsucht entgegengesetzter Trieb. Der Geizhals darbt über seinen Schätzen.

Bljuschkín, der typische Geizhals aus Gogols „Toten Seelen“, sammelt alte Nägel und Schuhsohlen von der Straße auf, während das Korn in seinen vollen Speichern jahrelang liegt und verfaut. Der ärgste Verschwender könnte nicht toller seinen eigenen egoistischen Interessen zuwiderhandeln, als Bljuschkín. Und doch ist er nicht immer so gewesen: er war einst ein kluger, tüchtiger Landwirt, den man gern aufsuchte; und vielleicht wäre er nie auf die abschüssige Bahn geraten, wenn nicht seine Frau, die ihn wohlthätig beeinflusste, zu früh gestorben wäre, und den von jeder menschlichen Autorität Verlassenen rettungslos der Gewalt seines Nebencharakters überlassen hätte. Wenn heute literarisch gebildete Psychiater (wie Professor Tschisch in Dorpat) bei Bljuschkín von greisenhaftem Schwachsinn — marasmus senilis — sprechen, so ist damit gar nichts erklärt; denn Bljuschkín war bei hellem Verstande; sein ursprünglicher Charakter war aber von dem Ansturm und unter dem Drucke seines Nebencharakters wie von einer Lawine niedergepreßt worden und vermochte nicht mehr aus eigener Kraft auf die Füße zu kommen. Etwas von Bljuschkíns Natur steckt in unzähligen Menschen und äußerte sich wohl auch in Beethoven; und unzähligen droht daher, wenn sie einsam dastehen, derselbe Ausgang. Da gab es eine wohlhabende, kinderlose Frau in Moskau, die sich ein Pflegekind ins Haus nahm, weil sie nach des Mannes Tode eines Gegenstandes der Fürsorge bedurfte, es jedoch aus Geiz bald hungern, bald frieren ließ. Es war ein Jammer, es anzusehen. Die Jahre gingen dahin und sie nahm sich ein armes Pflegekind nach dem andern dazu: ein Zeichen, daß die erste Tat sie nicht gereut hatte; aber alle Kinder hatten es gleich bei ihr. Hier ist das haupt-

sächlichste Motiv, die Pflinglinge zu nehmen, edle Menschenliebe gewesen; sie war ein Zug in dem altruistischen Hauptcharakter dieser Frau, und kam allemal zur Geltung, wo mit reiflicher Überlegung ein wichtiger Entschluß fürs Leben gefaßt wurde. Aber in den unzähligen kleinen Entschlüssen, die dann das Alltagsleben fast mit jeder Stunde nötig macht, da ist man nicht so auf seiner Hut; und unser Feind, der Nebencharakter, überrumpelt uns immer wieder. Wenn die Persönlichkeit und das Beispiel anderer Menschen günstig beeinflusst, der überwindet leicht den Hang zum Geiz. Von äußeren Umständen ist jedoch die beste Arznei dagegen wohl die absolute Armut, die nichts zu sparen übrig läßt. — Wie den Geiz, so gibt es manche andere kleinliche Züge des Nebencharakters, die bei einiger Aufmerksamkeit auf sich selbst leicht im Zaume zu halten sind, indessen ohne eine solche uns leicht über den Kopf wachsen. Da ist unter anderem die häßliche Neigung zum Spott und zur *médisance*; sie verblindet einen Menschen mitunter so sehr, daß er ganz vergißt, was er tut, und auch denen etwas anzuhängen sucht, die er liebt und zu deren Bestem er große Opfer zu bringen bereit ist.

Jedoch das Menschenherz birgt in seinen Tiefen noch viel unheimlichere Gäste. Wir alle haben ja von der Kleptomanie gehört; manche glauben nur nicht daran; d. h. sie meinen, die Kleptomanie sei nichts anderes, als alles Stehlen; nämlich eine Art, wie der egoistische Mensch — fremde Rechte mißachtend — heimlich seine Habsucht befriedigt. Andere fangen zur Erklärung dieser Erscheinung an von Hysterie, Epilepsie und *delirium tremens* zu reden, und kommen dabei in der moralischen Deutung der Sache nicht vom Fleck. Die Grenzen zwischen dem, was eigentlicher Diebstahl,

und dem, was eine Äußerung der Kleptomanie ist, sind ja nicht immer deutlich erkennbar; sie werden von der Vorgeschichte des Lasters verhüllt; dennoch ist es klar, daß die Kleptomanie zu dem Nebencharakter gehört, so gut wie der Geiz. Da kam z. B. eine junge Dame zu ihren entfernten Verwandten auf einige Tage zum Besuch. Man hatte das zarte Mägdelein, die zwanzigjährige blühende Jungfrau, die immer in Hülle und Fülle gelebt hatte und von ihren Eltern verwöhnt worden war, bisher wenig gekannt; die Verwandten ahnten nicht, wen sie beherbergten. Die Hausfrau wird von ihr gebeten, einmal ihre Schmucksachen zu zeigen; und die junge Baronessa merkt sich dabei genau, wo sie verwahrt werden, wie der Schlüssel aussieht und wo er liegt. Sie erspäht eine Gelegenheit, wo sie allein ist und stiehlt einige der Sachen. Niemand bemerkt es. Als sie aber darauf auch aus der Wirtschaftskasse ein Goldstück entwendet, vermißt die Hausfrau das Geld und vermutet nach gründlicher Überlegung, daß einzig und allein die erst kürzlich engagierte Magd es genommen haben könne. Die Magd wird also von der Hausfrau vorsichtig befragt; sie merkt jedoch den Verdacht, bricht in Tränen aus und beteuert ihre Unschuld. Und während dieser Szene, während die Magd sich vor ihrer Herrin heulend windet, steht die junge Dame gelassen daneben und sieht zu. Nichts als Gleichmut und Frieden drücken die Züge ihres Engelsangesichts aus. Kein hartgesottener Hallunke hätte die Rolle natürlicher spielen können. Welch eine lange Schule muß sie also durchgemacht haben, bevor sie diese Meisterschaft erlangte? Wie oft muß ihr Gewissen geschlagen und allmählich wieder eingeschlafert worden sein, obgleich sie sah, wie viel unschuldige Menschen sie in Unglück und Schande brachte?

Wie oft muß ihr eigentlicher, liebevoller und gutmüthiger Charakter sich gestraußt haben, ehe er sich gewöhnte, immer dem unseligen Gange zu weichen, den sie hatte: kleine goldene und silberne Gegenstände einzustecken. Und doch ist die Kleptomanie nur ein Nebencharakter; auch die keimhafte Anlage dazu haben nicht alle Menschen; sie widerspricht oft allen übrigen Tugenden des Charakters; denn der eine Kleptomane benutzt die unrechtmäßig angeeigneten Sachen gar nicht; der andere ist fähig in selbstloser Wohltätigkeit unvergleichlich mehr hinzugeben, als ihm sein garstiger Gang einbringt. Und schließlich erscheint die Kleptomanie, wie jeder andere Nebencharakter, nur als eine krankhafte Monstrosität am eigentlichen Menschenwesen und ist daher heilbar, wosfern die Hilfe rechtzeitig kommt. — Denn glücklicherweise werden bei weitem nicht alle zu Kleptomane, die einen Trieb dazu zeigen: Rechtzeitige Entdeckung der That (das erste Erfordernis zur Heilung!), dann rechtzeitige Bestrafung und Beschämung, ja bisweilen schon einige Worte ernster Ermahnung reichen in den meisten Fällen hin, um die Selbstzucht anzuregen und den Gang ein für allemal zu unterdrücken. Wo aber solche Thaten anfangs unentdeckt bleiben, indem niemand dem Kinde so Schlimmes zutraut noch wagt, die Sache zu untersuchen, da wächst mitunter der Nebencharakter, ein Schmarotzer am normalen Seelenorganismus, dem Menschen über den Kopf und macht ihn zu seinem Sklaven.

Jener Spruch eines alten Dichters, das die Natur des Menschen, auch wenn man sie mit der Heugabel austreibt, immer wieder zurückkehrt, gilt nur von der wirklichen Natur, dem Hauptcharakter. Weil aber der Nebencharakter durch das Zusammentreffen von Zufälligkeiten großwächst und dem

Menschen gewissermaßen vom Schicksal anerzogen ist, darf er auch nicht so ernst beurteilt werden, wie der Hauptcharakter (das eigentlich selbstische oder selbstlose Wesen). Freilich, das Gesetz darf deshalb nicht weniger streng walten, denn es bestraft ja die einzelne That auch um ihre Gefährlichkeit und um ihrer Folgen willen. Dennoch meine ich, daß wir im Herzen verzeihen sollen alles dasjenige, was an einem Menschen Nebencharakter ist. So weit die Macht der Verführung am Menschen reicht, so weit muß auch unsere Verzeihung reichen. Oder ist es etwa unser Verdienst, daß wir nicht ebenso oft in ebenso große Versuchung gekommen sind? Ekelhaft kommt uns wohl dort auf der Straße der zerlumppte junge Bursche vor, der nicht anders scheint sprechen zu können, als wenn er seine Rede mit gräßlichen Flüchen und unflätigen Schimpfworten unterbricht. Aber wer von uns allen kann dafür einstehen, daß er, wenn das Schicksal ihn von Kindesbeinen an in derselben Umgebung verkommener Leute in schmutzigen Spelunken hätte aufwachsen lassen, nicht vielleicht auf dieselbe Art zu sprechen verfallen wäre?

Mit der Mahnung, die Vergehungen eines Menschen, soweit sie Produkte des Nebencharakters sind, milde zu beurteilen, habe ich nicht Selbstverständliches und Überflüssiges gesagt; denn in der Regel geschieht gerade das umgekehrte: eben weil nicht jeder Zug des Nebencharakters jedem von uns eigentümlich ist; weil so mancher Mensch sich nicht bewußt ist, auch nur als keimhafte Anlage diejenigen Seelenregungen in sich zu bergen, welche bestimmte Handlungen eines andern veranlaßt haben, — gerade deshalb bleibt er erstarrt vor diesen Handlungen stehen, wie vor ganz ungreiflich gräßlichen Untaten, für die keine Strafe der Welt

hart genug sei. Dagegen wiederum entringt sich ein erleichternder Seufzer seiner Brust, sobald er als das verbrecherische Motiv die allgemein menschliche Selbstsucht entdeckt. Erst jetzt hat er wirklich alles verstanden.

Was aus dem selbstischen Zuge des Hauptcharakters fließt, ist allerdings insofern unverzeihlich, als wir wissen: dieser Mensch werde, was er auch versichern mag, nie anders als in diesem selbstischen Sinne handeln wollen. Er will nicht anders werden. Der Hauptcharakter ist der Mensch selbst, ist der Kern seines zeitlos selbstgeschaffenen Wesens.

Was dagegen den Nebencharakter betrifft, so gereicht es uns gerade zum Troste, daß er nicht unverbesserlich ist und wir hier über unser moralisches Wesen mehr als über die physische Welt Gewalt haben; sonst müßten wir vor Grauen zur Salzsäule werden, die Schamröte über unser Geschlecht müßte uns die Hornader sprengen, wenn wir sehen, zu welchem Ungeheuer der zweite Charakter den Menschen macht. Über die sexuellen Impulse, wenn sie zum Nebencharakter entarten, mag man sich aus des Professor Krafft-Ebing's „Psychopathia sexualis“ orientieren; es genügt an den jedem Kriminalrichter geläufigen Begriff des „Luftmordes“ und an die sog. „Aufschliker“ zu erinnern. Bei manchem Verbrecher, der ein grauenhaftes Ende in den Ketten der Strafarbeit fand, hing es an einem Haar, daß er noch rechtzeitig vom Abgrunde zurückgetreten wäre. Er hätte als geachteter Bürger, wie jeder andere, seine Laufbahn fortgesetzt.

Wohl die gefährlichste aller Formen nimmt der Nebencharakter dort an, wo er im Gang zur Grausamkeit besteht. Es ist einleuchtend, daß er begünstigt wird durch das böse Beispiel, und besonders durch die Möglichkeit, völlig unge-

strafte grausam sein zu dürfen. Das ist die verhängnisvoll verführerische Lebenslage, in der sich glücklicherweise meistens nur wenige Menschen befinden. Wenn aber dort, wo die Rechtlosigkeit der Sklaven jedem ihrer Besitzer diese Möglichkeit bietet, die Grausamkeit schreckliche Früchte zeitigt, so dürfen wir uns nicht überheben und über die alten Griechen und Römer hart urteilen; denn wir, die wir in ganz anderen Verhältnissen leben und nie eine Gelegenheit gehabt haben, ungestraft solche Grausamkeiten zu begehen, ahnen jetzt nicht, was in jener antiken Welt aus jedem von uns für ein Wesen geworden wäre. Das, was maßgebend für die Beurteilung der Menschen ist, bleibt doch immer nur ihr Hauptcharakter. — Am fürchterlichsten entwickeln sich die Anwandlungen zur Grausamkeit natürlich an denjenigen Menschen, bei denen zur völligen Straflosigkeit noch große Macht hinzukommt. Wo wir aber die Farben hernehmen sollen, um das auszumalen, als was bei diesem fatalen Zusammentreffen das Menschenkind sich zeigt, das lehrt uns die Weltgeschichte unter anderem an der langen Reihe der römischen Imperatoren. Dort sind die Urbilder von manchem späteren Machthaber, dem die Anlage, ein Caligula zu werden, nicht fehlte, wohl aber die Gelegenheit. Man hat solche Naturen wie Tiberius, Nero, Caligula, Domitian, Commodus usw. als rätselhaft und für den Psychologen unentzifferbar bezeichnet; man hat sich auch eine aparte Geisteskrankheit, den unheilbaren „Cäsarenwahnsinn“ erdacht und schließlich viel von Degeneration und erblicher Belastung gesprochen; was man dabei nicht beachtet hat, ist, daß alle diese Fürsten normale, d. h. geistig gesunde Menschen waren; sie waren jedoch einfach Opfer ihres Nebencharakters. Das Zusammentreffen ganz außerordentlich gün-



stiger Umstände zur Entfaltung der Grausamkeit ließ diesen Gang zuletzt auch den Selbsterhaltungstrieb und jede bessere Regung in ihnen überwuchern und ersticken. Selbstverständlich war es, daß es seit der Zeit, wo diese Leute das Steuer ihrer eigenen Person einmal aus der Hand verloren hatten, noch andere Seiten des Nebencharakters: Schwelgerei, Verschwendung, Wollust, Raubgier, Prahlerei, Tücke, Eitelkeit usw. üppig aufschossen und zusammenwirkten. Die Grausamkeit war nur der allen gemeinsame und gefährlichste Gang. — Wenn nun z. B. Augustus am Beginn seiner Karriere nicht viel bessere Charakterzüge zeigt, als Nero am Schlusse der seinigen, so erklärt sich das daraus, daß der erstere allmählich immer mehr seinen Nebencharakter bewältigte und sein wahres Wesen hervortreten ließ, der letztere — umgekehrt — von ihm bewältigt wurde. Aus manchen Taten und Worten anderer Cäsaren, z. B. des Tiberius und Domitian, sehen wir noch deutlich das Ringen der beiden Naturen in ihrem Innern, das gelegentliche Auffackern des normalen Wesens und vereinzelte Regungen des Gewissens, bis schließlich die schwarze Macht des Nebencharakters — dieses gespenstischen Doppelgängers — nicht mehr von ihrer Seele wich. Noch aus der Zeit des Ringens stammt z. B. der Brief des Tiberius an den Römischen Senat, wo er den Namen eines Vaters des Vaterlandes zurückwies und zur Begründung sagte\*): „Wenn

---

\*) Sueton, „Tiberius“, 67 „Si quando autem de moribus meis devotoque vobis animo dubitaveritis, (quod prius quam eveniat, opto ut me supremus dies huic mutatae vestrae de me opinioni eripiat) nihil honoris adjiciet mihi patria appellatio, vobis autem exprobrabit . . .“ — „Quid scribam vobis, patres conscripti, aut quo modo scribam, aut quid omnino non scribam hoc tempore, dii me deaeque pejus perdant quam cotidie perire sentio, si scio“.

Dasſelbe Sitat bei Tacitus: Annales VI, 6.

Ihr jemals an meinem Charakter und meiner Umgebung für Euch irre werden solltet, — ein Unglück, dem ich lieber durch frühzeitigen Tod entzogen werden möchte, — so wird mir der Titel „Vater des Vaterlandes“ keine Erhöhung der Ehre, für Euch dagegen ein Vorwurf sein . . .“ Dasselbe zeigt Liberius' späterer Brief aus Capri, in dem es heißt: „Was ich Euch schreiben soll, versammelte Väter, oder wie ich Euch schreiben soll, oder was ich überhaupt nicht schreiben soll in meiner jetzigen Lage, — mögen alle Götter und Göttinnen mich noch elender zugrunde gehen lassen, als ich mich jetzt schon täglich zugrunde gehen fühle, wenn ich es weiß.“ Bei manchen von ihnen scheint ja auch der Hauptcharakter eine starke Neigung zum selbstischen Wesen zu zeigen; nur ist das nicht das Ausschlaggebende. Denn manche andere Landesfürsten, die von Egoismus strotzten, leben dennoch im Andenken ihres Volkes in Liebe und Achtung fort. Wie sie auch sonst gewesen sein mögen: der Nebencharakter und im besonderen der Hang zur Grausamkeit ist nicht mit ihnen durchgegangen.

Nicht weniger als die Grausamkeit, obzwar nur auf kürzere Zeit, vermag eine andere Abart des Nebencharakters: die Heftigkeit oder wie man es auch nennt: der Fühzorn, — den Menschen in Rausch und Taumel zu werfen und in eine schäumende Bestie zu verwandeln. Und indem ich der Pflicht nachzukommen suche, auch dasjenige, worin diese wichtige Spezies des zweiten Charakters besteht, an einem anschaulichen Beispiel aus dem Leben zu zeigen, trete ich jetzt um einige Schritte näher vor Sie hin. Denn die ganze vorausgeschickte Auseinandersetzung war nur dazu nötig, Ihnen erklärlich zu machen, wie es kommt, daß ich hier im Saale vor Ihnen

stehe, — sie war nur ein schwacher Versuch, Ihnen wenigstens annähernd zu verdeutlichen, weshalb bei meinen Schritten die Kette an meinen Füßen klirrt. Wenn Sie das berücksichtigen, so wird das Bekenntnis, daß ich nun vor Ihnen ablege und früher vor dem Staatsanwalt und dem Untersuchungsrichter abgelegt habe, Ihnen, so hoffe ich, die Einsicht vermitteln, daß auch ich ganz simpel ein Opfer des Nebencharakters, des unheimlichen Begleiters meiner Seele geworden bin. Ich will Ihnen also, meine Herren Geschworenen, mit dürren Worten beichten, wie es zuging, daß ich vor kaum zwei Wochen mein Lieblingskind, meine dreijährige Tochter Drugis ermordet habe. Das wird Ihnen dann nicht mit lyrischen und epischen, nein, mit dramatischen Akkorden ein Lied vom Sähzorn in die Ohren gellen! Hören Sie es also! mein Schicksal — eine Lektion für Andere!

Die Vorgeschichte des Lasters ist kurz. Von jeher waren bei mir Ausbrüche der Heftigkeit vorgekommen. Schon im Kadettenkorps hatte ich einmal einem Mitschüler, der mir ein Buch wegreißen wollte, in der Wut die Hand mit dem Federmesser an den Tisch genagelt. Nun, die Sache wurde beigelegt, vertuscht und hatte leider für mich keine schweren, beständig im Gedächtnis bleibenden Folgen. Auch später gelang es mir nie, — trotz mancher Warnungen, die mir Gott als Boten schickte, — mit meinem zweiten Charakter, dem Sähzorn, fertig zu werden. Ich hielt die Verserkerausbrüche sogar für Kundgebungen einer zwar rauhen, jedoch kraftvollen Männlichkeit und nannte sie „lustreinigende Gewitter“. Zur Sache! Wozu bei den einzelnen Fällen verweilen! Als vor einiger Zeit unsere jüngste Tochter so schwer am Typhus erkrankte, wachte ich abwechselnd mit meiner Frau und ältesten

Tochter in den Nächten bei ihr. Es dauerte lange und machte uns nervös. Sie genas, und in den nun folgenden Nächten gestattete ich mir manchmal, im Lehnstuhle neben dem Bette des Kindes etwas zu schlummern. Da, in jener Nacht, wache ich um zwei Uhr auf und will dem Kinde mit einem Schluck Wein die Medizin geben. Es ist schlaftrunken und sträubt sich beim Erwachen. Um meinen Willen durchzusetzen, nehme ich es auf den Arm; aber sobald ich den Löffel seinem Munde nähere, preßt es die Hände kreuzweise darauf und kehrt sich ab. Da beginnt mein linker Arm, mit dem ich das Kind halte, vor Ermüdung etwas zu schmerzen. Wie lange soll das noch so gehen; der Ärger fängt an in mir zu kochen. „Nun, so nimm es!“ sage ich statt freundlicher Zurede und schüttle das Kind. Es fängt an zu weinen, und der Rotwein fließt bei der Erschütterung zu meinem Verdruß herunter und über meine linke Hand; wie ich sie abwischen will, fällt mir der Löffel aus der Hand zur Erde; ich trete darauf und gleite aus. Die Kleine aber, durch das Schwanken noch mehr geängstigt, wollte sich in diesem Moment wahrscheinlich mit den Armen, wie sie gewohnt war, um meinen Hals schlingen. Sie schrie dabei: „Nein, nein!“ und ein unglücklicher Zufall fügte es, daß sie dabei, seitwärts greifend, mir mit einem Fingerchen ins Auge kam. Da erfaßte der Dämon des Jähzorns meine ohnehin verbüßerte Seele; und die bloße unschuldige Ursache meines Mißbehagens (des Schmerzes im Auge), zu einem Vergehen des Kindes stempelnd, entfuhr es mir: „Was! Widerspenstigkeit! den Vater kränken!“ Es zuckte mir in den Armen, durchrieselte mir den Rücken, es verdunkelte sich mir vor den Augen. Sinnlos wütend faßte ich das arme Kind mit beiden Händen um den Leib und

schlug es gegen den Rand der eisernen Bettstelle. Doch wenn ich jetzt Halt gemacht hätte, so wäre alles noch leidlich abgelaufen: das Kind hätte eine Verletzung im Gesicht, vielleicht eine Wunde davongetragen, weiter nichts. Aber so schnell das alles — in einigen Sekunden — vor sich ging, so erinnere ich mich doch deutlich, daß noch eine Kleinigkeit dazu kam, um das Unglück zu vollenden. Denn die Kleine hatte dabei instinktmäßig in ihrer Angst mit den Händchen die Stange des eisernen Bettes erhascht, und schreiend hielt sie sich wie verzweifelt daran fest, so daß ich sie nicht gleich losmachen konnte. In meinem Kopfe, wo der böse Geist des Fähsorns saß und wo nichts als verkehrte Schlüsse zustande kamen, rumorte es jetzt: „Ha! das dreijährige Kind widersteht schon den Eltern! Wer wird seinen Willen durchsetzen? Soll der Eigensinn nicht gebrochen werden!“ Und erhitzt durch die Anstrengung, die es kostete, zum Aufgebot aller Kräfte genötigt, riß ich die arme Kleine von der Stange los, und in dem unsinnigen Gefühle, daß ich damit bestätigen wolle, schon der erste Schlag sei auch wirklich von mir gerade so gewollt worden, schleuderte ich Untier sie aus voller Wucht mit dem Schädel auf genau dieselbe Stelle des eisernen Bettendes, wie das erste Mal. Nun war es vollbracht; und ich ließ sie fallen; nur noch die Worte: „Ach, Papa!“ hörte ich ihren blutenden Mund, wie einen leisen Vorwurf lispeln; dann noch ein leises Seufzen, Köcheln, einige Zuckungen der Hände und Füße, und es war für immer still. Die Leiche lag mit zerfahertem Kopfe vor mir; und ich, Scheusal, kam allmählich wieder zu mir selbst. Alles zusammen hatte keine halbe Minute gedauert.

Wenn jemand mir diese eine halbe Minute aus meinem

Leben hätte herausnehmen können. Zu spät! In stumpfer Verzweiflung brütend saß ich bis zum hellen Morgen da und starrte auf die Leiche meines süßen Lieblings, meines Herzblättchens. Dann hörte ich Schritte die Treppe heraufsteigen; es kam der schwerste, fürchterlichste Moment. Beim Kreuze des Erlösers! Meine Frau mit den beiden älteren Töchtern trat in das Zimmer. Ihr entsetztes Gesicht, der kalte, fragende Blick, den die beiden Kinder verständnislos halb auf die blutige Leiche, halb auf mich warfen! O, daß die Mauern über mir, Abschaum des Menschengeschchts, zusammengestürzt wären und ein Vulkan mich damals verschlungen und begraben hätte! Die Blicke der Meinigen waren schon mehr als ich ertragen konnte; sollte ich noch Fragen abwarten? Ich lief, über den Leichnam steigend, an ihnen vorbei hinaus, nur immer fort und habe nicht eher im Laufe angehalten, als bis ich mich dem Gericht gestellt, alles angezeigt und mein Bekenntnis unterschrieben hatte. Erst als die stummen und blinden Wände des Gefängnisses mich umgaben, wurde mir etwas erträglicher.

Auch jetzt, wo ich vor Ihnen, meine Herren Geschworenen! stehe, ist mein letzter irdischer Trost, daß mich wenigstens nach dem Maße menschlicher Gerechtigkeit die volle Strafe des Gesetzes treffen wird. Daher bitte ich Sie: hören Sie nicht auf den mir vom Gericht bestellten Verteidiger, wenn er meine Tat zu entschuldigen bemüht ist und sagt, sie falle überhaupt nicht unter den Begriff des Mordes, denn das Kind sei gewissermaßen Eigentum des Vaters, und auch nach dem Rechte unserer Vorfahren, der alten Römer habe ja der Vater über Leben und Tod seiner unmündigen Kinder volle Gewalt gehabt. Dies Argument wäre nur stichhaltig, wenn

wir auch die Absicht hätten, jene alten, barbarischen Bräuche an Stelle unserer jetzigen Gesetze einzuführen. Glauben Sie auch nicht meinem Verteidiger, wenn er versichert: mich treffe nicht die Verantwortung für den Mord, denn ich hätte in einem Zustande der Besinnungslosigkeit gehandelt. Kann etwa jemand, der nicht bei klarer Besinnung ist, sich so genau des Zusammenhanges aller einzelnen Umstände seiner That erinnern, wie ich sie Ihnen eben erzählt habe?

Darum bitte ich Sie, meine Herren Geschworenen! zögern Sie nicht durch einen gerechten Urteilspruch mich sofort dem Galgen und der Ewigkeit zu überliefern.

---

### III.

## Das Bählen mit benannten Bahlen.

Tu vero doces historiam necessariam,  
semel unum singulum esse.

M. Terentius Varro: Minippeae, 414.

**I**n Askra, einer Stadt der griechischen Landschaft Böotien, kam es vor ungefähr 2600 Jahren zu einem Prozeß, der noch bis heute nachwirkt: Zwei dortige Bürger, die Brüder Hesiodos und Persees, hatten ihr väterliches Erbe geteilt; nachdem aber Persees das seine vertan, fing er mit Hesiodos um die Hälfte von dessen Erbteil einen Prozeß an, den er dank der Bestechlichkeit der Richter von Askra auch gewann. In dieser Veranlassung schrieb Hesiodos in sein — später berühmt gewordenes — Lehrgedicht „Werke und Tage“ die Worte\*):

Längst schon wurde das Erbe geteilt; vom übrigen, Persees!  
Nimmst du dir jetzt nur Raub, und rühmest die Richter noch  
höchlich,

\*) B. 37. ἤδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ  
ἀρετᾶζων ἐφόρεις, μέγα κυδαινῶν βασιλῆας  
δωροφάγους, οἱ τήνδε δίκην ἐθέλοντι δικάσσαι.  
ἰήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν, ὅσῳ πλεόν ἡμῖσιν παρτὸς. . .



Spendengefrägige, sie, die solche Prozesse entscheiden!  
Coren! sie wissen noch nicht, daß das Halbe hier mehr als  
das Ganze!

Dieser letzte Ausspruch des Hesiodos, der noch jetzt als geflügeltes Wort so gerne zitiert wird ... worauf beruht eigentlich seine Weisheit? Denn jeder sieht doch ein, daß er Unwahres besagt, insofern er den Axiomen der Mathematik widerspricht, laut welchen jedes Ding sich selbst gleich ist und das Ganze gleich der Summe seiner Teile, also nicht  $\frac{1}{2}$  größer als eins.

Die Zukunft scheint freilich dem Hesiodos recht gegeben zu haben, Theorie und Praxis also einander zu widerstreiten; denn bald darauf hatte er wieder sein gutes Auskommen und Perseus war wieder arm. Da sagte oder schrieb ihm Hesiodos die weiteren Verse \*):

Arbeite, Perseus, daß dir's gedeihet und nicht in der Not du Betteln gehest vor anderer Häusern, ohne Gewährung,  
Wie du zu mir jetzt kamst; allein — ich gebe dir nichts mehr ...  
Zwei und dreimal erhältst du's wohl; doch wenn du mich  
fortquälst,

Nichtest du nichts mehr aus und schwagest vergebliche Worte.

Man merkt also, wie der scheinbare Widerspruch gegen Logik und Arithmetik sich löst: die Hälfte des Erbes in Hesiodos' Verwaltung war nach kurzer Zeit mehr als der doppelte Besitz in den Händen des Verschwenders Perseus. Der Grundsatz, daß jedes Ding sich selbst gleich ist, bleibt

\*) B. 394. ... μή πως τὰ μεταξὺ χαρίζων  
πώσοις ἀλλοτρίους οἴκους, καὶ μηδὲν ἀνύσσεις.  
ὡς καὶ νῦν ἐπ' ἔμ' ἤλθε; ἐγὼ δὲ τοι οὐκ ἐπιδώσω, ...  
οὐδ' ἐπιμετρήσω: ἐργάζου, νῆπιε Πέρση, ...

B. 401. δὲς μὲν γὰρ καὶ τρία τάχα τεύξεαι; ἦν δ' ἔτι λυτῆς,  
χρῆμα μὲν οὐ πρόξεις, σὸ δ' ἐτάσια πόλλ' ἀγορεύσεις.

unantastbar bestehen; aber das ist's, daß weder die Zahl  $\frac{1}{2}$  noch die Zahl 1 an sich Dinge sind. Sie sind unbenannt, erst die hinzukommende Benennung macht sie zu Dingen; zur Benennung gehört aber nicht nur eine Geldbenennung (etwa daß das eine  $\frac{1}{2}$  Million Dollar, das andere eine ganze Million Dollar ist), sondern es kommt noch darauf an, in wessen Besitz die Millionen geraten. Daher bewährt sich der Satz des Hesiodos auch jetzt immer von neuem und wird nie vergessen werden. Mancher Mensch hätte an einer viertel Million Mark oder Rubel mehr zu erben, als an einer ganzen: er könnte die Renten der viertel Million direkt auf wertvolle Lebenszwecke verwenden, während er, im Besitz der ganzen Million, so sehr von den Sorgen und Mühen ihrer Verwaltung in Anspruch genommen wird, daß er nicht einmal dazu kommt, die Zinsen der viertel Million con amore zu genießen. — Neulich wurde aus Süd-Frankreich gemeldet, wie ein Mann, der eine große Summe Geldes trug, an einem einsamen Orte einem Räuber in die Hände geriet. Er entwand sich ihm und fing an zu laufen; der Angreifer hinter ihm. Da steckte er die Hälfte seiner Banknoten in die Tasche und die andere Hälfte ließ er Stück für Stück allmählich fallen. Durch die Zeit, die der Angreifer damit verlor, sich jedesmal nach dem hingeworfenen Gelde zu bücken, gelang es dem Angegriffenen mit der Hälfte des Geldes zu entkommen. Hätte er alles behalten wollen, so hätte er alles und wohl noch sein Leben verloren. Er befolgte also den scheinbar paradoxen Satz des alten Böotischen Dichters; und ihn befolgt man auf jedem Schiffe, das Havarie leidet, indem man während des Sturmes zum Zwecke der Rettung einen Teil der Ladung über Bord wirft.

Es lassen sich auch sonst aus den verschiedensten Gebieten des wirklichen Geschehens Beispiele anführen, die dem mathematischen Axiom, daß das Ganze der Summe seiner Teile gleich sei, zu widersprechen scheinen. So besteht z. B. bei den Wirbeltieren das Gehirn in seiner Hauptmasse (wenn man von der Medulla oblongata absieht) aus dem Großhirn (=A) und dem Kleinhirn (=B); das Gehirn ist also  $= A + B$ . Und schon seit langer Zeit haben mit vielem Scharffinne und vermittels unzähliger vivisektorischer und anderer Experimente die Physiologen festgestellt, welche besonderen Lebensfunktionen dem einen und anderen Teile des Gehirns zukommen; und dabei haben sie schlagend bewiesen, daß ein Tier — z. B. ein Hund oder eine Taube — alsbald sterben, wenn man ihnen das Gehirn (will sagen:  $A + B$ ) extirpiert. Andererseits hat jedoch eine lange Reihe von Tierversuchen gezeigt, daß ein Hund (oder ein ähnliches Versuchstier), dem man nur das Großhirn allein herauschneidet, nicht zu sterben braucht, in seinen Lebensäußerungen sehr wenig beschränkt ist; ja eigentlich fast wie ein gesunder Hund jahrelang munter herumläuft, schläft, frißt usw. Wiederum ein Hund, dem man nur das Kleinhirn allein herausgenommen hat, zeigt, außer einer gewissen Verminderung der Muskelkraft, überhaupt gar keine Veränderung. Dasselbe gilt von Tauben, Fröschen, Fischen usw. Welches Organs Verlust kostet also dem Tiere das Leben? Offenbar der Verlust von  $A + B$ , d. h. des Großhirns plus dem Kleinhirn. Wenn ich jedoch hier bei mir im Zimmer zwei Hunde habe: einen Mops ohne Großhirn und einen Spitz ohne Kleinhirn, so besitze ich zwei Hunde, die zusammen nur ein Gehirn haben und doch beide am Leben sind. Daraus ergibt sich, daß:

Großhirn und Kleinhirn  $\leftarrow$  (Großhirn + Kleinhirn); denn der Verlust von einem Großhirn plus Kleinhirn hat nicht ein einziges Leben zerstört; und man fragt sich, an wem, dem Großhirn oder dem Kleinhirn, das Leben haftet?

Da wir ähnliches auch bei der Zerstörung mancher einzelnen Teile des Großhirns beobachten, nämlich daß (wenn man vorsichtig erstirpiert), die von dem entfernten Teile abhängige Funktion nicht verloren geht, so sehen wir, wo die Lösung des Rätsels zu suchen ist: wir haben es mit Teilen von Dingen — nicht mit einer unbenannten mathematischen Größe —, mit Teilen eines lebendigen Ganzen zu tun, in welchem für einen verloren gegangenen Teil ein anderer bisweilen vikariierend eintreten und die fremden Funktionen übernehmen kann. Diejenigen Teile aber, deren Summe — wie das Axiom lehrt — dem Ganzen gleich ist, sind gedachte und nicht wirkliche Dinge. (Hierher gehörige Beispiele liefert jedes ausführliche Lehrbuch der Physiologie und besonders: Hans Driesch, „Die Seele als elementarer Naturfaktor“, 1903.)

Was sind aber  $\frac{1}{2}$ , und 1 dann, wenn es keine Dinge sind? — Es sind Abstraktionen, Allgemeinbegriffe, die der Mensch nur kraft der seinem Geiste eingepflanzten Zeit- und Raumanschauung aus der Menge einzelner, konkreter, vorstellbarer Besonderheiten heraushebt. So seltsam es klingt: aber, daß es eine Eins gibt, lernen wir erst aus der Vielheit der wirklichen Dinge; denn die Zahlen sind absolute Abstraktionen, d. h. Begriffe ohne allen Inhalt. Nehmen wir dagegen das Wort „Menschheit“, so haben wir ja auch eine Abstraktion; allein in diesem Wort liegt wenigstens schon ein Hinweis darauf, in welchen Einzelbeispielen es verdichtet erscheint,

nämlich in denen des homo sapiens oder insipiens. Indes die abstrakten Zahlen lassen sich schlechterdings gar nicht mehr vorstellen. Wer sich einbildet, es doch zu tun, stellt sich in Wirklichkeit nicht Zahlen, sondern Dinge vor, z. B. so und so viele Striche, Punkte, oder die Zeichen, mit denen die Zahlen geschrieben werden. In dieser Unvorstellbarkeit liegt das Gefährliche der unbenannten Zahl und die Schwierigkeit, sie richtig zu handhaben.

Freilich halten die Pädagogen noch vielfach daran fest, daß das Zählen und Rechnen mit benannten Zahlen dem kindlichen Geiste mehr Mühe mache, als das Rechnen mit unbenannten; und eine geraume Zeit, oft jahrelang haben die Kinder in der Schule alle ihre Rechnungen mit unbenannten Zahlen zu machen; sie schwelgen förmlich in der Handhabung eines Materials unvorstellbarer Abstraktionen. Und dann tritt eines Tages der Lehrer vor die Schüler hin und sagt: „Abdiert mir 'mal 4 Linien und 5 Birnen! wie viel ist das?“; und wenn dann ein Schüler nach dem anderen antwortet „9“, so sagt der Lehrer: „Falsch! kann man denn das addieren?“ und triumphiert über die Begriffsstufigkeit der Jungen, die ja auch wirklich auf so aberwitzige Fragen nicht vorbereitet waren. Er irrt jedoch in der Meinung, den Schülern mit den benannten Zahlen eine ganz neue Begriffswelt eröffnet zu haben, und ist in seinem Triumphe dem zu vergleichen, der einen Papagei von der Kette losmacht, aus dem Fenster läßt und dann, wenn der Papagei auf der Straße trübselig herumhumpelt, sagt: „Ja, ja! er kann nicht fliegen; auch das will erst gelernt werden.“ Aber einstmals, in den Wäldern Brasiliens, hat dieser Papagei sehr gut fliegen können. Auch die Kinder haben alle zuerst

nur mit benannten Zahlen gezählt und gerechnet; sie sind nur jetzt dessen entwöhnt. Woran anders, als an den Fingern der Hände und Füße, an Bündhölzchen, Erbsen usw. haben die Kinder zählen gelernt und erst später allmählich die gezählten Gegenstände über der Zahl vergessen. Daß das Weglassen der Benennung den Kindern jedoch schwer wird und unnatürlich erscheint, bezeugt eine ganze Gattung von Anekdoten aus der Kinderstube von folgendem Grundtypus:

Die Mutter: „Hänschen! wenn auf diesem Teller hier 7 Kirschen liegen, und du gibst 3 davon dem Karl und 3 der Marie; wieviel Kirschen bleiben dann noch auf dem Teller?“ Hänschen: „Keine; denn die eine eß ich doch selbst auf.“

Dahin gehört auch die Rechenstunde in Fonwifins klassischem Lustspiel „Der Krautjunker“ (Njedoroff!); unter störender Mitwirkung der Frau Mama verläuft der Unterricht etwa folgendermaßen: der Hauslehrer fragt den Schüler: Wenn Sie spazieren gehen und hundert Rubel finden und zwei Drittel davon abgeben; wieviel behalten Sie dann übrig?“ — Die Mutter unterbricht ihn: Lassen Sie die unnütze Frage! Wenn wir etwas finden, geben wir überhaupt nichts zurück. — Der Lehrer fragt weiter: Wenn meine Gage von 20 Rubeln monatlich mir um zwei Rubel erhöht wird; wieviel bekomme ich dann im Jahr? — Die Mutter korrigiert: Das Exempel läßt sich nicht lösen: Sie wissen ganz gut, daß Sie niemals eine Gagenzulage erhalten werden usw. — Alle diese wahren Geschichten beruhen darauf, daß das ursprüngliche Zählen immer ein Zählen mit benannten Zahlen ist, d. h. ein Zählen, bei welchem zugleich eine Beurteilung und Wert-schätzung des Gezählten stattfindet; und ist dann z. B. der

vorgestellte Wert für den Kindergaumen verführerisch stark, so beeinflusst er die abstrakte Verstandestätigkeit, die selbstlos mit den Zahlen operieren sollte, und die Arithmetik geht in die Brüche.

Die Anthropologen berichten uns von manchen Naturvölkern, die in der Handhabung der Zahlen sehr schwach sind, indem die einen (Indianer am Orinoko) nur bis 7, die anderen (die Andamanen-Insulaner) gar nur bis 4 zählen können; ja die Chiquito-Indianer nur für die „Eins“ einen bestimmten Ausdruck besitzen, andere Zahlen aber durch Emporheben der Finger angeben (vgl. Fr. Pott, „Die quinäre und vigesimal Zählmethode“, 1847, S. 10); und man taxiert bisweilen das Entwicklungsniveau wilder Stämme danach, wieweit sie zu zählen imstande sind. Allein auch der Europäer, der mit nachsichtiger Überlegenheit auf diese Kulturstufen herabsieht, sollte bedenken, daß das, was der Forschungsreisende oder Missionar von den „Wilden“ an Zahlen zu hören begehrt, immer 1, 2, 3, 4, d. h. unbenannte Zahl ist, während das, was das wirkliche praktische Leben von dem Sohne des Urwaldes wie auch von jedem von uns verlangt, nur die Fähigkeit ist, mit benannten Zahlen zu zählen. Diese Kunst ist die frühere und wichtigere. — Von dem Urvolk der Veddas auf Ceylon heißt es gar, daß sie überhaupt nicht zu zählen verstehen, dem Zahlbegriff unzugänglich sind. Legt man jedoch vor einen solchen Vedda, der etwa von einem Europäer eiserne Pfeilspitzen haben will, auf die eine Seite 8, auf die andere 10 Pfeilspitzen zur Wahl, so wird er nie schwanken und gleich die größere Zahl wählen. Was also auch in der uns verschlossenen Tiefe seiner seltsamen Seele vor sich gehen mag, — die Tatsachen lehren, daß er das

Zählen mit benannten Zahlen irgendwie zustande bringt. Eine verschwiegene Seelenregung braucht deshalb noch nicht unbewußt zu sein. Vielleicht zählen die Weddas mit Hilfe der Finger, wie manche Völker Innerafrikas, die zwar einige Zahlwörter besitzen, jedoch an ihnen eine so schwache und flüchtige Stütze finden, daß sie beim Zählen außerdem immer auch noch die Finger und deren Gelenke zu Hilfe nehmen.

Allenthalben erinnern bei den sog. Naturvölkern die Benennungen der Zahlwörter an die konkreten Vorstellungen, für die erst allmählich abstrakte Zahlbegriffe eintraten. So besitzt das Abiponische selbständige Zahlenausdrücke nur für 1 und 2. Durch Verbindung beider ( $2 + 1$ ) wird 3 gebildet; dann heißt: „Zehen des Straußes“ = 4, dann „Finger einer Hand“ = 5, ferner „Finger beider Hände“ = 10, schließlich „Finger beider Hände und Zehen beider Füße“ = 20 usw.

In der Sprache der Eskimos wiederum wird die Zahl 20 ausgedrückt durch die Wortbildung „einen Menschen beenden“, also alle Finger und Zehen. (Vgl. Fr. Müller, „Grundriß der Sprachwissenschaft“, II, 1 S. 183, 407.) Hier mag man sich denken, daß ursprünglich mit dem Anblick jedes vierteiligen Gegenstandes sich etwa das Bild der Straußenzehen assoziierte; die Zahl kann erst abstrakt werden, wenn allmählich die Sachvorstellung verblaßt, die einst mit ihr zusammenfiel; dann erst hatte sich die psychologische Verwandtschaft abgeschwächt, die ursprünglich zwischen dem Begriff und der stellvertretenden Vorstellung bestand.

Bei einigen amerikanischen Indianersprachen klebt die Zahl noch so sehr an der Benennung, d. h. an der Beschaffenheit dessen, was gezählt wird, daß z. B. die Zahlen verschieden klingen, je nachdem die gezählten Gegenstände in einer Linie



liegen oder auf einem Haufen zusammen sind. Sogar, sagen die Linguisten, lauten die Zahlen verschieden, je nachdem ob Männer oder Weiber gezählt werden!

Wozu das „sogar“? „Tout comme chez nous!“ sollten sie vielmehr sagen; denn haben nicht auch viele indoeuropäische Sprachen für mehrere Zahlen verschiedene Formen je nach dem Geschlecht.\*) Dabei sind doch natürlich nicht die Zahlen in abstracto männlichen und weiblichen Geschlechts, sondern das Gezählte. Man braucht nicht einmal in die Tiefen der Etymologie unserer Zahlwörter hinabzusteigen:\*\*) schon dies ist ein in der Sprache zurückgebliebenes, dauerndes Erinnerungszeichen aus der Vorzeit, wo immer nur mit benannten Zahlen gezählt wurde; aus der Zeit vor dem Sündenfalle, wo noch keine Schlange den leichtsinnigen Menschen verführt hatte, mit riesigen, ihm völlig unfaßbaren und unnützen Ziffern um sich zu werfen.

Da alles zählen, — ob die Zahlen nun benannt oder unbenannt sind, — mit der Eins (1) oder, wie man zu

---

\*) B. B. 2, deutsch: zween, zwei, zwei; russisch: dva, dve. Im Sanskrit ist 2: masc. dvau, fem. und n. dve; 3: trayah, tisrah, trini; 4: catvarah, catasrah, catvari.

\*\*) Es gibt Sprachen, in denen man für 5 sagt „Hand“, für 10 „zwei Hände“. Die philosophische Speculation geht den umgekehrten Gang. Pythagoras (bei Diog. Laert. VIII, Kap. 1, 19) läßt aus der eins und zwei die andern unbenannten Zahlen, aus ihnen die Punkte, aus den Punkten die Linien entstehen: „*Ἀρχὴν μὲν τῶν ἀπάντων μονάδα; ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα . . . ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, τοὺς ἀριθμοὺς; ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν, τὰ σημεῖα; ἐκ δὲ τούτων, τὰς γραμμὰς . . .*“ Der moderne Franzose dagegen benennt sogar die negierte eins und sagt: „nicht ein Punkt, nicht ein Schritt“, „ne — point“, „ne — pas“ (passus, von pando = die Weine zur Linie ausspannen); es genügt ihm nicht, die abstrakte, wesenlose Eins zu verneinen. So sagt auch der Erste: „ei-mitte“.

sagen pflegt, mit der Einheit beginnt, so zeigt sich auch schon an der psychologischen Entstehung der Einheit der gewaltige Unterschied zwischen den beiden Arten des Zählens. Die Einheit als benannte Zahl ist für die Wahrnehmung der einzelnen konkrete Gegenstand oder Gehörseindruck: nämlich das was vom Gesicht- oder Gefühlsinn als ununterbrochen, als kontinuierliches Ganzes erfasst wird: als ein zusammenhängendes Ding, das man sieht; als lückenlos zusammenhaltende Sache, die man in die Hand faßt; als ein Ton ohne Pause, den man hört; oder, präziser ausgedrückt: was überhaupt aus der Menge der Gegenstände einen aparten, gesonderten Akt der Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt: — ist Einheit, als konkrete, benannte Zahl. Also Einheit ist Ununterbrochenheit. Dagegen begrifflich, d. h. als unbenannte Zahl, bedeutet die Einheit: Unteilbarkeit; denn erst beim Atom hört der Prozeß des immer weiterenerspaltens auf. Daß man zählt, d. h. die Einheit erst zu sich selbst hinzufügt und so die 2 bekommt, dann zur 2 noch einmal die Einheit hinzufügt und die 3 bekommt usw., — ist nur möglich, wenn man in der so erhaltenen Zahlenreihe die Einheiten untereinander als absolut gleich, d. h. als mit sich selbst identisch annimmt, während doch konkrete Gegenstände nie einander völlig gleich sind: aber man merkt eben beim Zählen, daß, unabhängig von dem, was gezählt wird, der Vorgang des Zählens an sich selbst immer der nämliche bleibt; daher hebt man ihn vermöge der Fähigkeit, abstrakte Begriffe zu bilden, als besondere Seelenfunktion heraus, und zählt dann auch mit unbenannten (absoluten) Zahlen. Wollte sich jedoch die Mathematik, sobald sie hier, d. h. bei der einfachen Zahlenreihe, angelangt ist, schon von dem Zählen mit

benannten Zahlen emanzipieren, so käme sie nicht weit: weil sie nie auf Brüche verfallen könnte und ewig mit ganzen Zahlen allein operieren müßte. Denn der Begriff der Einheit, als unbenannter Zahl bedeutet ja Unteilbarkeit und widerspricht der Annahme irgendwelcher Brüche. So muß denn die Mathematik wiederum auf die benannten Zahlen zurückgehen und an einem konkreten Gegenstande beweisen, daß er, obzwar ununterbrochen, doch teilbar ist, und daß gleich große Teile des Ganzen ihrerseits für neue, kleinere Einheiten gelten dürfen. So wird erst die Bruchrechnung möglich.

Und was vom Zählen gilt, gilt auch vom Rechnen und der ganzen Arithmetik, d. h. im griechischen „Zählkunst“, und von ihrer Verallgemeinerung, der Algebra: einem methodisch abgekürzten Zählen. Das Zählen besteht in einem wiederholten Setzen der Einheit, die nur von uns willkürlich jedesmal mit einem anderen konventionellen Namen (eins, zwei, drei, vier) benannt wird, damit wir an einem Zeichen erkennen können, wie oft wir sie schon wiederholt haben. Also zählt man eigentlich nie ganz ohne Benennung.

Wo die Klippe zu suchen ist, die das Zählen mit benannten Zahlen gefährdet, das ergibt sich noch aus einer anderen Betrachtung. Es mögen einige benannte Zahlen einander gleichgesetzt werden, z. B.

2 geographische Meilen = 14 Kilometer;

hier ist das, was auf der einen und anderen Seite des Gleichheitszeichens (=) steht, unbedingt gleich; es ist identisch. Die Gleichung ist nur aufgestellt, um das eine durch das andere zu erklären. — Dagegen wenn 20 Pfund Butter 14 Mark kosten, wenn eine Lokomotive auf je 100 Kilometer Fahrt

50 Kilogramm Kohlen verbraucht, so kann man das in der Rechnung auch nicht anders ausdrücken als durch die Gleichungen:

20 Pfb. Butter = 14 Mt.; 100 Kilom. Fahrt = 50 Kilo Kohlen.

Allein hier ist das, was auf beiden Seiten des Gleichheitszeichens steht, durchaus nicht identisch; es ist qualitativ total verschieden, soll jedoch unter Umständen für quantitativ äquivalent gelten. Wir haben hier also keine bloße Definitionsgleichung, sondern eher eine Kaufgleichung; jedenfalls eine Gleichung, deren Anerkennung im wirklichen Leben von dem Belieben des einzelnen Menschen abhängt. Denn dort, wo die Willkür ein mitbestimmender Faktor ist, gibt es, streng genommen, keinen Marktwert; alles kann einen Affektionswert haben. Während also die beiden Seiten einer Gleichung, solange es die Arithmetik mit unbenannten Zahlen zu tun hat, wirklich gleich (identisch) sind, wird für benannte Zahlen ihr qualitatives Verhältnis sich in verschiedenen Fällen sehr verschieden gestalten. Wir lernen hieraus, daß das Gleichheitszeichen, zwischen benannte Zahlen gestellt, gar nicht immer dieselbe Bedeutung hat. — Für den, der dies beachtet, ergeben sich mit Leichtigkeit alle weiteren Folgerungen.

Denn das ursprüngliche Zählen, das Zählen mit benannten Zahlen bedeutet: sich des Wertes dessen, was man ausspricht, bewußt werden, die Wichtigkeit, die die Zahlen für die Zählenden haben, empfinden und innerlich miterleben. Und wie die von der Schule her eingewurzelte Neigung, benannte und unbenannte Zahlen mit gleicher Indifferenz zu behandeln, die Vernunft des Menschen vielfach verwirrt, das zeigt sich erstens dort, wo in der Mythenbildung eine abtrünnige Phantasie Anschauung und Spekulation durcheinander-

mengt; wo, wie z. B. im griechischen Mythos von den drei Heatoncheiren: den gewaltigen Männern, die den Göttern im Kampfe mit den Titanen zu Hilfe kamen, — uns zugemutet wird, Männer mit je hundert muskulösen Armen an den Schultern vorzustellen. Wo ist denn der Platz, um hundert Arme anzusetzen? Und versuchen wir dennoch das Widersinnige, so weit als irgend möglich zu denken, so bilden die vielen dicht zusammengedrängten Arme einen dicken Fleischwulst; sie hätten sich gegenseitig in der Bewegung gehindert; und, weit entfernt, daß diese hundertarmigen Monstra, wie berichtet wird, mit geschleuderten Felsblöcken Titanen zerschmetterten, — wären sie vielmehr selbst als die hilflosesten Wesen der Pflege in einem Hospital bedürftig gewesen. Es zeigt sich zweitens aber auch dort, wo die Anforderungen des wirklichen Lebens zu bewältigen sind und sich so mancher Mißerfolg nur auf die Verwechslung von benannten und unbenannten Zahlen zurückführen läßt.

Dort zunächst, wo der Mensch um seine materielle Wohlfahrt ringt, vereinfacht er sich die Übersicht über alle die mannigfachen Benennungen, die die Zahlen haben können, indem er alle irdischen Güter auf ihren Geldwert abschätzt. Das Geld ist ein Wertzeichen, eine Abkürzung für alles das, was man dafür haben kann, also — wie die Funktion  $\varphi(a)$  in der algebraischen Analysis — ein relativ abstrakter Begriff, der dem Menschen die Arbeit erleichtert, in dem Bereiche dessen, worauf seine Wünsche sich richten, den stets schwankenden Marktpreis und Börsenkurs zu taxieren. Wie außerordentlich verschieden zeigt sich nun hier am Gelde die Befähigung der verschiedenen Menschen im Zählen (geschweige denn im Rechnen) mit benannten Zahlen!

Von jedem Menschen läßt sich behaupten, daß er nur bis zu einer bestimmten Summe aufwärts und abwärts zu zählen versteht.

Wie es für jede Sinnesempfindung, für Licht- und Schalleindrücke, für Lust- und Schmerzgefühle eine je nach den Individuen variable obere und untere Grenze gibt, jenseits welcher nichts Bestimmtes mehr wahrgenommen wird, so hat auch die Fähigkeit des Zählens mit der beliebtesten Benennung, — der des Geldes, — beim Menschen ihr, je nach der Persönlichkeit, verschiedenes Maximum und Minimum.

Was unter dem Minimum liegt, wird für beinahe wertlos, für beinahe gleich null angesehen; wir stellen es uns selbst nicht in Rechnung. Für viele Personen gehören schon die Summen, die in Gasthöfen oder zu Neujahr auf Trinkgelber verwandt werden, in diese Kategorie; für andere — diejenigen, die sie für Fahrten mit dem Fiaker verbrauchen; für noch andere — erst die Summen, die für das Fahren mit dem Tramway verausgabt werden. — Wo es sich um Büchereinkäufe handelt, haben die meisten Menschen ebenfalls ein Minimum; ein Buch, das weniger als diese Minimalsumme kostet, glaubt man sich immer anschaffen zu dürfen. Auf richtiger Beurteilung dieses Umstandes beruht wohl auch der Erfolg der von dem Verlage Philipp Reclam jun. begründeten „Universalbibliothek“; der Preis für das Bändchen (ursprünglich 2 Silbergroschen) dürfte für die meisten Leser unter dem Minimum liegen.

Im ganzen ist es dem Menschen heilsam, daß er ein solches Minimum hat; es überhebt ihn der Mühe zeitraubenden Verweilens bei Werten, die unter dem Nullpunkt seiner Empfindung liegen. Und das, was man „Geiz“ nennt, be-

steht ja eben in der Abnormität einiger Menschen, kein Minimum zu haben, indem ihnen jede Geldausgabe „an sich“ schon Schrecken und Ärger verursacht; daher sagt Saadi, daß das Geld des Geizigen dann aus der Erde heraufsteigt, wann er in die Erde hinabsteigt. Diese Geistesverwirrung beruht also ganz offenkundig auf der Unfähigkeit, benannte Zahlen von unbenannten zu unterscheiden.

Doch wie verhängnisvoll wird dem Menschen sein Minimum, der im sog. Glückswechsel aus einer „hohen Stellung“, die ihn aller materiellen Sorgen überhob, in ärmliche Verhältnisse gerät; der, dem bisher alles von einem Dollar oder Rubel abwärts eine *quantité négligeable* war, und der nun, wie ein „König im Exil“, lernen muß, die Groschen zu zählen und zu sparen. Es kann ihn zur Verzweiflung treiben. — So ging es 1873 einem Mann aus der *haute finance* in Wien, der durch verunglückte Spekulationen so viel verloren hatte, daß ihm nur noch ein Kapital von 80 000 Gulden übrigblieb. Er erschöpfte sich. Etwas Ähnliches erzählt der berühmte Geschichtschreiber Dio Cassius (57. Kapitel, 19) von dem römischen Schwelger M. Gabius Apicius aus dem augustäischen Zeitalter. Als dieser nachrechnete, was er verpraßt, und fand, daß ihm nur noch  $2\frac{1}{2}$  Millionen Denare in der Kasse blieben, entleibte er sich aus Verzweiflung, um nicht, wie er sagte, Hungers zu sterben. (Auch der Historiker Lampridius erwähnt seiner im 18. Kapitel der Geschichte des Kaisers Heliogabalus.) Das bedeutet: der Rest seines Vermögens (resp. dessen Renten) war bei der Veranschlagung seines Jahresbudgets eine Summe, die er als benannte Zahl nicht mehr zu zählen verstand. Obgleich er sie als unbenannte Zahl sehr gut begriff, besaß er doch an seiner Vernunft kein

genügend feines Mikroskop, um sie noch als Wert wahrzunehmen.

Die Summen hinwiederum, die über dem Maximum dessen liegen, was ein Mensch noch zu zählen imstande ist, erscheinen ihm imaginär ( $\sqrt{-1}$ ). Er spricht sie wohl aus, aber faßt sie nicht; sie sind ihm ziemlich gleichbedeutend mit „Unendlichkeit“ — Zahlen aus dem Fabelreich. Daß es sich wirklich so verhält, bestätigt die Erfahrung auf Schritt und Tritt. — Deshalb pflegen z. B. aus der Hand in den Mund lebende Personen, sobald sie von den großen Einkünften oder den Kapitalien reicher Leute reden, fast beständig zu übertreiben; die ungeheuerlichsten Zahlen schwirren unbeanstandet hinüber und herüber. Diese Redner sind sonst gar nicht so gewissenlos und verlogen; aber es kommt daher, daß ihnen jene hohen Summen auch tatsächlich alle vollständig gleichbedeutend sind; denn sie liegen oberhalb des Maximums, bis zu dem jene Leute noch zählen können. Man beobachte dies, wenn etwa von einer internationalen Finanzgröße behauptet wird, er besitze so und so viel Millionen. Dann kann man erleben, daß viel darum gestritten wird, wie viele Millionen es sind; aber niemandem fällt es ein zu fragen, ob es Pfund-Sterling, Dollar, Rubel, Mark oder Frank sind? — Die Herren hatten recht, in abstrakten Regionen zu verweilen und die Benennung der Zahl wegzulassen, — wie Schiller bei den von ihm „umschlungenen Millionen“, — da niemand von ihnen fähig war, so weit in benannten Zahlen zu zählen.

Auch das Bestehen eines solchen Maximums, — im allgemeinen eine wohlthätige, moderierende Schranke für die sonst ungemessen expansive Selbstsucht, — ist so manchem Menschen verhängnisvoll geworden. Zahlreiche Exempel aus dem Leben



beweisen, daß ein Mensch nicht einmal das große Los zu gewinnen braucht, um überzuschnappen. Schon an dem plötzlichen Gewinn von einigen tausend Mark oder Gulden hat mancher mehr Geld bekommen, als er zu zählen verstanden hatte, hat es, in der Meinung, nun unerschöpfliche Reichtümer zu besitzen, sinnlos vergeudet und ist dann bestenfalls als verpfuschte Existenz in die von ihm geschmähte Armut zurückgefunken. Sehr begabt kommt er sich aber dennoch vor gegenüber jenen armen „Wilden“ in Süd-Amerika, die nur bis „7“ zählen können, jedoch besser mit den ihnen vom Leben gestellten Aufgaben fertig werden; und wen er als rechten Trottel hinstellen will, von dem sagt er: „Er kann kaum bis drei zählen.“ Als ob das an sich schon schimpflich wäre! Es kommt nicht darauf an, wie weit jemand in abstracto zählen kann, sondern, was er mit dem Gezählten anzufangen weiß. Das hat schon Hesiodos dargetan. Die „3“ können ja drei Millionen Dollar sein; und bis dahin verstehen die wenigsten Menschen zählen.

Aus obigen Erörterungen ergeben sich nun mühelos einige Folgerungen. — Alles, was man an einem Menschen ökonomische Tüchtigkeit nennt, beruht auf der Entwicklung jener Fähigkeit, mit benannten Zahlen zu zählen. Auf ihr Vorwalten oder ihre Verkümmernng ist alles das zurückzuführen, was uns fürs Leben so wichtig ist als praktischer Sinn, als „die Kunst mit Geld umzugehen“, als Wirtschaftlichkeit, oder andererseits als Verschwendungssucht, Knauserigkeit, übermäßige Sparsamkeit. Wenn man sagt, daß Zahlen reden und beweisen, so gilt das immer nur von benannten Zahlen.

Nun beobachtet man jedoch, daß das Minimum und

Maximum, zwischen welchen mit benannten Zahlen gezählt wird, auch für den einzelnen Menschen nicht konstant ist; wem es leicht fällt, noch weiter rückwärts und vorwärts zählen zu lernen, von dem sagt man: er weiß sich in die veränderten Verhältnisse zu schicken. Der eine versteht mit großer Elastizität zur Zeit der Ebbe in den Vermögensverhältnissen seine Bedürfnisse herabzuschrauben und unter dem, was bisher sein Minimum war, noch zählen zu lernen; aber plötzliches Zufließen von Glücksgütern verträgt er nicht; er kann sein Maximum nicht erhöhen, der Schwindel erfaßt seinen Kopf. — Einem anderen geht es umgekehrt: der plötzliche Mangel macht ihn zum gebrochenen Mann; — in das „Mehr“ weiß er sich bald mit Vernunft zu finden. Der erstere Charaktertypus ist mehr femininisch; er wird häufiger beim slawischen Volksstamm, der letztere, der maskulinische Typus, hingegen eher beim germanischen Stamme anzutreffen sein.

Allen Schicksalswandel mit gleicher Ruhe beherrschen kann jedoch nur der, welcher das Remedium dagegen gefunden hat; der, welcher weiß, daß weder das plötzliche Kommen noch das Gehen des Geldwertes für ihn von großer Wichtigkeit ist, der also schließlich alle irdischen Güter für unbekannte Zahlen hält.

Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,  
Sei nicht in Leid darüber; es ist nichts;  
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,  
Sei nicht erfreut darüber; es ist nichts.  
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen;  
Geh an der Welt vorüber; es ist nichts.

(Anbar-i-Soheili, d. i. die Dichter des Kanopus.)

Wenn hinwiederum ein Mensch eine benannte Zahl zwischen sich und einem anderen Menschen stehen sieht, und ihr Wert schwankt leicht für ihn je nach dem persönlichen Verhältnis zu jenem anderen, so nennt man einen solchen einen Gemütsmenschen. Will der Gemütsmensch z. B. einen Vertrag schließen, etwa einen Diener, Kommiss, Sekretär, Buchhalter oder Kutscher engagieren, so ist er unfähig, gleich im voraus in das zu zählende Geld, das bei dem Rechtsgeschäft doch eine wichtige Rolle spielt, den realen Wert hineinzulegen, den es für jeden der beiden Kontrahenten hat. Er legt es vor sich auf den Tisch, schätzt es nur von seiner Seite, denkt nicht daran, daß jedes gute, gesunde Verhältnis auf Gegenseitigkeit beruhen muß, und sagt sich: „Je mehr ich davon für mich behalte, desto besser! also gebe ich möglichst wenig.“ Später jedoch, sobald er mit dem lebendigen Menschen von Angesicht zu Angesicht zu tun hat und dieser ihm bald einigermaßen gefällt, springt sein Gefühl auch in jenen hinüber; er fängt an, die Geldsumme auf dem Tisch auch von dessen Standpunkt aus zu zählen, und ist jetzt wiederum geneigt, ihn zu verwöhnen und in Wohlthaten zu weit zu gehen. So unsicher ist die Fähigkeit des Gemütsmenschen, mit benannten Zahlen zu zählen. Der Himmel bewahre uns vor ihm in Geschäftsangelegenheiten!

Wir gehen zu weiteren Folgerungen über. — Man stelle sich einen Menschen vor, der lebenslängliche Zwangsarbeit abbüßt und erfährt, ihm sei durch Erbschaft oder sonst wie eine Million zugefallen. Er bekommt nichts von dem Gelde in die Hand und kann es auch auf keine Weise indirekt für sich verwerten, behält aber sonst darüber das Verfügungsrecht. Ist der Mann ganz und gar Egoist, so muß er sich

sagen: „Da ich nichts von dem Gelde habe, nicht die geringste Hoffnung es zu genießen, so ist es so gut, als ob es für mich nicht existierte. Es ist mir folglich gleichgültig, ob es eine Million Dollar, Rubel oder Franken sind; ich frage nicht danach. Es bleibt für mich eine unbenannte Zahl.“

Fällt jedoch diese Erbschaft *ceteris paribus* einem selbstlosen Menschen zu, so beginnt er sofort mit dem Verfügen; er teilt das Geld genau ein; berechnet, wieviel er diesen und jenen Personen, Institutionen, Wohltätigkeitsanstalten und anderen Zwecken zuwenden will. Die Million wird ihm zur Quelle der Lust; denn sein Wesen erweitert sich über die engen Grenzen des Individuums, fliegt über die Gefängnismauern und breitet sich über alle jene aus, die er an den Wohltaten partizipierend weiß oder sich vorstellt; sein Wesen lebt fort und genießt in den anderen. Die Summe der Erbschaft ist ihm also durchaus nicht gleichgültig; er zählt sie als benannte Zahl. — Daraus sieht man, daß unter genau gleichen Umständen ein und dieselbe Summe für den einen eine benannte, für den anderen eine unbenannte Zahl ist. — Sagt nicht Analoges in bezug auf andere Werte der alte Vers:

Uhnen sind für den nichts nütze, Der dazu als Nulle tritt.

Tritt als Zahl an ihre Spitze, Und die Uhnen zählen mit.

Und sind wir nicht, — von einem gewissen Standpunkt aus betrachtet, — alle in einem solchen Zwangsarbeitshause lebenslänglich interniert; und auch die Erbschaft einer Million liegt bereit — eine heilige, d. h. (nach Kant) unberührbare Million, ja sogar ein Königreich: *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Ev. Luk. 17, 21). Nur wenige besitzen indessen die Kunst, daraus wirklich eine benannte Zahl zu machen.

Fragt man schließlich, das Problem vertiefend, welche Aufgabe eigentlich dies Zählen mit benannten Zahlen für den Geist des Menschen bedeutet, so ist es natürlich die allgemeine Forderung, in der ganzen Vorstellungswelt die Verbindung des Abstrakten mit dem Konkreten immer aufrecht zu erhalten, die Begriffe an Anschauungen zu prüfen.

Wie die benannte Zahl ein Produkt aus zwei Faktoren ist, — Zahl und Ding, und die Zahl allein ein nichtiger Schemen, — so überhaupt der allgemeine Begriff für den, der nicht im stande ist, auf das Besondere, Reale, Anschauliche oder Denkbare zurückzugehen, aus dem er abgezogen worden. Das, was man an Büchern allgemeinen Inhalts einen klaren oder unklaren, dunklen Stil nennt, beruht auf dem Vorhandensein oder Fehlen dieser Gabe. Dunkel ist der Stil da, wo der Leser im Ungewissen bleibt über jene Grenze, an der die Begriffe ihre Benennung verlieren oder wiedererhalten.

Die Abstraktionsfähigkeit — ein unschätzbares Gut, das dem Menschen die Errungenschaften der Geisteskultur aus der Vergangenheit vermittelt — wird zum Danaergeschenk für den, der sich dazu verführen läßt, mit den „leicht beieinander wohnenden Gedanken“, mit den abstrakten Begriffen, — gewissermaßen Spielmarken statt des Geldes, — mit „sein“ und „nicht-sein“, mit „an-sich“, „für-sich“ und mit „Selbstsetzung des Absoluten“ wie mit etwas selbständig Daseiendem immer weiter in Gedanken zu operieren, bis er in Wolkenfuchtsheim ankommt; „wie die leichte Taube (sagt Kant, vor der Verwechslung des begrifflichen, unbenannten mit dem dinghaft Seienden warnend), indem sie im Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, die Vorstellung fassen könnte, daß es ihr im luftleeren Raume noch besser gelingen werde.“

Man braucht kaum daran zu erinnern, wie oft die Philosophie, besonders die sog. Scholastik und der sich über-gipfelnde Idealismus eines Fichte, Schelling und Hegel dieser Verlockung erlegen sind. Auch bei ihnen lag es daran, daß sie mit benannten Zahlen zu zählen vergessen hatten. Und noch heute baut sich z. B. der Psychologe nur zu leicht einen Gedankenpalast von allgemeinen Begriffen über die Menschen-seele auf; er treibt Begriffsdichtung, Begriffsvergötterung, und beachtet dabei nicht, wie wenig eine Erkenntnis der Seele etwas taugt, die wir nicht auf Selbsterlebtes, in der konkreten Wirklichkeit Durchgemachtes zurückzuführen imstande sind. Wie gewöhnlich ist also der Mißbrauch abstrakter Begriffe? „Das deutsche Laster“, könnte man ihn nennen. Um dieses Mißbrauchs willen verglich Baco von Verulam den Metaphysiker mit der Spinne, die ihr Gewebe aus sich selbst herauszieht.

Doch halt! wir verlieren uns am Ende gar selbst ins Philosophieren. So anziehend es ist, so weite Ausblicke es eröffnet, — so ginge es doch über den Rahmen dieses Auf-satzes hinaus. Falls unter den teilnehmenden Lesern philo-sophische Köpfe sind, so werden sie ohnedies den angesponnenen Gedankenfaden gern weiter fortziehen und für das von uns Angedeutete auf dem reichen Felde des Geisteslebens An-wendungsbeispiele finden.

## Die Psychologie der dichterischen Phantastieleistung.

Erläutert an Goethes Ballade „Der Fischer“.

„Das Wasser rauscht, das Wasser schwoll,  
Ein Fischer saß daran,  
Sah nach dem Angel ruhevoll,  
Kühl bis ans Herz hinan. . . .“

Die Ballade „Der Fischer“ kann als Beispiel gelten für eine ganze Reihe Goethescher und anderer lyrischer Gedichte, die nicht nur von den Philologen hochgeschätzt und bewundert, sondern wirklich allgemein beliebt sind, ohne daß doch irgend jemand deutlich zu machen vermöchte, welchem Umfange sie ihre große Beliebtheit verdanken. Man denke etwa an die Dichtungen „An den Mond“, „Nachtgesang“, „Geistesgruß“, „Trost in Tränen“, „Auf dem See“, „An Lina“, „Herbstgefühl“ und so viele andere. Es ist das die Reihe der Poesien, die in den Compendien als die Perlen echter, reinsten Lyrik angeführt werden und denen man bei einer glücklichen Kürze und Prägnanz des Ausdrucks — ergreifende Naturwahrheit sowie unmittelbare Innigkeit und Tiefe des Gefühls nachrühmt. Denn freilich wird die Aufzählung

obiger und ähnlicher lobender Epitheta kaum der genügsamste Leser für hinreichend halten, wenn die Frage beantwortet werden soll, woher eigentlich Lieder wie Goethes „Fischer“ uns ein so spezifisches, von dem Genuße vieler anderer, weit verschiedenes Vergnügen bereiten? Ebensovienig wird den Schönheitsphilosophen, der dies zu ergründen sucht, der historische Nachweis befriedigen: welchen Platz der „Fischer“ im Werdegang von Goethes dichterischer Entwicklung einnimmt; weil ja der Wert des Kunstwerks nicht von den zufällig aufbewahrten Nachrichten über das Leben des Künstlers abhängen kann. Eines nur ist uns dabei, wie es scheint, klar: daß nämlich die bezaubernde Wirkung solcher Lyrik in Gefühlen und Affekten (Gefühlsketten) besteht, die sie im Leser oder Hörer anregen. Muß also die Frage lauten: Welche Gefühle sind es, die wir in uns beim Genuß solchen Kunstwerkes erleben? so erkennt man auch gleich, daß die bekannte Unmöglichkeit, Gefühle, sei es ihrer Qualität, sei es ihrem Verlaufe nach, direkt zu beschreiben, die Schuld daran trägt, wenn die aufgeworfene Frage bisher nicht gelöst worden ist. Da jedoch der gesamte Ablauf der inneren Bewegungen bei dem, der nur genießend (rezeptiv) dem Kunstwerk gegenübersteht, Ähnlichkeit (qualitative Verwandtschaft) haben muß mit dem, was in dem Dichter selbst an Seelenregungen bei der produktiven Tätigkeit vorgeht, so kommt man gleichwohl dem Ziele wesentlich näher, wenn es gelingt, durch Analyse der die Gefühle begleitenden und abschließenden Vorstellungen, — die ja als Träger der Gefühle in der Dichtung vorliegen, — festzustellen: was, in einer bei allen diesen lyrischen Schöpfungen gleichmäßig gültigen Weise, an psychischen Prozessen im Dichter und, als ein Echo davon, auch in uns stattfindet? Diesem



Versuche mit Zugrundelegung von Goethes „Fischer“, als vorzüglichem Beispiel, eine umfassendere Studie zu widmen, dürfte insofern von einigem Interesse sein, als die Ergebnisse, falls der Versuch glückt, dann nicht bloß für dies eine kleine Gedicht gelten, sondern die Lösung des Problems einer ganzen, viel — nur zu viel! kultivierten Gattung der Lyrik zugute kommt. Und vielleicht gelingt er!

## I.

Fragt man zunächst nur nach den, ohne gedankenmäßige Vermittlung, unmittelbar erlebbaren Gefühlen, denen Goethe im „Fischer“ einen solchen Ausdruck gegeben hat, daß wir einen Nachhall von ihnen selbst wiedererleben; so mag man wohl die verlockende Lust am Baden und Untertauchen nennen, die uns der spiegelnde See in der Glut des Sommers erweckt. Denkt man hinwiederum an das einigermaßen tragische Ende, das der Fischer fand, so wird man leicht an die Gefühle erinnert, die beim Herabblenden in eine Tiefe, z. B. in einen Abgrund oder in ein Gewässer, den Menschen bisweilen mit einer Art Wonneschauer ergreifen, verwirren und in verhängnisvoller Weise hinabzuziehen scheinen. Wer möchte leugnen, daß etwelche Elemente des einen und anderen dieser Gefühle zu den Reizen gehören, die uns den „Fischer“ so teuer machen? Wer aber möchte behaupten, daß sich in der Anregung dieser oder ähnlicher Empfindungen die Bedeutung des „Fischers“ erschöpft?

Denn so gewiß das Gefühl diejenige Betätigung unseres Seelenlebens ist, welche Werte wahrnimmt, so gewiß sind wir gewohnt, den Wert der Gefühle dadurch zu bestimmen, daß wir — über das unmittelbar Erlebte hinausgehend —

nach ihrer Bedeutung fragen; daß wir also auch hier fragen, was Goethe mit dem „Fischer“ gemeint hat? was er mit der Ballade hat sagen wollen? — Allerdings gibt es Bewunderer Goethes, die auch schon diese Frage für unerlaubtes Klügeln des „nüchternen“ Verstandes erklären und verlangen, man solle sich nur immer der Gefühlswirkung Goethescher Lieder unmittelbar hingeben: darin habe man alles. Diese Art von Interpreten hilft uns natürlich zu gar nichts; denn, aus der Not eine Tugend machend, stempelt sie den Mangel eigenen Verständnisses zu einem besonderen Charisma, das sie erst befähigen soll, unseren Goethe ganz und voll zu erfassen.

Da das Thema des „Fischers“ ein allverbreiteter Mythos bildet, der die Beziehungen übermenschlicher Naturwesen zu den Menschenöhnen behandelt und, angefangen von den Sirenen, die Odysseus lockten, den Apsarajen, die Bigamitra verführten, bis zur Lorelei mit ihrem den Schiffern verderblichen Singen, — oft poetisch gestaltet worden ist; so wollen wir zunächst eine Reihe kleiner Dichtungen, die durch Ähnlichkeit oder Kontrast besonders zur Vergleichung auffordern und die der Deutung weniger Schwierigkeiten bieten als Goethes Ballade, dieser gegenüberstellen; dann wird hoffentlich durch fortgesetztes Vergleichen — um mit Lucretius Carus zu reden, — „ein Ding dem andern ein Licht anstecken“ (*Ita res accendent lumina rebus*).

Auch in Schillers „Laufer“, der nicht weniger populär ist als Goethes „Fischer“, verschwindet ein Jüngling auf Nimmerwiedersehen in den Fluten des Meeres; und auch hier ist es der liebende Blick einer schönen Jungfrau, was ihn dazu bewegt; ähnlich dem Fischer „wuchs ihm das Herz so

sehnsuchtsvoll, wie bei der Liebsten Gruß". Allein, da er dabei nicht zu ihr kommt und sie ihn nicht in die feuchte Tiefe ziehen will, so ist in diesen beiden Gedichten noch mehr der Gegensatz als die Ähnlichkeit hervorzuheben. Viel näher steht Goethes Ballade das Lied, mit dem Schiller seinen „Wilhelm Tell“ beginnen läßt:

„Es lächelt der See; er ladet zum Bade,  
Der Knabe schlief ein am grünen Gestade,  
Da hört er ein Klingen, wie Flöten so süß,  
Wie Stimmen der Engel im Paradies.  
Und wie er erwachet in seliger Lust,  
Da spülen die Wasser ihm um die Brust,  
Und es ruft aus den Tiefen: „Lieb Knabe, bist mein!  
„Ich locke den Schläfer, ich zieh' ihn herein.““

Diese Verse bieten gerade das, was im „Fischer“ nicht erzählt wird, was vorausgeht und was folgt; die Katastrophe bei der Begegnung der beiden erzählen sie nicht. Dabei ist das Motiv nach der ethischen Seite eindeutig und klar: es ist die Liebe zu dem Knaben, was die Nymphe veranlaßt, ihn zu rauben. Er selbst bleibt total passiv; doch das Geräubtwerden gereicht ihm offenbar zum Heil, nicht zum Unheil; denn es sind bereits Klänge aus einer jenseitigen, schöneren Welt, mit denen diese kleine Romanze schließt.

Es gibt ein anderes Gedicht, das fast ebenso wie der „Fischer“ die Begegnung und den Versuch der Nymphe, den Jüngling zu sich ins Wasser zu locken, schildert, dann jedoch in entgegengesetztem Sinne verläuft; es ist vom russischen Dichter Lermontow, und ich übersehe es in folgender Weise:

Die Königstochter im Meere.

Badet der Prinz seine Rosse im Meer;  
Lauschet er: „Königssohn, blick einmal her!“  
Schnaubend sein Schlachtroß wohl bäumen sich tut,  
Schäumt in die Zügel und schwimmt in die Flut.  
Königssohn höret: „Ich fürstliche Maid  
Will dich in Liebe umfassen noch heut.“  
Siehe! da taucht aus der Flut eine Hand,  
Greift in der Zügel vergoldetes Band,  
Ach! und ein Köpfchen, so jung, taucht empor;  
Schiffshalme seh'n aus den Flechten hervor.  
Holdes Verlangen im Auge ihr glänzt;  
Perlend ein Tropfengeschmeid sie umkränzt.  
Denket der Königssohn: „Warte nur, halt!“  
Faßt an der Flechte sie rasch mit Gewalt.  
Kriegershand hält sie in ehernem Bann,  
Ob sie auch weinet und siehet ihn an;  
Schleppt sie zum Ufer der Recke dann kühn,  
Rufet auch laut die Trabanten dahin:  
„Freunde, was ist's, daß so ferne ihr bleibt?  
Seht meine Beute, die zappelnd sich sträubt!  
Wollt, wie erschreckt, ihr denn näher nicht geh'n?  
Habt solche Schönheit wohl nimmer geseh'n!“  
Ach! da erblickt er's und stöhnet nur dumpf;  
Fort war der fürstlichen Blicke Triumph.  
Siehe! mit grünlichem Schweiß auf dem Strand  
Zuckend ein Meeresegebilde sich wand.  
Schimmernde Schuppen bedecken den Schweiß,  
Wie er im Sterben sich krümmt zum Reif.  
floekiger Schaum auf der Stirne noch lag,  
Als ihr im Tode das Auge jetzt brach.  
Wellende Hände umkrallen den Sand;  
Leis sich's den Lippen wie Vorwurf entwand.  
Sinnend der Königssohn reitet beiseit . . . .  
Lang soll er denken der fürstlichen Maid.“

Dieses Ende nimmt die Undinenliebe dort, wo der Jüngling sich als der Überlegene zu erweisen glaubt, indem er, ohne sich umzusehen, nur den Körper in seine Gewalt bringt. Die Seele folgt bei der Anwendung roher Gewalt nie dem Körper; sie läßt sich nicht zwingen; bloß freiwillig folgt die indische Gattin als Witwe dem Gatten durch die Flammen ins Jenseits. Wer, auf Gegenseitigkeit des Verhältnisses verzichtend, dem Weibe Gewalt antut, findet bald kein liebendes Wesen, sondern einen abschreckenden Kadaver vor sich liegen. So bleibt der physisch Stärkere doch als ein moralisch durch sich selbst Gerichteter und das Problem ungelöst.

Noch eine zweite Ballade von Lermontow, die „Tamura“, bietet sich zum Vergleiche mit dem „Fischer“ dar; man lese sie in der Übersetzung von A. Afscharin: „Dichtungen von Puschkin und Lermontow, Riga“.

Unter Goethes eigenen Gedichten steht natürlich der „Erlkönig“ dem „Fischer“ am nächsten. In beiden Balladen gelingt es dem übernatürlichen, gespenstischen Wesen, den Knaben, in den es verliebt ist, zu sich zu nehmen; eine Verliebtheit, an der auch beim „Fischer“ niemand zweifeln wird. Wenn auch Goethe nur das Verlangen, den Knaben bei sich zu haben, ausdrücklich von dem feuchten Weibe aussprechen läßt, so wird doch der Inhalt des nicht weiter Genannten, was sie sonst noch zu ihm „sang und sprach“, in unendlich zarter Weise durch die Wirkung verraten, die es auf ihn übt: „sein Herz wuchs ihm so sehnsuchtsvoll, wie bei der Liebsten Gruß“. Danach kann man es sich denken. — Allen den Lockungen, die die Nixe dem Fischer vorhält, entsprechen die Verheißungen des Erlkönigs: „Gar schöne Spiele spiel’

ich mit dir“, „Meine Töchter sollen dich warten schön“, und schließlich das Geständnis: „Ich liebe dich, mich reizt deine schöne Gestalt“. Weiter geht jedoch die Übereinstimmung in den Gedichten nicht: die Liebe des Erfkönigs findet gar keine Gegenliebe, während im Fischerknaben eine solche sicherlich geweckt wird („halb sank er hin“), und die Gewalt, die ihm die Nymphe antat, juristisch gesprochen, — mindestens eine „vis grata“ war. Außerdem wird dadurch, daß im „Erfkönig“ der Nix sich nur die Seele des Knaben holt, den Körper jedoch in den Armen des Vaters zurückläßt, der ganze Vorgang der Sphäre des Mythischen und Märchenhaften entrückt; wer Lust hat, kann sich alles durch Nervenerschütterung, Halluzination, Illusion usw. „ganz natürlich“ erklären. Denn bloß was in der Körperwelt, nicht was im Seelenleben Unbegreifliches geschieht, pflegt der Mensch wunderbar zu finden. Sofern wir also nach der tieferen Bedeutung des „Fischers“ forschen, wird schwerlich der „Erfkönig“ uns viel Aufklärung bringen. Er stellt lediglich dar, wie das Walten und Treiben einer unheimlichen, jenseitigen Geisterwelt, — mag es auch jenen Geistern ganz angemessen sein, — nur heillos und grauenvoll in das Menschensein eingreift.

Die bedeutungsvollste Parallele zum „Fischer“ finden wir dagegen wohl in Schillers „Alpenjäger“. Erst er vermag, — alle Verliebtheit der beiden und den Raub des Jünglings beiseite lassend, — uns Goethes Ballade von einer ganz neuen Seite zu zeigen. Was Goethe in die wenigen Worte zusammenbrängt:

„Was lockst du meine Brut mit Menschenwitz und Menschenlist  
hinauf in Todesglut!“

das wird bei Schiller in einer Reihe von Strophen durch die Schilderung der unbarmherzigen Verfolgung des Wildes ergreifend vorbereitet und schließlich von dem Berggeist ausgesprochen, der dem Jüngling drohend entgegentritt:

„Mußt du Tod und Jammer senden“, ruft er, „bis herauf zu mir?“

Raum für alle hat die Erde; was verfolgst du meine Herde?“

Hier wird uns in der Öde entlegener Gebirgsregionen der gewaltigste aller Kontraste vorgeführt: auf der einen Seite der Mensch — das Produkt der Zivilisation, — mit seinem ruhelosen, meist so verworrenen, ihn sich selbst entfremdenden Streben; auf der anderen Seite die mit sich einige, friedliche, schuldblose Natur. Sie stoßen zusammen und bei dem Konflikt ist der Mensch der Schuldige: Seine Unrast, sein gieriges, oft ihm selbst gefährliches Trachten ist es, was die Harmonie des ewig sich gleichen Laufes der Natur zu stören sucht und ihren Frieden untergräbt. Auch innerhalb des Menschenlebens findet Goethe gelegentlich diese Naturform wieder, die mit den Kulturformen kollidiert (im „Faust“):

„Bin ich der Flüchtling nicht, der unbehauste,  
Der Unmensch ohne Zweck und Ruh . . .  
Und seitwärts sie, mit kindlich dumpfen Sinnen,  
Im Hüttchen auf dem kleinen Alpenfeld! . . .“

Allein in den beiden Balladen steht nicht der Mensch dem Menschen, sondern der Mensch der übrigen Natur gegenüber; und wie erhaben die Schönheit ist, mit der die Natur den Erdensohn lockt, ihr ähnlich zu werden, davon singt Goethes Dichtung das Canticum canticorum:

„Laßt sich die liebe Sonne nicht,  
Der Mond sich nicht im Meer?“

Kehrt wellenatmend ihr Gesicht  
Nicht doppelt schöner her?  
Lockt dich der tiefe Himmel nicht,  
Das feuchtverklärte Blau . . ."

So klar uns also auch die Bedeutung des „Alpenjägers“ ist, verhilft sie uns dennoch nicht zum völligen Verständnis des ihm seelenverwandten „Fischers“. Denn wahrlich! wir kennen ihn alle von früher Kindheit an, den von Schiller beschworenen „Geist“, den „Bergesalten“, der sich mit einem Male dräuernd dem Frevler in den Weg stellt. Wir wissen: es ist unser eigenes besseres „Ich“, das in uns erwacht; es ist unser Gewissen, das der Dichter aus dem Innern heraus (wo es nach indischer Meinung als „der alte Mann im Herzen“ redet) in die Außenwelt hinausversetzt und zu Körperformen verdichtet hat. Deshalb durfte der Dichter hier schließen, ohne auszusprechen, was (als Neue, Sinnesänderung) nach der Rede des Berggeistes im Herzen des Jünglings vorging: die Worte des Alten waren ja bereits nirgendwo anders als im eignen Innern des Jünglings erklingen. Und was — Gott lob! — schon so manches Mal diesen Bergesalten, vor dem die Mordwaffe sich senkt, heraufzitiert hat, was die Kruste des Herzens gesprengt hat — das sind des Jammers stumme, doch unmittelbar empfundene Blicke der von uns gequälten Kreatur. Da leuchtet mit einem Male ein Licht in uns auf, bei dessen Schimmer wir erkennen: Es ist nichts Fremdes, was wir dort vor uns zucken und beben sehen: es sind unsere eigenen, jüngeren Brüder; wie auch Goethe (im „Faust“) sagt: „Du lehrst mich meine Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.“ — Ja „wir selbst sind es!“ spricht der vedische weise Canḍilya



(Chandogya-upanishad III, 14 und Catapatha-brahmana X, 6, 3).

Schließt demzufolge der „Alpenjäger“ mit einem Triumph der Moral oder des kategorischen Imperativs, so mag man das Ende des „Fischers“ eher mit einem befriedigenden Schauspiel vergleichen, wo jeder zuletzt bekommt, was er wollte: Er, Sie, Es. Sie bekommt ihn, den sie wollte; Er kommt nicht ungern zu ihr, die ihn zog; und auch das Fischlein kommt auf seine Rechnung; denn der Jüngling stieg ja hinab „wie er war“, d. h. ohne seine Angel mitzunehmen; und auch seine Menschenlist und sein Witz müssen ihm abhanden gekommen sein, wie jedem Mannsbild, das sich von einem feuchten Weibe umgarnen läßt. — So ist die oben hervorgehobene Disharmonie zwischen menschlichem Schaffen und dem Frieden der Natur von Goethe mehr im Vorübergehen angedeutet als durchgeführt und dann zum Schluß der Ballade so verfahren worden, als sei ein Ausgleich, — schmerzlos und sündlos, — bereits gefunden.

Der bisherige Vergleich unseres Gedichts mit einer Reihe anderer Balladen, die sich leicht hätte verlängern lassen, bietet eine solche Mannigfaltigkeit von Relationen und Gedanken dar, die der „Fischer“ anregt, eine Fülle von Beziehungen zu so grundverschiedenen Gedichten, wie z. B. der „Taucher“ und der „Alpenjäger“ sind, daß die Vermutung aufsteigt: es werde wohl schwerlich eine Bedeutung geben, die uns sagt, was Goethe mit dem „Fischer“ gemeint hat; und nach einer Bedeutung mit Ausschluß anderer suchen, wird dann heißen, den Weg verfehlen. Zu dieser Vermutung berechtigt schon ein gewisser innerer Zwiespalt in dem Grundgedanken der ganzen Ballade: Die handelnde Person ist doch vorzugsweise

die Nymphe; und die oben zitierten strafenden Worte ihres Sanges hat Goethe nicht ohne Grund dem Gedichte einverleibt. Wie stimmt jedoch zu diesem ernststen Appell ans Gewissen das, was die Nymphe zuletzt tut? Außerdem hindern uns die wehmütigen Schlußworte „da war's um ihn gesehn“, „und ward nicht mehr gesehn“ daran, in dieser Ballade eine schnurgerade Liebesgeschichte zu sehen. Weitere neue Fragen erweckt der Umstand, daß den Knaben — einen neuen Marzifß — das Spiegelbild seines Antlitzes in die Fluten locken soll. Was lockt ihn schließlich mehr? Sie oder sein eigenes Bild? Und ist nicht dieses Spiegelbild des am Ufer ruhevoll träumenden „Ich“, vom Dichter hinausprojiziert, zu einem gesonderten Geisterwesen geworden? also die Spiegelung und die Nymphe identisch? Doch wir wollen hier noch nicht der Entdeckung vorgreifen, die uns erst das sechste Kapitel dieser Abhandlung zu bringen hat.

Was aber schließlich die Nymphe betrifft, die ihn zieht: handelt sie aus Liebe oder aus Rache für das Verlocken ihrer Brut?

Man sieht: Goethes Kürze überläßt dem Leser vieles zu erwägen; und darin besteht das erste Resultat unserer Untersuchung.

## II.

Da somit hinsichtlich der Erfassung des Sinnes Goethes reizende Schöpfung sich spröde gezeigt hat, sei es gestattet, dem Problem von einer anderen Seite nahe zu treten, indem wir zunächst nur dem der Ballade zugrunde liegenden sinnlichen Vorgang, dem wie auf einem Gemälde sich abspiegelnden Sinnesindruck beim Raube des Knaben durch

die Nymphe nachgehen, und dann mit einiger Wahrscheinlichkeit festzustellen suchen, von woher unserm Dichter gerade dieses Bild gekommen ist? Denn der frühere Hinweis allein, daß es sich um einen weitverbreiteten Mythos handelt, dürfte hierzu kaum genügen. Des Mythos bemächtigen sich schon früh die musischen wie die bildenden Künste; und es fragt sich eben, welche besondere poetische Gestaltung dieses Mythos Goethe vorgeschwebt hat, als er den „Fischer“ niederschrieb?

„Ja, besaß denn Goethes Schöpfergenie, — glaube ich erwidern zu hören — nicht selbst die Kraft, den Mythos zu gestalten?“ — Dieser um Goethes Dichterruhm besorgte Einwand beruht indes auf einer Verwechslung verschiedener psychischer Leistungen, durch deren Zusammenwirken erst ein Kunstwerk zustande kommt. Die schöpferische Phantasie bedarf, — wie wir noch im späteren Verlaufe dieser Studie zu erläutern haben — durchaus und immer eines von außen ihr zufließenden (gegenwärtigen oder erinnerten) sinnlichen Eindrucks, der ihrem gefühlstarken Streben den erwünschten Stoff liefert, und mit dem die aus der Dichterseele aufsteigenden reproduktiven Elemente (Vorstellungen, Bilder, Gedanken) sich dann assoziieren. Die Gefühlstendenz des ganzen, die Anordnung und Wahl der Teile gehört einzig dem schöpferischen Genie; den sinnlichen Vorgang indessen muß es schließlich immer von irgendwoher auswärts entnommen haben; ganz ebenso, wie der Dichter ja auch die Worte und Wendungen der Sprache stets schon vorfindet und nicht etwa schafft; er vermag höchstens, falls er ein Genie wie Goethe ist, diese Elemente in neuer, poetisch wirksamer Weise zusammenzusetzen (z. B. „feuchtverklärt“,

„wellenatmend“). — Wer wird etwa verkennen, daß eine bekannte Szene aus dem ersten Kapitel des Buches Hiob den äußeren Eindruck oder Impuls lieferte zu dem „Prolog im Himmel“, den Goethe dem „Faust“ voranschickte! oder daß das Gleichnis Jesu von dem Könige, der viele berufen aber wenige auserwählt hatte (Ev. Matth. 22, 1—14), zu Goethes Gedicht „Offene Tafel“ mutatis mutandis den sinnlichen Anstoß gegeben?

Es bedeutet also kein Attentat auf Goethes Originalität, wenn wir, ein möglichst ähnliches Bild suchend, sorgfältig nachforschen, woher der Dichter die Szene des „Fischers“ im ganzen und einzelnen abgezeichnet hat?

Ferner, da jedes Unternehmen des Dichters, ein solches Vorbild zu ändern, — so wohlberaten, ja notwendig es nach der einen Seite sein mag, — doch leicht an irgendeiner anderen Stelle die ursprüngliche Situation verschiebt oder verzeichnet; so dürfte gerade ein kleiner Mangel, eine ästhetische Lücke an der Zeichnung und unser Versuch, sie wieder zu rechtzurücken, uns vielleicht bei der Bemühung, das Urbild des „Fischers“ zu finden, gute Dienste leisten. Dieser Gedanke der Rekonstruktion möge uns im folgenden leiten.

Um den Jüngling für die Reize, die die Nymphe durch ihre Erscheinung und den Inhalt ihres Gesanges ausübt, zugänglich zu machen, hat Goethe ihn einen ruhevoll darsitzenden Fischer sein lassen. Er sitzt am flachen Strande ohne das Wasser mit seinem Körper zu berühren, da er sonst die Fische verschrecken würde. Erst als das Wasser „schwoll“ benehnte es ihm (vielleicht um der Liebsten „Gruß“ willen) einen „Fuß“. Auf „den“ vorgestreckten Angel blickend, muß er des Gleichgewichtes halber sich gerade, ja wohl ein

wenig nach hinten zurückgebeugt (*supinus*) halten. Die Nymphe kann erst dort auftauchen, wo das Wasser tiefer ist, also weiter vom Ufer. Sie kann auch, gemäß der natürlichen Beschaffenheit aller solcher Wassernixen, weder zu ihm heraussteigen, noch sich höher über den Wasserpiegel erheben; denn, um von anderen Rücksichten zu schweigen: „*desinit in piscem mulier formosa superne*“, nach den Worten des Horaz, die, wie wir sahen, obiges Gedicht von Vermontow bestätigt. Wie ist unter solchen Umständen, muß man sich fragen, der sinnliche Vorgang zu denken, durch den der Jüngling im Wasser verschwand? „Halb zog sie ihn, halb sank er hin“; das letztere heißt natürlich, daß er gegen das Gezogenwerden nichts hatte, sich nicht sträubte und wehrte, sondern sich ziehen ließ. Sie aber zog ihn doch immerhin. Wie fing sie das an, da er ihr ziemlich fern war? Wie kommen beide zusammen? Es bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß sie das einzige von ihm, was in ihr Element hineinreichte, den „nackten Fuß“, erfaßte und daran den Knaben zu ziehen begann. Dann mußte er zunächst nach den Gesetzen des *Äquilibrium*s fester Körper rücklings umsinken; und wenn er auch nicht gerade wider sie spenstig wurde und erst bändig gemacht werden mußte, so hatte sie doch den auf dem Strande ausgestreckten Körper am Fuße bis in die Fluten des Gewässers zu schleifen! — Welch ein Tableau als Schlußeffekt der ganzen Szene! Und wie weise hat unser Goethe gehandelt, diesen unästhetischen Vorgang mit berebtem Schweigen zu übergehen und einfach zu sagen, er „ward nicht mehr geseh'n“!

Sollte also nicht vielleicht, fragen wir, bei irgendwelchen früheren dichterischen Gestaltungen dieses selben Mythos, die Goethe vor Augen gehabt haben mochte, das Ereignis bis zu

Ende so verlaufen sein, daß es ohne Anstoß ein poetisch zulässiges Bild gab? Bei Goethe bedingte die Situation deshalb eine respektvolle Entfernung zwischen der Nymphe und dem Knaben, weil er „kühl bis an's Herz hinan“ angete. Ist denn aber — da der Knabe am Wasser sein muß — das Fischefangen die einzige oder häufigste Gelegenheit, die einen Knaben an ein Gewässer bringt? O, nein! ein anderer Anlaß an's Ufer zu kommen, bietet sich viel öfter; nämlich, wenn der Knabe Wasser holt. Dann tritt er an eine Stelle, wo das Ufer etwas steiler und das Wasser tiefer ist, und beugt sich weit über den Rand des Ufers um seinen Eimer (Krug, Kanne, Spann oder sonstiges Gefäß) tief unterzutauchen und volllaufen zu lassen. Hierbei kann die Nymphe, falls es ihr nicht, wie bei Goethe, darauf ankommt, sich in längerer Rede zu ergehen, ganz unvermittelt vor ihm auftauchen, den Knaben betrachten und dann sofort in anmutiger Umarmung zu sich ins Wasser ziehen. Das wäre doch die ungezwungenste und künstlerisch unanfechtbarste Lösung der Frage; und wollen wir sie, um ein Experiment zu machen, verwerten, so läßt sich der Schluß von Goethes Ballade mit Beibehaltung ihres Rhythmus in folgenden Versen ausmalen und ergänzen:

„Sein Herz wuchs ihm so sehnsuchtsvoll  
Wie bei der Liebsten Gruß . . . .“

„Die Nymphe taucht noch einmal auf  
Und sieht den Jüngling steh'n;  
Sieht schimmern ihn im holden Reiz,  
Berückend anzuseh'n.

Von Liebeschauer wie betäubt,  
Weiß sie nicht was sie tut; —  
Als jetzt der Knabe seinen Krug

Hinabsenkt in die Flut  
Und schräg gebeugt ins klingende  
Metall sie strömen läßt,  
Da legt sie ihren linken Arm  
Ihm um den Nacken fest.  
Begierig auf die Lippen, warm,  
Drückt sie den feuchten Mund  
Und zieht mit ihrem rechten Arm  
Ihn nieder auf den Grund . . . .“

Diese Verse sind ja, da kein Goethe sie hat schreiben wollen, nicht besonders schön ausgefallen. Aber weshalb stehen sie zwischen Anführungszeichen?

Weil nicht ich sie gedichtet habe, sondern Apollonius Rhodius, der griechische Dichter am Hofe der Ptolemäer, der etwa um 280 v. Chr. in Alexandrien ein Epos, „Die Argonautenfahrt“, verfaßte. Ich habe bloß seine griechischen Hexameter in gereimten Jamben deutsch wiedergegeben. Jener Schluß des „Fischers“ ist also nicht fingiert, sondern existiert bereits in jenem Epos („Argonautica“, lib. I v. 1220 fl.) in der Episode, die die Helden der Argo unterwegs am Mythischen Strande, in Kleinasien, erlebten.\*)

\*) Der griechische Text dieser Stelle lautet:

B. 1228: ἡ δὲ νέον κρήνης ἀνεδύετο καλλιναίου  
Νύμφη ἐφυσσάτη· τὸν δὲ σχεδὸν εἰσενόησε  
κάλλει καὶ γλυκερῶσιν ἐρευνδόμενον χαρίτεσσι.  
πρὸς γάρ οἱ διχόμητις ἀπ' αἰθέρος ἀγάζουσα  
βάλλε Σεληναίη· τὴν δὲ φρένας ἐπτοίησε  
Κύπρις ἀμυχανίη δὲ μόγις συναγείρατο θυμὸν.  
αὐτὰρ δγ' ὡς ταπρῶτα ῥόφ' ἐν κάλπῳ ἔρεισε  
λέχρῳ ἐπιχυμφθεῖς, περὶ δ' ἄσπετον ἔβραχεν ὕδωρ  
χαλκῶν ἐς ἱχθύεντα φορεόμενον, αὐτίκα δ' ἦγε  
λαῖδον μὲν καθύπερθεν ἐπ' ἀχένοσ ἀνθετο πῆχυν,  
κόσσαι ἐπιθύουσα τέρεν στόμα· δεξιτερῇ δὲ  
ἀγκῶν' ἔσπασε χεῖρι, μέσῃ δ' ἐνικάβαλλε δίνη.

Herales, der den Jason begleitete, hatte den schönen Jüngling Hylas bei sich, den er, gewissermaßen zur Sühne für die zufällige Ermordung seines Vaters, als Pflegesohn angenommen; und als er an diesem Strande mit einigen anderen Männern das Schiff verließ, schickte er ihn mit einem Krüge aus, um einen Quell aufzusuchen und Wasser zu holen. Es gelang dem Hylas auch bald, im Walde ein Gewässer (Pegae) zu finden; er wurde jedoch von der in ihn verliebten Nymphe, wie in obigen Versen erzählt ist, geraubt. Da man nur den Fall des Knaben ins Wasser gehört hatte, durcheilte Herakles den Wald, wie ein Verzweifelter „Hyla! Hyla!“ rufend, indes seine Genossen auf der Argo die Fahrt nach Kolchis fortsetzten.

Das ist die stets wiederkehrende Sage von dem Raube des schönen Hylas durch die Nymphe, auf die uns die Schwierigkeit, Goethes Ballade in deutlicher Vorstellung zu Ende zu denken und der Versuch, die darin notwendig gewordene Lücke zu rekonstruieren, geführt hat. Die Hylas-sage wird bei Erwähnung der Argonautenfahrt von dem Athenischen Schriftsteller Apollodoros in seiner „Mythologischen Bibliothek“ Buch I, 9, 19 (um 150 v. Chr.) bereits zu den ganz alten Göttermythen gerechnet; ebenso bei Diodorus Sikulus (Buch IV, 44) und anderen, und stammt entschieden aus sehr früher Zeit. Da man in diesem griechischen Mythos, was den äußeren Vorgang anlangt, zweifelsohne das Urbild zu Goethes „Fischer“ vermuten darf, sei es gestattet, noch auf einige seiner dichterischen Bearbeitungen näher einzugehen, damit man sich auch davon womöglich fest überzeuge, welche der Darstellungen des Mythos



Goethe, als er im Jahre 1778 seine unsterbliche Ballade schuf, vor Augen gehabt hat.

Die betreffende Stelle in dem „Hymnus auf die Artemis“ (Vers 161 ff.) des Kallimachos aus Alexandrien, des Zeitgenossen und Rivalen des Apollonius Rhodius, mag hier übergangen werden; interessanter ist die Art und Weise, wie Theokrit (aus Sizilien, blühte um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. in Alexandrien) die Darstellung variiert; bei ihm heißt es in der 13. Idylle, die dem Schicksal des Hylas gewidmet ist, Vers 36 ff.:

„Tragend den ehernen Krug, enteilete Hylas, der blonde,  
Um für Herakles selbst und Telamon, einen der kühnsten...  
Wasser zum Mahle zu holen; und bald erspäht er die Quelle  
Unter dem Abhang gelegen. Rings wachsen in Menge die

Binsen,

farrnkraut in hellerem Grün, Anemonen mit dunkleren  
Blättern...

Doch in der Mitte des Borns, da schlangen die Nymphen  
den Reigen,

Nymphen, die niemals ruhn, die neckisch den Landmann um-  
spähen...

Dort nun neigte der Jüngling zur Flut den geräumigen Eimer,  
Wasser zu schöpfen bereit, da ergriffen sie alle die Hand ihm:  
Allen zugleich entbrannte das zärtliche Herz von der Sehnsucht  
Nach dem argivischen Kind; und er glitt in das dunkle Wasser  
Jähren falls, wie wenn funkelnd ein Stern abgoleitet vom  
Himmel:

Jähren falls in das Meer, und ein Seemann sagt zu dem  
andern:

„Lofer die Segel gemacht, ihr Ruderer! Nah ist der Fahrwind!“  
Freundlich hielten nunmehr die Quellnajaden den Jüngling  
Dort auf dem Schoß und sprachen dem Weinenden Worte  
des Trostes...“

XIII, 46. ἦτοι ὁ κοῦρος ἐπέιχε ποτῶ πολυχανδέα κρωσσόν  
 βά ψαι ἐπειγόμενος, ταί δ' ἐν χειρὶ πάσαι ἐρυσαν  
 πασάων γὰρ ἔρωσ ἀπαλὰς φρένας ἐξεσόβησεν  
 Ἀργεῖω ἐπὶ παιδί· κατήριπε δ' ἐς μέλαν ὕδωρ  
 ἄθροός, ὡς ὅτε πυρός ἀπ' οὐρανοῦ ἤριπεν ἀστὴρ  
 ἄθροός ἐν πόντῳ, ναύταις δέ τις εἶπεν ἑταίροις  
 „κουρότερ' ὦ παῖδες ποιεῖσθ' ὄπλα· πλευστικὸς  
 οὖρος.“

*Núμφαι μὲν σφετέροις ἐπὶ γούνασι κοῦρον ἔχοισαι  
 δακρυόεντ' ἀγανοῖσι παρέψηχον μελέεσσιν.*

Und später, B. 72, heißt es gar :

„So wird Hylas, der Schöne, gezählt zu den seligen Göttern“.

Man sieht aus Theokrits selbständiger Behandlung, wie weit der Spielraum ist, den der Mythos dem einzelnen Poeten läßt.

Nicht weniger als die griechischen Dichter haben die römischen sich mit dem Raube des Hylas beschäftigt. Es wimmelt bei ihnen von Hinweisen auf den Mythos; und die Schönheit des Hylas ist sprichwörtlich wie die des Ganymedes. Ovidius, in der *Ars amatoria*, II, 109, sagt:

„Wenn auch wie Nireus so schön (der geliebt ward vom  
 alten Homerus)

Und, von Najaden geraubt, Hylas der Zarte du wärst: —  
 Daß du die Herrin dir wahrst und nicht ihr Verlust dich  
 verwundre,

füge den Gütern des Leibs Güter des Geistes hinzu!“

Sit licet antiquo Nireus adamatus Homero,  
 Najadumque tener crimine raptus Hylas,  
 Ut dominam teneas nec te mirere relictum,  
 Ingenii dotes corporis adde bonis!

Und Vergilius sagt (Ecl. VI, 43):

„Süget hinzu, wo dem Hylas am Quell die suchenden Segler  
„Hylas“ nur immer nachschrien, daß der Strand rings „Hylas“  
umherscholl.“

His adjungit, Hylan nautae quo fonte relictum  
Clamassent: ut litus, Hyla, Hyla omne sonaret.

C. Valerius Flaccus behandelt in seinem umfangreichen Epos „Argonautica“ auch den Raub des Hylas; er hat indessen aus dem schlichten Mythos eine Romanintrigue gemacht. Bei ihm hat Herakles den Hylas nicht nach Wasser ausgeschiedt, sondern um Wild zu erjagen. Juno sieht das, ärgert sich und überlegt, wie sie ihrem Stiefsohne Herakles wieder einmal einen empfindlichen Schaden zufügen könne; sie wendet sich an eine in dem Gewässer des Waldes badende Nymphe und verkündet ihr: jener schöne Knabe Hylas dort sei der ihr bestimmte Gemahl; wie sehr übertreffe er alle an Reizen; wie sehr werde sie, die Nymphe, dann von der und der anderen beneidet werden! usw. Dann schickt Juno einen Hirsch in die Nähe des Hylas; dieser läßt sich verleiten, den Hirsch zu verfolgen; der Hirsch flieht zu dem Gewässer und, dort angekommen, springt er hinüber. Hylas kann vor Erschöpfung die Jagd nicht fortsetzen und denkt nur daran, seinen Durst zu löschen; er bückt sich sofort mit dem Munde zur Flut, um zu trinken; das Wasser berührt seine Lippen (der Fuß der darunter versteckten Nymphe!). Die Welle schlägt über den Nacken des ohnedies nach vorn gebeugten Knaben: es ist der Arm der Nymphe, der ihn in die tiefen Fluten zieht. So fehlt dem Wilde die Ruhe der Betrachtung, die es erst mit Goethes „Fischer“ vergleichbar gemacht hätte.

Man prüfe die entscheidenden Worte („Argonautica“, Buch III, 552 ff.):

cum puerum instantem quadripes fessaque minantem  
tela manu procul ad nitidi spiracula fontis  
ducit et intactas levis ipse superfugit undas.  
hoc pueri spes lusa modo est nec tendere certat  
amplius; utque artus et concita pectora sudor  
diluerat, gratos avidus procumbit ad amnes.  
Stagna vaga quasi luce micant, ubi Cynthia caelo  
prospicit aut medii transit rota candida Phoebi:  
tale jubar diffundit aquis; nil unda comaeque  
turbavitque sonus surgentis ad oscula Nymphae.  
illa avidas injecta manus heu sera cientem  
auxilia et magni referentem nomen amici  
detrahit; adjunctae pronam nam pondere vires.

Nur die sehr naheliegende Bemerkung, daß Mond und Sonne sich im Wasser spiegeln, ist dieser Bearbeitung mit dem „Fischer“ gemeinsam. Manches weist darauf hin, daß der Mythos von Hylas bei den Römern bis zum Überdruß oft poetisch behandelt worden ist; so verkündet z. B. Vergilius (Georgica III, 4), er werde in dem Gedicht über die Landwirtschaft etwas durchaus Neues bringen und zählt, um sein Unternehmen in helleres Licht zu setzen, die gewöhnlichen, abgedroschenen Themata auf:

„Wer kennt nicht längst des Eurystheus  
Härte? nicht die Altäre des abscheuerten Busiris?  
Wer erfuhr nicht, o Hylas, von dir und latonischer Delos?“  
Quis aut Eurysthea durum,  
Aut illaudati nescit Busiridis aras?  
Cui non dictus Hylas puer, et Latonia Delos?

Wiederum der spätere Dichter D. Junius Juvenalis will seinen Lesern verdeutlichen, daß sein Entschluß, in

Satiren die Laster der Zeitgenossen zu geißeln, nicht nur neu, sondern auch gefährlich sei, und nennt daher als Folie für dieses Wagnis (Satira I, 162 ff.): der Dichter könne jetzt ungefährdet Aeneiden begehen; auch die Tötung des Achilles werde niemandem nachgetragen werden, noch die Nachforschung, wohin Hylas seinem Eimer gefolgt sei.

Securus licet Aenean, Rutulumque ferocem  
Committas, nulli gravis est percussus Achilles  
Aut multum quaesitus Hylas urnamque secutus.

Wie die Poesie so hat gleicherweise die bildnerische Kunst des Altertums sich der Erzählung von Hylas bemächtigt, — schon die angeführten Verse des Apollonius Rhodius klingen fast wie die Beschreibung einer plastischen Darstellung; — und die Herkulanischen Altertümer (T. IV, tab. 6) enthalten ein Gemälde, das den Hylas zeigt, wie er von den Nymphen untergetaucht wird. Diesem Umstande verdanken wir es wohl, daß Goethe selbst (in „Philostrats Gemälde und antik und modern“) über Hylas geschrieben hat. Er gibt eine Schilderung der Szene und führt aus, worauf der Künstler dabei zu achten habe. Zur Erklärung des „Fischers“ ist indessen diese interessante Stelle in Goethes Werken nicht weiter dienlich; da sie im Jahre 1818, also 40 Jahre nach dem „Fischer“ geschrieben worden ist: zu einer Zeit, wo der rastlos fortschreitende Dichter schwerlich noch der bildlichen Motive gedachte, die einst bei der Konzeption des „Fischers“ in ihm aufgetaucht waren. Bekannt ist jedoch — was man nie vergessen möge —, daß Goethe nicht bloß die Klassiker des Altertums hier und da übersezt, sondern auch die von ihnen direkt empfangene Anregung in vielen selbständigen Dichtungen verwertet hat; ja manche Goethesche Strophe, von

der man leicht hin zu sagen pflegt, sie sei „Geist von seinem Geiste“, ist, genauer betrachtet, kaum etwas anderes als eine Übersetzung; z. B. die Worte:

„Wär nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt es nicht erblicken.  
Eäg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt uns Göttliches entzücken?“

finden wir wieder in den Hexametern des römischen Dichters Manilius („Astronomicum“, Buch II, 115):

Quis caelum possit nisi caeli munere nosse  
Et reperire Deum, nisi qui pars ipsa deorum est?

An dieses Verhältnis unseres Dichters zum Altertum sei deshalb besonders erinnert, weil man es sonst für aussichtslos oder gar für pietätlos halten dürfte, in fremden Dichtern nach dem Urbilde des „Fischers“ zu suchen. Sagt doch Goethe selbst (Verm. Gedichte):

„Und so heb' ich alte Schätze, wunderlichst in diesem Falle:  
Wenn sie nicht zum Golde setze, find's doch immerfort Metalle.  
Man kann schmelzen, man kann scheiden . . .“

In Wirklichkeit war aber gerade unser Alter der Alchemist, in dessen Dichtertiegel auch der Stoff oft zu Gold wurde, der in seiner Heimat Rom oder Hellas ein anderes Metall gewesen war.

So sicher nun auch die bisherigen Zitate die weite Verbreitung dichterischer Bearbeitungen des Mythos von Hylas beweisen, so wenig berechtigen sie (etwa durch Berufung auf Goethes eingehende Kenntnis des klassischen Altertums) seinen „Fischer“ auf eine bestimmte, einzelne Fassung des Mythos als Urbild zu beziehen. Man mag ja, wenn man lyrische

Motive vergleicht, auch schon zu H. Heines „Lorelei“ in der Odyssee (Buch XII, 181 ff.) und im uralten Sakedämonischen Sänger Alkman (aus dem 7. Jahrhundert) die sinnliche Grundidee vorfinden. Denn der Hauptunterschied zwischen den beiden verwandten Mythen ist doch der, daß bei dem „Hylas-Fischer“ die Nymphe zum Jüngling kommt, bei der „Sirene-Lorelei“ der Jüngling sich auf den Wellen der Nymphe nähert, während diese ihren festen Sitz nicht verläßt. Nun lautet eine Stelle in Alkmans „Parthenien“ („Fragment du Parthénée d'Alkman“, ed. Marco Antonio Canini; Paris 1870, Strophe VIII):

„Die Sirenen dort singen so süß, daß es den Steuermann in seinem kleinen Nachen wie im Wahnsinn zu ihnen treibt“ ...

Im Original (l. c. p. 12): *Αἰ τε γὰρ Σηρηνίδες  
οὕτως ἔδανως ἔδοντι,  
τὼς κυβερνάταν ἔχην,  
κῆρ νῆ μανίας ἀλαίνην.*

Sind sie also nicht schon alle dagewesen die Worte:

„Den Schiffer im kleinen Schiffe ergreift es mit wildem Wehn ...  
Und das hat mit ihrem Singen die Lorelei getan“ ...?

Allein abgesehen davon, daß dies Lied von Alkman erst im Jahre 1855 in einer ägyptischen Pyramide aufgefunden und lange nach Heines Tode (1865) veröffentlicht worden ist, wäre es überhaupt leichtsinnig, so große Sprünge zu wagen und von diesen dürftigen Konturen direkt zu dem ausgeführten, örtlich fixierten Gemälde Heines überzugehen. Es müßte etwas gesucht werden, was dem Dichter näher gelegen hat.

Dasfelbe gilt von dem Bilde, das vor Goethes geistigem Auge aufgetaucht ist, als er den „Fischer.“ dichtete. Beim

Forschen danach haben wir ebenfalls auf zweierlei zu achten: erstens, daß die Poesie, der die Anregung zum „Fischer“ entstammt sein soll, unserm Dichter nachweislich gut bekannt gewesen ist, — was sich schwerlich von der Dichtung des Apollonius Rhodius, Valerius Flaccus, Kallimachus und Theokrit behaupten läßt; — zweitens, daß von den wesentlichen Zügen des „Fischers“ möglichst viele bereits in dem, was sein Urbild sein soll, vereinigt sein müssen. Je besser diesen beiden Erfordernissen genügt wird, desto höher wächst für uns die Wahrscheinlichkeit, das Richtige getroffen zu haben. Wesentlich sind aber nur die Züge, die eine besondere Leistung künstlerischer Phantasie involvieren und den Sinn, der sich in die Dichtung hineinlegen läßt, tiefer und reicher zu machen erlauben. Folglich ist es nicht wesentlich, an welchem Punkte die Szene nach dem Sturze des Knaben abbricht; ob noch etwa (wie bei Theokrit) erzählt wird, wie die Nymphen ihn hätschelten oder nicht; denn zum Weglassen eines Teiles gehört keine Phantasie. Ebenso ist es in dieser Hinsicht gleichgültig, ob die Najaden in der Einzahl oder Mehrzahl auftreten; denn das Vorwärtszählen von der Eins an ist keine speziell dichterische Leistung. Wesentlich ist hingegen ein schon früher an Goethes Dichtung hervorgehobener Zug, den keine der bisher angeführten Gestaltungen des Mythos enthält; nämlich die Worte:

„Lockt dich dein eigen Angesicht nicht her in ew'gen Tau?“

und dazu das vorausgehende:

„Kehrt wellenatmend ihr Gesicht nicht doppelt schöner her?  
Lockt dich der tiefe Himmel nicht, das feuchtverklärte Blau?“

Zieht man in Betracht, daß nicht etwa beide zugleich ins



Wasser blickten, wie Hermann und Dorothea, von denen es heißt:

„Und sie sahen gespiegelt ihr Bild in der Bläue des Himmels  
Schwanen und nickten sich zu, und grüßten sich freundlich im  
Spiegel“,

und bedenkt man ferner, daß diese Worte ja doch auch nicht ein monströses Fabelwesen von „feuchtem Weibe“ mit Fischschwanz redet, sondern Goethe selbst, und zu wem? doch auch zu sich selbst, sich seine Gefühle offenbarend; — oder daß vielmehr in dem eigenen Herzen des sinnend ins Wasser schauenden Jünglings, der sich in sein „wellenatmend“ widergespiegeltes Bild versenkt, diese Worte erklingen; dann fragt man sich grübelnd noch einmal: wer und was den Fischer denn eigentlich lockte und mit unwiderstehlicher Gewalt in die Tiefe zog? Und es verflüchtigt sich vor unsern Augen die Spukgestalt der Naja; lediglich ihre Stimme hört noch unser Ohr; und das ist die Stimme der Natur. Die Naturgottheit — die Naturbedeutung — die Naturerscheinung sind nicht mehr zu scheiden für den Dichter, welcher sprach:

„Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,  
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?“

Vergegenwärtigt man sich lebhaft das alles, so schwindet die frühere Idee: daß hier von Goethe vornehmlich der Gegensatz der beiden Geschlechter: Mann und Weib einander gegenüber gestellt wird; und die Worte der Nymphe werden zu einem bloßen Echo von der Stimme der Natur, geweckt in der Seele des Jünglings; und zwar dadurch geweckt, daß er seine Blicke wie verzaubert in sein Spiegelbild im Wasser — sich selbst in der Natur wiederfindend — versenkt hatte; und

dieser Vorgang wird vom Dichter objektiviert, nach außen vergegenständlicht und zu dem Trugbilde einer sichtbaren Erscheinung verdichtet.

Ohne behaupten zu wollen, daß Goethe nur dieses allein oder genau alles dieses mit seinem „Fischer“ gemeint habe, müssen wir einer solchen Auffassung doch näher treten und uns umsehen: wo etwa in einer früheren, unserm Dichter wohlbekannten Darstellung des Mythos der hier hervorgehobene bedeutende Zug (sei es auch nur als leichter Strich am Bilde) schon von Goethe vorgefunden werden konnte?

Eine solche Dichtung gibt es nun wirklich im klassischen Altertum; es ist eine Elegie des Sextus Propertius, also eines Dichters, mit dem Goethe schon seit dem Jahre 1768 bekannt war und so nahe vertraut blieb, wie mit wenigen anderen. Am stärksten äußert sich der Einfluß dieses römischen Dichters wohl in der Zeit, wo die „Römischen Elegien“ und die „Venezianischen Epigramme“ entstanden; diese Poesien glaubte Goethe auch nicht anders als in dem Metrum des Propertius, im Distichon schreiben zu dürfen. Stellt man die Schöpfungen des Römers und des Deutschen nebeneinander und läßt dabei als selbstverständlich gelten, daß ja immer Goethe — Goethe bleibt und dem Properz weder in der Überladung mit mythologischen Anspielungen noch in gewissen Audacitäten folgen wollte, so muß man immerhin darüber erstaunen, wie kongenial im allgemeinen die „Römischen Elegien“ denjenigen Gedichten des Properz sind, die er an seine Cynthia richtet; und das sind die meisten. Nicht den Liebesgeschichten der anderen römischen Dichter, die Goethe ebenfalls gut kannte; nicht dem Verhältnis des Catullus zur Lesbia oder des Tibullus zur Delia sind die Beziehungen

unseres Dichters zur angeblich römischen Geliebten und alle die kleinen Erlebnisse mit ihr nachgezeichnet; nein! unverkennbar finden wir überall — im Lobpreisen, im Schmollen, im Schmeicheln und in der Versöhnung — bei Goethe die Cynthia mit ihrem Propertius wieder; nur daß Goethe sein Vorbild unendlich vergeistigt und im Gedanken veredelt.

Schon geraume Zeit bevor unser Dichters Liebesleben in Distichen ausströmte, hatte der alte Propertius mit seinen prachtvollen Afforden ihn in seinen Bannkreis gezogen, was besonders an dem Gedicht „Der Besuch“ zu erkennen ist. Dieses ist direkt auf die dritte Elegie des ersten Buches des Propertius zurückzuführen: es wird hier wie dort dasselbe Ereignis erzählt. Der Dichter besucht die Geliebte und findet sie in Schlaf gesunken in ihrem Gemach. Er wagt nicht sie stören, betrachtet liebevoll den süßen Schlummer und legt ihr Früchte als kleine Geschenke hin, die sie erwachend finden soll. Man braucht nur zum Vergleich einige lateinische und deutsche Verse einander gegenüberzustellen:

Goethe:

Endlich da ich leis die Kammer  
 öffne,  
 sind ich sie gar zierlich ein-  
 geschlafen  
 Angekleidet auf dem Sofa  
 liegen ...  
 Und ich ging bei mir zu Rat  
 ob ich sie weckte.  
 Da betrachtet ich den süßen  
 Frieden,  
 Der auf ihren Augensidern  
 ruhte ...

Propertius:

7. talis visa mihi mollem  
 spirare quietem  
 Cynthia non certis nixa  
 caput manibus,  
 11. hanc ego nondum etiam  
 sensus deperditus omnes,  
 molliter inpresso conor  
 adire toro ...  
 14. Sed sic intentis haerebam  
 fixus ocellis,  
 Argus ut ignotis cornibus  
 Inachidos ...

Jedes ihrer Glieder lag gefällig	17. Non tamen ausus eram dominae turbare quietem...
Aufgelöst vom süßen Götterbalsam,	21. Et modo solvebam nostra de fronte corollas
Freudig saß ich da und die Betrachtung	ponebamque tuis Cynthia temporibus...
Hielte die Begierde sie zu wecken,	24. Nunc furtiva cavis poma dabam manibus.
Mit geheimen Banden fest und fester...	
Leise leg ich ihr zwei Pomeranzen	
Und zwei Rosen auf das Tischchen nieder.	

Eine Zwillingsschwester der Properzischen Muse erkennen wir auch leicht in Goethes „Die schöne Nacht“ („Nun verlaß ich diese Hütte, meiner Liebsten Aufenthalt“ ..); und fast mit derselben Sicherheit läßt sich nachweisen, daß Goethe zu dem Gedicht „Morgenklagen“ von Properz ange-regt worden ist. Der Dichter schildert hier die Nacht, die er, von der Geliebten getrennt, in seiner Erwartung getäuscht, verbringt, und richtet seine Klagen zum Teil an die Tür, die ihn von dem Gegenstande seiner Sehnsucht trennt. Diese selben Umstände findet man bei Properz in zwei Elegien (Buch I, 16 und Buch III, 9) erzählt; besonders kommen aus der 16. Elegie die Verse 17—20, 23—28, 45—46 in Betracht. Es waren übrigens solche an die Tür gerichtete Klagen ein Modethema der alten Erotiker (z. B. Catullus, *carm.* 67; Ovidius, *amores*, I, 6; Tibullus, I, 2; Theokrit, 23; Horaz, *carm.* III, 10; „*παράκλαυσι θυροί*“ nannte man das).

Das bisher Angeführte beglaubigt, daß Properz es unserm Dichter in mehr als einer Beziehung angetan und von 1768 bis 1788 nicht aufgehört hatte sein Liebling zu sein. Daher wird man sich schwerlich der Überzeugung verschließen, daß Goethe eine, wenn auch vielleicht nur halbbewußte Anregung zum „Fischer“ ebenfalls von Properz und zwar durch die 20. Elegie des ersten Buches empfangen hat. In dieser ermahnt nämlich der römische Poet seinen Freund Gallus, er solle seinen schönen Knaben Hylas besser bewachen, sonst könne es ihm bei seinen Spaziergängen im Walde gehen, wie jenem Hylas des Herakles: er könne von verliebten Nymphen entführt werden; und dabei wird dann der Mythos wiedererzählt. Erwähnt seien aus dieser Elegie die Verse:

23. „Weiter jedoch umschweift der Gefährte des rüstigen  
Helden,  
Daß er nach spärlichem Trunk forsche: versteckt war  
der Quell...
39. Bald nach kindlicher Art mit zartem Nagel die Blumen  
Brechend denkt er nicht mehr an den gebotenen Dienst;  
Bückte sich dann nichts ahnend zum regungs-  
losen Gewässer,  
Und er vertändelt die Zeit schauend sein schmei-  
chelndes Bild;  
Endlich läßt er den Arm hinab um Wasser zu schöpfen,  
Rechts auf die Schulter gestützt zieht er den Eimer  
herauf.  
Da, von der Schönheit des Knaben entbrannt, die Na-  
jaden, verlassend  
All ihre Tänze zumal, staunen und eilen herbei,  
Ziehen ihn leise hinab in die sanft sich teilenden Wogen.  
Hylas versank und dumpf rauschte die Flut um den  
Leib.“

Im Original lauten diese Verse:

23. At comes invicti juvenis processerat ultra,  
Raram sepositi quaerere fontis aquam ...
39. Quae modo decerpens tenero pueriliter ungui  
Proposito florem praetulit officio  
Et mode formosis incumbens nescius undis  
Errorem blandis tardat imaginibus.  
Tandem haurire parat demissis flumina palmis  
Innixus dextro plena trahens humero.  
Cujus ut accensae Dryades candore puellae  
Miratae solitos destituere choros,  
Prolapsum leviter facili traxere liquore:  
Tum sonitum raptο corpore fecit Hylas.

Hiermit endlich wird also den beiden oben erwähnten Erfordernissen genügt: wir haben eine kleine Elegiensammlung, mit der Goethe, schon bevor er den „Fischer“ schrieb, trefflich bekannt war, der er mannigfache Anregungen verdankte; und wir besitzen ein Gedicht aus dieser Sammlung, in dem sich die bedeutungsvollsten Züge des im „Fischer“ entrollten sinnlichen Bildes bereits vereinigt vorfinden. Zumal der träumerisch mit den Blicken in den Wasser Spiegel und das eigene, zurückgestrahlte Bild sich vertiefende Jüngling, der uns in Goethes Ballade durch den Mund der Nymphe geschildert wird: — er kommt sonst nur noch bei Propertius vor; ja! bei ihm und in einer anderen, von Goethes Bahnen weit abgelegenen, später zu erwähnenden Schrift. — Propertius muß die „Täuschung durch das schmeichelnde Spiegelbild“, den „error blandis imaginibus“, vom Wasser schöpfen natürlich zeitlich trennen, da das beim Schöpfen bewegte Wasser kein ruhiges Bild zustande kommen läßt. Goethe vollzieht außerdem noch eine örtliche Trennung, indem er die Wasser-

jungfrau den Jüngling daran erinnern läßt, wie schön er sein Gesicht nebst Sonne und Himmel in der glatten Flut wiedergefunden habe.

### III.

Um einen Schritt näher sind wir jetzt, scheint es, dem vorgelegten Ziele, der Deutung des „Fischers“ gekommen, insofern mit ziemlicher Sicherheit die 20. Elegie des Propertius den äußeren Vorgang schildert, der Goethe zu seinem Gedichte angeregt hat. Indessen die Schwierigkeit der variablen Deutung des „Fischers“ ist damit keineswegs gehoben, da doch die beiden Gedichte nicht identisch sind; und zum Zwecke näherer Erörterung dessen, was oben bloß mit einer leichten Andeutung gestreift wurde, haben wir die Frage aufzuwerfen: was denn nun ferner mit diesem äußeren Eindruck, mit dieser Hylasdichtung, geschehen mußte? welche schaffende Tätigkeit der Dichterseele sie in sich aufnahm, verarbeitete? und wo die Elemente herkamen, mit denen sie bereichert wurde, damit endlich der „Fischer“, so wie wir ihn kennen, aus ihr entspringen konnte?

Unverkennbar wird hiermit nach den Verfahrungsweisen, ja nach dem Wesen der schöpferischen Phantasiethätigkeit des Künstlers gefragt; und es müßte daher — wollte man gründlich sein — als Antwort darauf beinahe eine ganze Theorie der Ästhetik entwickelt werden. Da solches offenbar der Ökonomie dieser Abhandlung zuwiderläuft, möge man es uns nachsehen, wenn hier die aufgeworfene Frage bloß in wenigen großen Zügen zu beantworten versucht wird; dann wird sie um so eher wenigstens dem einen Endzweck dienen:

über das Wesen aller solcher vieldeutiger Erzeugnisse der Dyrif, wie der „Fischer“ eines ist, Licht zu verbreiten.

Wenn man also zunächst nicht nach dem forscht, was bisher meist den Gegenstand der Kunsttheorien gebildet hat: nämlich danach, welchen Bedingungen ein Kunstprodukt zu genügen hat, um für schön zu gelten; sondern — subjektiv — nach dem, was in der Seele des Künstlers, und als leiferer Nachhall auch in der des empfangenden Kunstfreundes vorgeht, damit eine künstlerische Leistung zustande komme, und wenn man dabei, um sicheren Boden unter den Füßen zu behalten, sich durchaus von der Selbstbeobachtung leiten läßt, deren Resultate darauf an verschiedenen Kunstwerken ihre Beglaubigung finden, ja durch Graduieren und Variieren des Gegenstandes zum Experiment werden; so macht man vor allem die Entdeckung, daß niemand (auch der größte Poet nicht) in seiner Phantasie ein neues, sonst unerhörtes, dem nüchternen Alltagsmenschen abgehendes Seelenorgan besitzt, sondern daß selbst die gewaltigsten Schöpfungen des Genies nur dem Zusammenspiel der allen gemeinsamen psychischen Regungen: der Gefühle, Strebungen und Vorstellungen — ihre Entstehung verdanken, daß sie sich also nicht der Art, sondern bloß dem Grade nach von den allerhausbackensten geistigen Leistungen unterscheiden.

Der Vorgang ist dabei ganz allgemein folgender:

Als ziemlich gleichmäßig dauernd muß von den drei Mächten (deren oft simultane oder fast simultane Einflüsse in unserer Darstellung zu einer Reihe auseinandergezogen erscheinen), zuerst ein gefühlstarkes Streben genannt werden, das man auch als die im embryonalen Stadium befindliche Absicht des Künstlers (Tendenz oder Stimmung) bezeichnen



darf; falls man sich nämlich in der „Absicht“ oder „Stimmung“ auch schon eine wirkende Kraft gegenwärtig denkt. Dieses Streben der schöpferischen Phantasie, wie wir es, in Ermangelung eines treffenderen Terminus bis auf weiteres nennen wollen, ist durchaus nicht ziellos; jedoch braucht der Künstler, dem es eigen ist, deshalb nicht fähig zu sein, es in Form logischer Reflexion auszusprechen. Jedenfalls gehört das Trachten nach einem solchen logischen (abstrakten) Ausdruck des Strebens nicht zum Wesen künstlerischer Seelentätigkeit. — Das zweite ist, daß dies gefühlsstarke Streben irgendeinen äußeren Eindruck antrifft, den es — wie durch Inspiration — als ein für sich geeignetes Objekt erkennt, erfährt, und durch dessen Bearbeitung, Bereicherung und Gestaltung es danach ringt, sich selbst zum inhaltvollen Ausdruck zu bringen. Ob nun dieser äußere Eindruck ein persönliches Erlebnis des Künstlers ist, oder etwas Gehörtes, Gesehenes, Geträumtes, Gelesenes, oder eine in ihm auftauchende Erinnerung, auf die er seine Aufmerksamkeit heftet, — immer bedeutet er für jenes gefühlsstarke Streben den kostbaren Fund; denn er ist das Material, dessen das fluktuirende Streben bedarf, um sich zu fixieren, um aus dem Zustande der Inkubation zu kommen und Wirklichkeit zu gewinnen. Es ist ein Streben und ein Eindruck, und aus der Vermählung beider entspringt die Einheitlichkeit des Kunstwerks. Daß der von der Seele des Künstlers aufgenommene Eindruck zur Kategorie der — räumlichen oder zeitlichen — Verstellungen gehört, ist selbstverständlich; was aber eigentlich die Konzeption bedeutet: nämlich daß das Streben aus dem von ihm empfundenen Eindruck das Kunstwerk formt und schafft, das wird niemand zu wissen behaupten

dürfen, der nicht entweder in den Begriff des Strebens schon illegalerweise einen Vorstellungsgehalt hineinlegt, oder der noch ein drittes, sogleich zu erwähnendes Element der Phantasieproduktion stillschweigend voraussetzt.

Das Streben (Wollen) bleibt an sich immer nur eine Kraft, vermag immer nur den Eindruck zu erfassen oder als ungeeignet fahren zu lassen; weiter käme es seiner Naturbeschaffenheit nach nie, wenn nicht hierbei noch eine dritte Macht (d. h. ein neues Gebiet von Bestandteilen) eingriffe. Dies dritte, was zum Zustandekommen der Phantasietätigkeit nötig ist, — sind die reproduktiven Elemente, d. h. die Vorstellungen, die in der Seele des Künstlers auftauchen und sich mit jenem Haupteindruck assoziieren, bis jener einheitliche Eindruck sich ausbreitet, — sei's in Worten, in Tönen, sei's in plastischer Darstellung, — zu einer ganzen Reihe von Raum- und Zeitanschauungen. Denn alles überhaupt, was zu jenem äußeren Eindruck, dem Thema des Werkes, hinzutritt, sind reproduktive Elemente: erwachende Erinnerungen an frühere Eindrücke, Erlebtes, Gehörtes, Gesehenes. Alles das ist nicht aus dem Nichts entstanden, es ist nicht (wie manchmal gemeint wird) „frei erfunden“, sondern vom Künstler in seiner Seele vorgefunden; und es ist alles irgend einmal früher von außen her als Eindruck in sie hineingekommen. Was einem Künstler an solchen Elementen aufsteigen, einfallen kann und was nicht, das hängt, wenn man die Frage abstrakt stellt, davon ab, was dieser Künstler früher jemals erfahren, erlebt und gelernt hat: also von seinem gesamten Vorleben. Was aber von dieser Fülle im einzelnen konkreten Falle wirklich in des Künstlers Gedächtnis auftaucht, das hängt natürlich erstens von jenen

beiden anderen Mächten ab: von jenem Streben und dem Haupteindruck. Das Streben ist, wie gesagt, nicht ziellos und kann zu seinen Zielen nicht alles, was an reproduktiven Elementen in der Seele vorhanden ist, brauchen; nur was seiner besonderen Tendenz entspricht, bietet ihm Befriedigung, bestärkt seine Gefühle und findet Verwendung. Aber ebenso gewiß vermag auch jener Haupteindruck nicht alle irgend möglichen Erinnerungsbilder sich zu assimilieren: was zu seiner Ausgestaltung dienlich sein soll, muß nach den wohlbekanntem psychologischen Gesetzen über die Assoziation der Vorstellungen, um hervorgerufen werden zu können, mit diesem Haupteindruck gewisse Bestandteile der Vorstellungen (Empfindungselemente) gemeinsam haben. Erst unter dieser Bedingung kommen die Assoziationen identischer oder sich berührender Elemente zustande. Zweitens spielt aber bei der Schöpfung des Werkes auch die dauernde Beschaffenheit der Seele des Künstlers eine leitende Rolle: nicht nur ob er ein gutes oder schlechtes Gedächtnis hat; ob ein Eindruck ihn angenehm oder unangenehm affiziert; welche Geschmacksrichtung er in sich ausgebildet hat, ist von Wichtigkeit: nein, wir müssen anerkennen, daß außer jenem einen gefühlsstarken Streben, welches das betreffende Kunstwerk gebiert, nebenher gleichzeitig eine Menge anderer Strebungen in ihm leben, die stärkend, hemmend oder modifizierend das Gesamtergebnis der Phantasieschöpfung beeinflussen.

Ist dann die Selbstdarstellung dessen, was in der Seele des Künstlers vorging, so ausgefallen, daß er dazu sagt, „so wie es jetzt ist, sollte es sein“, — so nennt er seine Leistung schön; d. h. sein Ziel ist erreicht. Wiederum beim rezeptiven Verhalten zum Kunstwerk ist für's Gewöhnliche der Ablauf

naturgemäß der umgekehrte: zuerst erfährt jeder Leser das, was im Dichter die reproduktiven Elemente waren; darauf am Schluß der Lesung besinnt er sich meist auf das sinnliche Gesamtbild; und zuletzt forscht (nicht jeder, aber doch mancher Leser) nach der Tendenz, also dem ursprünglichen Streben, dem das Werk seine Entstehung verdankt. Es sind ja jene reproduktiven Elemente, um es gerade heraus zu sagen, das einzige, was an der Kunstleistung direkt und unmittelbar sichtbar ist (als Worte, Sätze, Rhythmen) und sie bleiben daher für das oberflächlich urteilende Publikum auch meist die Hauptsache. Wenn mithin an einzelnen Dichtungen das, was die eigentliche Seele des Werkes sein sollte: das gefühlstarke Streben, nichtig, ja sogar verwerflich und ekelhaft erscheinen muß, dabei aber das Ganze in wunderhübschen, melodisch klingenden Versen vorgetragen und mit den Juwelen des Witzes geschmückt, also mit vorzüglichen reproduktiven Elementen ausgestattet ist, so findet die Mehrzahl der Leser es entzückend. Man denke z. B. an H. Heines Gedicht über „Krapülinski und Waschlapski“, wo das schöpferisch sich betätigende Streben einzig in der widerlichen Tendenz besteht: besiegte Freiheitskämpfer zu höhnen. Das kommt daher, weil bei der seichten Beschaffenheit der Durchschnittsleser das innere Organ für die Unterscheidung des Echten vom Falschen abgestumpft ist und die wenigsten ihren Geschmack rein erhalten haben.

Der Vorgang des Kunstschaffens läßt sich noch näher etwa so erläutern: Damit das gefühlskräftige Streben und der äußere, sinnliche Eindruck sich glücklich zusammenfinden und vermählen, ist es immer nötig, daß in beiden etwas Gemeinsames sei: ein Etwas, das dem einen und dem anderen angehört und daher die Fähigkeit der Assimilation (des Zu-

sammensießens oder Sichbeckens) besitzt. Dies Element, das sie zusammenführt, läßt sich an dem äußeren Eindruck als allgemeiner Zug, als Wechselbeziehung der Teile oder auch als charakteristisches, wesentliches Merkmal des Ganzen kennzeichnen. In dem gefühlstarken Streben des Künstlers liegt dieser charakteristische Zug als eine Richtung des Willens drin, aber meist noch formlos, unausgesprochen; und im äußeren Eindruck wird er dann als implizite vorhanden entdeckt. Er steckt drin, wie für den Logiker der allgemeine Begriff in seinen konkreten Einzelbeispielen. Bei der Kopulierung des Strebens mit dem Eindruck trifft also Gleiches auf Gleiches: was bisher im Künstler als ein nur dunkel bewußtes Wollen lebte, gewinnt Form, indem es sich als eine Reihe oder Gruppe von Anschauungen äußerlich entfaltet. Wer nun noch wissen möchte, wie der Künstler es anstellt, daß es ihm glückt, seinem wortlosen Innenleben eine solche objektiv wirkliche Gestalt zu verschaffen, dem kann man nur sagen, es komme eben alles darauf an, daß das gefühlskräftige Streben und der äußere Eindruck sich als zusammengehörig, d. h. als jenes gemeinsame Element, jenen herrschenden Charakterzug enthaltend, erkennen; daß sie sich also zu finden wissen. Dann ergibt sich das übrige, wie oben erörtert worden. Und wer dann noch die Neugier besitzt, erfahren zu wollen: wie diese Elemente solches in der Künstlerseele zustande bringen, dem kann man bloß noch den Rat erteilen, als Genie geboren zu werden. Eine Sache, die eigentlich nicht ihn, sondern seine Eltern angeht.

Wir beginnen nun, nachdem wir den Leser flüchtig mit den drei bei der Phantasiethätigkeit zusammenwirkenden Elementen bekannt gemacht haben, die Betrachtung wieder von

vorn und lassen die Vorgänge nochmals Revue passieren; denn es drängt sich so manche Frage auf, die bisher unbeantwortet geblieben ist; vor allem die Frage nach dem zeitlichen Ablauf des ganzen Prozesses. Da zeigt zunächst die Selbstbeobachtung (so wie manche Aussagen und Aufzeichnungen von Künstlern), daß jenes gefühlsstarke Streben nicht den Charakter des Willensentschlusses trägt, wie ihn das praktische Leben erfordert. Dies Streben ruht neben vielen anderen Tendenzen oder Stimmungen oft lange in der Seele des Künstlers; dazwischen wird es deutlicher bewußt; dann wird es wieder durch andere Strebungen oder durch die Bedürfnisse und Plagen des praktischen Lebens zurückgedrängt und taucht dann abermals auf. Denn dies Streben unterscheidet sich von sonstigen Willensimpulsen dadurch, daß es nicht ein Ziel außerhalb seiner selbst erreichen, sondern nur sich selbst darstellen will. Alles, was ihm mit der Zeit von außen zufließt: der entscheidende Sinnes-  
eindruck und die reproduktiven Elemente, — sie dienen dem Streben nur dazu, damit es in der Seele des Künstlers sich selbst verwirkliche (sich auf sich selbst besinne, würde Plato sagen). Der Künstler will den geahnten Inhalt dieses Strebens sich in einer Weise zum Bewußtsein bringen, die eine Gefühle befriedigt, d. h. schön ist. Und falls er ein wahrer Künstler ist, gewinnt natürlich das Kunstwerk auch eine solche Gestalt, daß es nachträglich anderen Personen Genuß gewährt. Welche Fülle solcher Strebungen (ungeborener Gedichte) lebt nicht nebeneinander und durcheinander im Kopfe eines großen Poeten! Indessen hat keine einzige Eile; keine drängt in stürmischem Tempo dazu, als Kunstwerk das Licht der Welt zu erblicken. Denn Kunst-

werke zu schaffen ist keine moralische Pflicht. Das schwellende Sehnen wird erst dann zu einer innerlich stark bewegenden Potenz, wann es auf einen Eindruck, ein Bild, einen Vorgang gestoßen ist und ihn als zu seiner Selbstrealisierung im Werke geeignet erfaßt hat. Nun erwärmt eines das andere: Subjekt und Objekt, wechselweise. Auch jetzt noch mag vielleicht die sonstige Lebensstätigkeit des Künstlers ihren gleichmäßigen Gang fortsetzen; denn sein Werk hat noch immer keine Eile; nur gelegentlich taucht vor seinem geistigen Auge jener Eindruck, belebt durch jenes Streben, gleichsam mahnend wieder auf. Der Gemütszustand, den wir hier meinen, ist verwandt jenem „Einfühlen“, von dem einige neuere Ästhetiker (Foh. Volkelt und Th. Lipps) reden; ein Gemütszustand, von dem es bei Chamisso heißt:

„Mir schläft das Lied in tiefer Brust  
Und träumt, sich selber unbewußt,  
Und kann sich nicht gestalten.“

Es findet fortan ein Zustand der Spannung in der Seele statt; ähnlich der Spannung einer regungslosen Wasserfläche, während die Temperatur unter Null sinkt: Dort, wo jener das Künstlergemüt anregende Eindruck Platz findet (wo das eingetauchte Stäbchen den Wasserspiegel berührt), schließen sich dazu passende Vorstellungen und Gedanken an; ein Bild, eine Anschauung reiht sich an die andere (eine Eisnadel nach der anderen schießt zusammen und bildet um das eingetauchte Stäbchen einen Stern, schließlich ein Gewebe von Nadeln). — Das rechte gefühlstarke Streben haben, bedeutet somit für den Schriftsteller so viel als „etwas zu sagen haben“ (für den Künstler überhaupt: „etwas mitzuteilen haben“). Das Thema, der „äußere Eindruck“ findet sich

dann meist früher oder später dazu. Und ist so die eigentliche Konzeption erfolgt, so erwächst bald dem Dichter, nach Maßgabe vorhandenen geistigen Besitztums, auch die Kraft, welche schließlich die reproduktiven Elemente suggeriert, d. h. die ihm dasjenige „einfallen“ läßt, was zur Ausführung des Themas im einzelnen nötig ist. Diese Elemente, weit entfernt eine bloße Würze des Kunstwerkes zu sein, verhelfen erst dem „Homunculus zum Entstehen“.

Welche Kraft ist es also, die alle jene Anschauungen hervorruft, sich die passenden assimiliert, sie gruppiert und dem Ganzen die Einheit wahr? Nur jenes zuerst genannte gefühlsstarke Streben. Es überwacht und leitet, — obzwar selbst ursprünglich ohne anschaulichen Inhalt, — von Anfang bis zu Ende das ganze Werk. Denn alles andere: der Haupteindruck und die reproduzierten Vorstellungen, sind irgend einmal von außen her in die Seele geraten; sie müssen von irgend woher kommen und sich zur Seele des Künstlers aufgemacht haben, um ihm „einfallen“ zu können; daher sind sie nicht sein wahrhaftes und echtes Eigentum. Sonach kann auch niemand mit Sicherheit versprechen, daß ihm, um ein Kunstwerk, etwa ein Gedicht oder eine Novelle zustande zu bringen, das geeignete Thema in den Kopf kommen werde, und — sollte er es etwa doch haben — daß ihm dann auch die zum Ausbau unerläßlichen reproduktiven Elemente (Vorstellungen, Gedanken), so wie er wünscht, zufließen werden. Das hängt sozusagen von der glücklichen Stunde ab. Sie kommen wann sie wollen, nicht wann er will; woher man sie auch ein Geschenk der Musen nennt. Folglich erscheint im allgemeinen derjenige als ein anmaßender Windbeutel, der die Schriftstellerei oder gar das Dichten für seinen Lebens-



beruf erklärt; denn wie bald ist bei manchem der Vorrat ausgepumpt, der, statt im vorsichtigen praeteritum, von sich als Schriftsteller im praesens indicativi spricht!

Was jedoch der Mensch wohl versprechen darf, ist erstens das Streben (der gute Wille), sein Inneres darzustellen. Denn unser Streben (Wollen) das sind wir selbst, das ist unser eigenes Wesen; darüber haben wir so sicher volle Macht, als jeder die Macht hat, sich selbst zu geben. Zweitens sind wir befugt zu versprechen, daß wir an den Werken unserer Phantasie (an den Kunstleistungen) genaueste Selbstkritik üben werden; insofern damit nichts anderes gesagt ist, als daß wir die Leistungen unserer Phantasie uns selbst wieder zum Bewußtsein bringen und dasjenige daran verwerfen und ausscheiden, was uns nicht gefällt, d. h. was diesem selbst unserem Streben nicht entspricht, was wir also nicht gewollt haben. Da indessen mancher auf Grund bisheriger Erfahrungen mit einiger Wahrscheinlichkeit auf den Reichtum seines kaskalischen Quells rechnen darf und nicht zu befürchten braucht, sein bisher erfindungsreicher Kopf werde mit einem Male steril werden, so wird man es einem solchen nicht gerade verdenken, falls er nicht nur sagt: „Ich habe einmal etwas gedichtet“, sondern riskiert hinzufügen: „Ich bin jetzt eben noch Dichter“ (ebenso wie ein anderer sagt „ich bin Seiltänzer“ oder „ich bin Tierbändiger“, obgleich der nächste Schritt auf dem Seile oder in den Käfig der Sache vielleicht ein Ende macht). Denn mit Recht stellt an die Dichter der Meister unter ihnen die Forderung:

„Gebt ihr euch einmal für Poeten, so kommandiert die Poesie!“

Es ist also bei überwiegender Bedeutung des Strebens völlig aussichtslos, wenn man die Vorgänge des Phantasie-

schaffens aus den Eigentümlichkeiten der Eindrücke und Vorstellungen (als seien das selbständige lebende Wesen!) zu erklären sucht und sich bemüht, für die Mechanik der Phantasieleistungen gewissermaßen Naturgesetze zu finden. Das Subjekt selbst ist dabei mit seinem Streben tätig, und die besondere Beschaffenheit seines gefühlskräftigen Strebens ist die Macht, die magnetisch die passenden Vorstellungen aus dem Dunkel des Unbewußten anzieht und vor der Seele auftauchen läßt. Die Verbindungen erfolgen apperzeptiv, indem ein gewolltes Ziel, ein Leitstern alles regelt; und den Künstler begleitet dabei das Gefühl, daß er selbst tätig ist, daß er handelt; nicht aber wie bei der bloß assoziativen Verbindungen das Gefühl, daß in ihm etwas geschieht, dem er sich hingibt, oder daß die Vorstellungen sich in seinem Innern von selbst aneinanderreihen und er nur passiv zuschaut.

Obgleich jenes begleitende und vorausgehende gefühlskräftige Streben an sich selbst dem Subjekt (dem Künstler) nicht zum gegenständlichen (vorstellungsmäßigen) Bewußtsein kommt, — denn sonst wäre es nicht nur Streben allein, — so läßt sich doch über den Vorgang bei der Phantasieschöpfung insofern auch synthetisch Rechenschaft geben, als jenes Streben eben den äußeren Eindruck (das Thema) apperzeptiv ergreift (im gegebenen Falle erinnere man sich des von Properz erzählten Hylasmythus), in den Blickpunkt des Geistes rückt, und insofern alles, was durch Hinzutreten und Ordnen der in der Seele erwachenden reproduktiven Elemente aus dem Thema gemacht wird, das eigene Werk dieses Strebens ist. Sein eigenes Streben, d. h. sein eigenes Wesen, kurz: sich selbst ergießt der Künstler in den von ihm erfaßten Gegen-

stand. Er versetzt sich selbst in dasjenige, was er eben schafft, mit seinem Streben; weil eben diese Selbstdarstellung auch das Endziel der künstlerischen Tätigkeit ist, nicht aber, wie das Streben zu praktischen Zwecken, ein Mittel zu etwas Andersartigem. Sobald dann von dem Wesen des schaffenden Subjektes etwas (nach außen projiziert) in dem Werke weilt (es sei auch erst der kleinste Anfang: einige Verse, einige Konturen des Bildes): erblickt der Künstler sich gegenüber gewissermaßen etwas ihm selbst Angehöriges, einen Teil seines „Ich“. Er findet in dem, was er schafft, mit größerer Gewißheit sein eigenes Wesen wieder, als in seinen leiblichen Kindern. Daher die Verliebtheit der Künstler in ihre Werke! In jedem steckt ein Atom vom Pygmalion. Denn das dem Werke eingeflüßte warme Leben strahlt aus ihm auf den Künstler zurück und erwärmt ihn wieder. Durch die Illusion, mit einem Teile seines „Ich“ außerhalb seiner selbst, nämlich im Werke, zu weilen, wird, nachdem die Apperzeption dem Gegenstande das erste Leben eingeflüßt hatte, das Gefühl im Künstler noch verstärkt. Dieser Vorgang: die Glut der Begeisterung, die steigende Wechselwirkung zwischen dem gefühlstarken Streben und seinen Ausdrucksmitteln läßt sich mit der Tatsache vergleichen, daß auf dem Gebiete aller Sinnesorgane durch Wiederholung des physischen Reizes die Reizbarkeit des Organs zunimmt. — So bilden an jedem Kunstwerk — aber als Beispiel sei vornehmlich an den „Fischer“ erinnert, — alle darin enthaltenen Vorstellungen und anschaulich ausgedrückten Gedanken ein nach der Tendenz jenes künstlerischen Strebens ausgebreitetes Bild; eine Analyse dessen, was virtuell in der ersten Konzeption des Werkes steckte und was in der ersten Gesamtvorstellung noch ungefondert lag,

d. h. ein Bild, in dem alle Teile in ähnlichen festen Beziehungen zueinander stehen, wie die Teile des intuitiven Gedankens, sobald er zum logisch geordneten Satze, zur diskursiven Rede entwickelt wird. Hier wie dort findet gleichzeitig Analyse und Synthese, d. h. Beziehung der Teile aufeinander, statt.

Alles hier Beschriebene gilt so gut von den gewaltigsten Phantasieleistungen, die wir gleich göttlichen Offenbarungen anstaunen, wie von den bescheidensten Regungen, z. B. von dem Falle, wo uns der eigene warme Gefühlsanteil die Mittel finden läßt, um eine Anekdote, wie wir wiedererzählen, abzurunden, auszuschnürceln und anschaulich vorzutragen, oder wo wir mit dem Bleistift einen Gegenstand der Natur in solcher Weise hinzeichnen, wie es uns am besten gefällt, wo wir ihn also durch unser eigenes Streben und Fühlen vergeistigt nachschaffen. Alle hier an der Künstlerseele selbst beobachteten Vorgänge wiederholen sich natürlich auch in der das Kunstwerk genießenden Seele nur als ein leiserer Nachhall und ohne ein so lebhaftes Bewußtsein eigener Tätigkeit. Ganz ebenso ist auf dem Gebiete des logischen Denkens das Erfassen eines neuen Begriffs, d. h. das richtige Verstehen der von anderen Denkern geschaffenen Abstraktion auch für uns jedesmal eine geistige Leistung, eine Tat, aber eine unvergleichlich leichtere, mühelosere, als für die Urheber; und auf diesem Umstande beruht aller wahre Kulturfortschritt der Menschheit. — Außerdem läßt sich der Zustand des im Schaffen begriffenen Künstlers mit dem des Gelehrten vergleichen, der eine ihn lebhaft interessierende wissenschaftliche Hypothese aufgestellt hat. In der Richtung dieser Hypothese liegt von nun an sein Streben gewissermaßen auf der

Lauer, um auch an zufällig, in anderem Anlaß, auftauchenden Vorstellungen, Argumenten, Vorgängen dasjenige aufzufangen, festzuhalten und zur Stütze seiner Hypothese in das begonnene Werk zu verarbeiten, was dazu paßt. Die beginnende Phantasieschöpfung so gut wie die Hypothese im Kopfe des Denkers führt so eine Art von selbständigem Dasein und besitzt wie ein tierischer oder pflanzlicher Organismus eine gewissermaßen auffaugende Kraft, mit der sie sich von außen her die ihr nötigen Bestandteile assimiliert.

Insofern aber die Phantasieleistung ein Hinaustreten des eigenen Menschenwesens aus sich selbst, eine Erweiterung des fühlenden, wirkenden „Ich“ über sich selbst und seine materielle Sphäre bedeutet, und insofern diese Ausstrahlung, für die sich keine Grenzen nennen lassen, diese Erweiterung des einen Wesens es mit anderen Wesen in die Beziehung des Mitgenießens setzt und seine Leistung von anderen nacherlebt wird, — ist die ästhetische Wirksamkeit des Menschen auch mit seiner ethischen nahe verwandt. Denn sittlich (d. h. gut) handeln kann der Mensch auch lediglich dadurch, daß sein Gefühl sich über die Sphäre seiner empirischen Persönlichkeit erweitert. Ich kann es dadurch, daß die direkt nur von anderen Wesen erlebten Gefühle mir, der ich bloß von ihnen weiß, — zu eigenen Gefühlen werden; wodurch ich dann mein fühlendes „Ich“ in den anderen außerhalb meiner wiedererkenne. Und daß es so ist, beweisen dann meine Taten, indem sie zeigen, wie außerhalb meiner Person zu erweckende Gefühle anderer Wesen zu Motiven meines Handelns geworden sind. Die gemeinsame Tendenz, die zu künstlerischem Schaffen und zu sittlichen Taten treibt, ist mithin die Erweiterung oder das Ausströmen des eigenen Wesens in das All. Das räumlich umgrenzte

Individuum macht den Versuch, sich selbst als solches aufzugeben, indem es sein Wirken in Harmonie setzt mit dem, was der wahre Kern und das allein Wertvolle an allem anderen außer ihm ist; ja, indem sein Wirken zu etwas wird, was für alle anderen gilt und für alle anderen da ist. In diesem Zusammenhang des Gefühls, das im Schönen (Ästhetik) und Guten (Moral) die Wesen verbindet, besteht die Einheit des Weltalls. Ein Pulsschlag setzt sich ins Grenzenlose fort.

Zum dritten Male machen wir uns auf, um im Vertrauen auf die Nachsicht und Geduld des Lesers den Prozeß der Phantasieschöpfung noch von einem anderen Gesichtspunkte aus mit den Blicken zu überfliegen, und erinnern daran, daß die drei Gebiete: das Streben, der äußere Eindruck und die reproduktiven Elemente beim Zustandekommen des Kunstwerkes quantitativ in außerordentlich verschiedenen Verhältnissen beteiligt sein können. Es gefällt z. B. jemandem eine Erzählung, die er hört oder liest, so daß er sie der poetischen Bearbeitung für wert hält; d. h. sein Streben apperzipiert sie als einen erwünschten Eindruck; und er schreibt dieselbe Erzählung mit Auslassung und Hinzufügung einiger Worte und Sätze nieder. Dann ist an dieser Leistung der äußere Eindruck fast alles gewesen; nur das Metrum, der Reim und die Wahl einiger Wendungen und Worte sind das, was der Künstler aus seinen eigenen Mitteln, aus dem Schatz seiner Seele, an reproduktiven Elementen hinzugefügt hat. Solcher poetischer Erzählungen kennt jeder von uns sehr viele (z. B. Rückerts „Evangelienharmonie“, Chamisso's „Der rechte Barbier“, „Hans im Glück“ usw.). Umgekehrt kann es jedoch auch geschehen, daß der vom Streben konzipierte äußere Eindruck aus einigen wenigen dürftigen, ja fast gleich-

gültigen Zügen besteht und daß die Tendenz des spezifischen Strebens an ihm auch nur eben gerade merklich hervortritt, daß dabei indessen die reproduktiven Elemente außerordentlich reich, vielgestaltig und gewaltig wuchernd hervortreten, so daß man aus dem Hundertsten ins Tausendste kommt und darüber die Einheit des Ganzen verloren zu gehen droht. Beispiele für dieses Verhältnis bieten Jean Paul's Werke.

Bei umfangreichen Werken der Phantasie, z. B. Epen, Dramen, gliedern sich natürlich die Anschauungen und Vorstellungen des Künstlers gruppenweise, und eine Gesamtvorstellung beherrscht nur das Ganze. Innerhalb seiner besitzt jede Gruppe eine relative Selbständigkeit, macht ein apartes gefühlsstarkes Streben und die Konzeption eines besonderen Eindrucks erforderlich, so daß, was im Verhältnis zum Ganzen bloß reproduktives Element ist, für sich genommen, eine aparte, kleine Phantasieleistung darstellt. So sollte es wenigstens sein; woher auch Goethe (in den „Sprüchen in Prosa“) sagt: „Bei jedem Kunstwerk, groß oder klein, bis ins Kleinste kommt alles auf Konzeption an.“ Man wird z. B. dem ersten Teile des „Faust“ die Einheit der Konzeption nicht absprechen; dennoch bildet innerhalb seiner der „Prolog im Himmel“ auch schon für sich eine gewisse künstlerische Einheit. Der äußere Eindruck, der Goethe zum „Prolog“ angeregt hat, ist, wie bereits hervorgehoben, das erste Kapitel des Buches *Job*; die Engelsgefänge jedoch, mit denen der Prolog beginnt, machen, obgleich sie durchaus der einheitlichen Tendenz des Ganzen dienstbar bleiben, wiederum für sich eine kleinere Einheit aus; und der äußere Eindruck, dem wir sie verdanken, ist im Alten Testament 1. Könige, Kap. 19, 10 zu finden. Das erforderte also eine subordinierte Konzeption

dritter Ordnung. Der äußere Eindruck, der den Impuls zu Goethes Gedicht „Lilis Park“ abgegeben hat, ist leicht erkennbar in der von Odysseus erlebten Begegnung mit der Zauberin Circe; aber wie viele andere, einzelne Eindrücke haben sonst noch an dem Aufbau der Teile dieses Gedichtes mitgewirkt!

#### IV.

Vieles übergehend, was noch zu sagen übrig bliebe, um diese Lineamente einer Psychologie der Phantasiethätigkeit auf alle Werke der musischen und bildenden Künste gleichmäßig anwendbar zu machen, — richten wir die Blicke allein auf das, was uns den Schlüssel zum Rätsel in Goethes „Fischer“ zu geben vermag: nämlich auf die eigentümliche Beschaffenheit jenes gefühlstarken Strebens, durch das der Künstler den äußeren Eindruck konzipiert und zum Kunstwerk, — sagen wir hier einschränkend — zum lyrischen Gedicht werden läßt. Welcher Art ist dieses Streben — wird man fragen — bevor es mit dem Eindruck zusammentrifft: bewußt oder unbewußt? Und da es nicht ganz unbewußt sein kann, (weil wir sonst kein Recht hätten, seine Existenz zu behaupten), worin besteht es dann? Wer strebt, muß doch imstande sein zu sagen, wonach er strebt. Dieser Satz klingt selbstverständlich, und nichtsdestoweniger überzeugt uns die beständige Beobachtung der allgewöhnlichsten Lebenslagen davon, daß ein Mensch aus den täglichen, äußeren und inneren Erlebnissen Schlüsse zieht, sich Ansichten bildet, gefühlstarke Überzeugungen in sich trägt und sie in seinen Werken unzweideutig betätigt, und doch dabei noch lange nicht soweit gediehen ist, die kräftig in seinem Innern lebenden Über-



zeugungen auszusprechen. Es kann aber geschehen, daß das, was nur ein dunkel bewußtes Dasein in ihm führte, eines Tages als künstlerische Anschauung oder als logische Reflexion in ihm erwacht. Wenn ich z. B. sage: wer Willkür üben will und die Macht dazu besitzt, läßt sich auch an den schlechtesten Argumenten genügen, um einen Schein des Rechts zu wahren; — und etwa noch hinzufüge: aber bisweilen verachtet er sogar diesen Schein; — so habe ich in jedem dieser zwei Sätze je eine Lebenswahrheit in der Form logischer Reflexion ausgesprochen, die schon unzählige unter der Härte ihrer Herren leidende Sklaven, unzählige die Laune der Vorgesetzten fühlende Untergebene aus ihren Erfahrungen abstrahiert und in lebhaftem Bewußtsein in sich getragen haben, ohne daß sie im geringsten fähig waren, sie so auszusprechen, wie ich es eben tat. Als nun aber einer dieser Sklaven, — er war aus Phrygien gebürtig — leibhaftig oder im Bilde oder in der erinnerten Vorstellung ein Lamm und einen Wolf am selben Bache stehen sah, da hatte das Streben in ihm den willkommenen Eindruck angetroffen. Das Streben war seinem Inhalte nach jene längst empfundene Lebenswahrheit; es äußerte sich jetzt darin, daß er sie künstlerisch gestaltete, indem er — der alte Aesop nämlich — die Fabel vom „Wolf und Lamm“ dichtete: In einer Reihe von Anschauungen und Gedanken war das jetzt auseinandergelegt und zum sicheren Besitz geworden, was früher in Nebenfächern der Seele eine andersartige Existenz geführt hatte.

Die zweite der ausgesprochenen Lebenswahrheiten hat noch früher der alte Hesiod („Werke und Tage“ B. 202 bis 212) zur Fabel vom „Hahnen und der Nachtigall“ aus-

gestaltet; bekannter ist uns aber die deutsche Fabel: „Die Stufenleiter“ mit dem Refrain: „Denn ich bin groß und du bist klein!“ — Jenes gefühlsstarke Streben kann also drei Stadien durchlaufen. Es kann als Ertrag der Erfahrungen und des Denkens vorhanden sein, auch das praktische Verhalten bestimmen und doch weder intuitiv noch diskursiv für seinen Inhaber aussprechbar werden. Zweitens kann es als Werk der Phantasie in anschaulicher Weise dargestellt werden und drittens als logische Reflexion auftreten und somit eine Leistung des Verstandes bedeuten. Selbstverständlich läßt sich die logische Gedankenentwicklung nie ohne Hilfe irgendwelcher bereits im Sprachschatz niedergelegter und stets disponibler Bilder aussprechen, ebenso wie andererseits jede anschauliche Darlegung, obzwar aus Phantasieleistungen also (wenigstens minimalen) Kunstwerken bestehend, sich nicht ohne Gedankengehalt vollziehen läßt. Wichtig ist es jedoch hier auf eines aufmerksam zu machen; auf die zwiefache Lage, in der sich der Schriftsteller befindet, wann er durch eine das ästhetische Bedürfnis befriedigende Phantasieschöpfung ein gefühlskräftiges Streben ausspricht. Entweder wählt er nämlich diesen Weg, weil er ihn der Reflexion (dem direkten Gedankenausdruck) vorzieht; oder er tut es, weil jenes Streben in ihm noch nicht die Reife der Abstraktion erlangt hat, weil er also noch gar nicht fähig gewesen wäre, das als Gedanken zu bieten, was er als Metapher oder als eine Reihe von Bildern bot. Ein Beispiel des ersten Falles bezeugt uns der große Fabeldichter und freigelassene Sklave Phaedrus, indem er die Motive der Fabeldichtung auseinandersetzt, wie folgt (liber III, 33 sq.):

Nunc, fabularum cur sit inventum genus,  
Brevi docebo. Servitus obnoxia,  
Quia quae volebat non audebat dicere,  
Adfectus proprios in fabellas transtulit  
Calumniam fictis elusit jocis.

(Jetzt sei, weshalb die Fabel man erfand,  
Noch kurz berichtet. Der bedrängte Sklave,  
Der, was er wollte, nicht zu sagen wagte,  
Barg seines Herzens Meinung in die Fabel,  
Wich der Verfolgung aus in droll'ger Maske.)

Dagegen der zweite Fall wird wohl bei aller Dichtung der ursprünglichere gewesen sein, sogar bei der didaktischen; woher denn auch in der Entwicklung jedes Kulturvolkes die Reife zu künstlerischen Leistungen der Reife zur Kunstkritik vorausgeht. Als 1748 Klopstocks „Messias“ erschien, gab es in Deutschland noch keine Kunstbeurteilung, die sich zu seiner Höhe zu erheben vermocht hätte. Man bewundert lange bevor man versteht.

Wie nahe sind wir doch schon mit dieser allgemeinen Überlegung an unser eigentliches Thema herangekommen! Wir stehen dicht davor, indem wir fragen: Wollte Goethe das, was er mit seinem „Fischer“ meinte, und was so schwer zu finden scheint, nicht anders als in einer phantastischen Bearbeitung des Hylasmythus aussprechen oder konnte er es nicht anders aussprechen? — Man sollte denken, daß demjenigen, der nicht nur ein Fürst im Reiche der Kunst, sondern überhaupt in jeder Gattung des Gedankenausdrucks ein Meister war, die abgeklärte Reflexion nicht den Dienst versage habe, um, was ihn so lebhaft bewegte, auch als verstandesmäßige Erörterung in unverblühten Worten zu sagen.

Es hat z. B. das gefühlstarke Streben von besonderem Charakter, das Goethe dazu trieb, den „Zauberlehrling“ zu dichten, geraume Zeit in ihm gelebt und ist hier und da in brieflichen und anderen prosaischen Äußerungen niedergelegt worden, bis er endlich des griechischen Satirikers Lucian von Samosata Dialog „Der Lügenfreund“ (Kapitel 35—36) las; dort erst fand er den äußeren Eindruck, die ihm zusagende Fabel, in der er sein Streben künstlerisch geformt aussprechen möchte; und ohne große Änderung in den Worten, aber durch Vertiefung des Sinnes und Bereicherung der Bildlichkeit schuf er daraus seinen „Zauberlehrling“. Der deutsche Dichter hat die Geschichte fast unangetastet gelassen; nur das Gesicht hat er ihr, sozusagen, anders wohin gekehrt. Was Goethes „Schatzgräber“ betrifft, so wird schon deshalb niemand zweifeln, daß der Poet das dazu anregende sittliche Streben auch unabhängig vom Bilde auszusprechen vermochte, weil er es ja am Schluß wirklich getan hat in den Worten:

„Tages Arbeit, abends Gäste! Saure Wochen, frohe Feste!  
Sei dein künftig Zauberwort.“

Ungefähr dasselbe gefühlstarke Streben hätte jedoch durch zufälligen Kontakt mit einem andersartigen äußeren Impuls auch zu einer anderen Schöpfung führen können, etwa zur Fabel von der „Fleißigen Ameise und der leichtsinnigen Grille“.

So gewiß nun bei diesen beiden und vielen anderen Dichtungen Goethe sehr wohl, ja am besten von allen Sterblichen imstande gewesen sein muß, eindeutig klar zu sagen, was er eigentlich damit meinte, — so kehrt doch die Frage

wieder, ob das auch für den „Fischer“, für die sog. echte Gefühlslirik gilt? Zeigen schon die hier erwähnten Dichtungen von mehr lehrhaftem Charakter, daß die Darstellung des sittlichen Strebens in packender Bildlichkeit immer bedeutend mehr bietet als ihr abstrakt und nüchtern ausgesprochener Sinn, so scheinen andere, wie der „Fischer“, „An den Mond“ usw., um dieses besonderen Charakters ihrer Bildlichkeit willen überhaupt einem anderen Genus der Lyrik anzugehören. Die Leistung der künstlerischen Phantasie und die diskursive Entfaltung des Gedankens sind beides Wege zur Erkenntnis: beide in der Gesamtsumme des geistigen Lebens einander ergänzend, und freilich nicht wie Höheres von Niedrerem nach einer Wertskala voneinander verschieden. Aber weshalb sollte nicht die Poesie mit ihren Mitteln auf dem ihr eigenen Gebiete Höhenregionen erfliegen, auf die keine Logik ihr nachzuhinken vermag? Zu weit geht man allerdings mit der verbreiteten Ansicht, es müsse der Dichter, von dem sich schwer sagen läßt, was er mit seinen, doch so schönen, Versen meint, besondert „tief“ sein, und diesem Umstande sei es zuzuschreiben, daß Goethe nicht so populär werde wie Schiller. Getragen von diesem Vorurteil entschließt sich dann mancher sog. Dichter, da er in seine Verse keinen Sinn zu legen vermag, auch ein Goethe, d. h. ein Rätsel zu bleiben. Denn versteht man ihn nicht, so urteilt man vielleicht, er sei „tief“ und folglich mehr wert als der leichtverständliche Schiller. Diese Gepflogenheit hatte Schopenhauer durchschaut und bemerkte darüber (in seinem „Parerga und Paralipomena“): „Bei manchem, was ein Schriftsteller sagt, denkt er sich gar nichts; aber er hofft, der Leser werde sich etwas dabei denken.“ — Überblicken wir indessen die mannigfachen Ideen, zu deren

Fortspinnen der „Fischer“ Anlaß bietet, so scheint es, als brauchte der Unterschied zwischen Goethes leicht=deutbaren Gedichten (z. B. „Der Zauberlehrling“, „Der Gott und die Bajadere“, „Der Sänger“, „Der Schatzgräber“) und den schwer=deutbaren durchaus nicht darin zu liegen, daß bei letzteren der Dichter es dem Leser absichtlich schwieriger gemacht hat, die Auslegung zu finden, oder daß er in geheimnisvoller Weise darin unergründlich tiefe Gedanken verborgen habe.

Wäre es nicht auch denkbar, fragen wir darum, daß jener wichtigste Faktor, das leitende gefühlsstarke Streben, selbst nachdem es sich im „Fischer“ verkörpert hat, sich gar nicht eindeutig als bestimmter Inhalt nennen ließe, daß es vielmehr eine unbestimmte Menge von Gedankenkomplexen anregte, auftauchen ließe, in ihrem psychischen Verlaufe unterstützte, aber keinen, mit Ausschluß aller anderen, forderte?

Der „Fischer“ ist ja seiner Fabel nach, wie wir gesehen haben, ein echter alter Volksmythus; und Goethe hat alles dem Mythus Eigentümliche pietätvoll seiner Ballade einverleibt. Sollte also nicht auch einiges von dem, was von der wesentlichen Bedeutung des Mythus im allgemeinen gilt, sich zur richtigen Auffassung von Goethes Gedicht verwerten lassen? In statu nascendi freilich können wir jetzt die Mythen nicht beobachten, da sie alle, so wie wir sie kennen lernen, bereits eine mehr oder weniger starke poetische Bearbeitung durchgemacht haben. Aber was aus ihnen geworden ist: der religiös=philosophische Sinn, den man schon in den ältesten aller Literaturdenkmäler (bei Ägyptern, Assyriern, Indern, in den Werken des Homer und Hesiod) unverkennbar in die

Mythen hineingelegt hat, um deswillen das meiste, was Mythos heißt, überhaupt entstanden sein muß, sollte doch endlich über die psychologischen Motive bei der Mythenbildung, oder (was dasselbe ist) über ihre ursprüngliche Bedeutung, nur noch eine Auffassung statthast erscheinen lassen.

Jeder Mythos widerspricht in flagranter Weise, was die mitgetheilten Tatsachen und Vorgänge betrifft, der empirischen Wirklichkeit: ihr, die jeder Mensch von Kindesbeinen um sich hat und deren Gesetzmäßigkeit im Ablauf der Dinge sich mehr oder weniger bewußt jedem einprägt und das ausmacht, was man das Mögliche zum Unterschiede vom Unmöglichen nennt. In der ganzen empirischen Wirklichkeit mit allen ihren Erscheinungen liegt nun kein Anlaß, der den Menscheng Geist triebe, über sie hinauszugehen und einer zweiten, ihr widersprechenden, andersartigen Wirklichkeit dieselbe Realität und Dignität zuzusprechen. Wenn also ein Mythos entsteht, d. h. wenn ein Mensch eine der empirischen Wirklichkeit zuwiderlaufende derartige Tatsache erzählt, daß sie bei den Personen seiner Umgebung und weithin im Volke lebhaften Anklang findet, des Volkes eigene Ansichten mithin besser, als andere es konnten, wiedergibt; und wenn er es mit dem Erfolge tut, daß sie vom Volke weitererzählt und als sein dauerndes geistiges Eigentum aufbewahrt wird, — so ist die Erklärung, die W. Wundt hierfür gibt: der Mythos werde bei seiner Entstehung ganz einfach für reale Wirklichkeit gehalten, — zwar zurzeit die neueste, aber, fürcht' ich, nicht die korrekteste Deutung des Vorganges, so sehr sie sich auch durch solide Nüchternheit als gewissermaßen positivwissenschaftlich empfiehlt. Diese Ablehnung bedarf einer Begründung, da es uns fast gegen uns selbst mißtrauisch machen

muß, wenn wir hier dem verdienstvollsten Philosophen der Gegenwart nicht glauben beistimmen zu dürfen. — Allein, wer das offenbar Widersinnige und Unmögliche einfach nur deshalb vorträgt, weil er es für reale Wirklichkeit hält, also auch von anderen für nichts anderes gehalten wissen will, der dürfte nur in einer Gesellschaft von Schwachkönnigen auf Beifall rechnen. Und bedenkt man, daß schon in den frühesten Zeiten und auf den primitivsten Kulturstufen, über die wir irgend Kenntnis haben, man die Mythen gedeutet hat, daß man sie als Gefäße wertvoller religiös-philosophischer, kosmologischer oder sittlicher Wahrheiten angesehen und solche auch tatsächlich aus ihnen abgeleitet hat, — so mutet uns jene Erklärung des Ursprungs und der Natur des Mythos an wie die Annahme einer generatio aequivoca alles Sinnvollen aus dem Sinnlosen.

Was den Menschen trieb, Mythen zu dichten, war nicht der Wunsch und die Meinung, über die reale Wirklichkeit etwas mitzuteilen, sondern von einem höheren Weltlauf, den ihm sein religiöser oder metaphysischer Sinn (zwar meist nur sehr fragmentarisch) offenbarte, Kunde zu geben. Da aber die gesamte Vorstellungswelt des Menschen und folglich auch seine Sprache, im eigentlichen Sinne gebraucht, bloß dieser empirischen Wirklichkeit entstammt, so besitzt der Mythendichter beim besten Willen gar nicht den Stoff oder das Baumaterial, um dasjenige, was zwar als ein sehr starkes Gefühl, jedoch nur als sehr dunkle Ahnung in ihm lebt, anders im Mythos auszusprechen als durch Symbole, Bilder, Gleichnisse, Metaphern. Welches dieser Worte gewählt wird, ist nicht sehr wichtig; denn sie alle wollen sagen, daß der Mythos das eine nennt und das



andere damit meint. Und wenn es dann bei den Anfängen der Mythendeutung meist einfach heißt, „es ist“, statt „es ist wie; es ist gleichsam; es bedeutet“, — so liegt das (abgesehen von dem Fehlen solcher Vergleichpartikeln in vielen Sprachen) daran, daß durch die Gleichsetzung des Symbols mit dem Gemeinten, mit dem was dahinter steckt, ursprünglich eine Wertgleichung ausgedrückt wurde, nicht eine Realgleichung; ganz so wie wir auch jetzt in der gewöhnlichsten Rede den hohen Wert eines metaphorisch gebrauchten Begriffes durch Weglassung der Vergleichpartikel hervorheben: „Er war meine rechte Hand.“

Alle Züge, die hiernach dem Mythos ganz im allgemeinen beizulegen sind, lassen sich nun, scheint es, auch auf Goethes Ballade beziehen. Denn einerseits gehen diejenigen zu weit in der Anwendung des Symbolbegriffs, die (man denkt dabei an Adalbert Ruhn und Max Müller) den Mythos für ein ihrem Urheber klar bewußtes und beabsichtigtes Symbol ausgeben: als ob der rationale Sinn dessen, was bildlich geboten wird, zuerst ohne symbolische Einkleidung im Geiste des Dichters dagewesen sein müsse, — also das mit dem „Fischer“ gemeinte in Goethes Geist —; und er dann erst ihm die symbolische Fassung gab. Wie wäre es dann möglich, daß ein solcher, vorausgedachter Sinn sich für den „Fischer“ überhaupt nicht eindeutig feststellen ließe! Überhaupt würde man hiermit die logische Reflexion, die im Menschheitsleben erst auf der Entwicklung einer langen Kette von Abstraktionen fußt, an die Anfänge, ja, vor die Anfänge aller Kultur stellen. Zeigt doch die Geschichte des individuellen wie des generellen Daseins, daß auf jedem Gebiete das intuitive Denken dem diskursiven vorausgeht. Und

es wäre unter jener Voraussetzung nicht zu begreifen, weshalb diejenigen, die die wertvollsten Wahrheiten im Kopfe trugen, statt sie unvermittelt auszusprechen, immer vorzogen, sie in Symbole zu hüllen, die hundert Mißverständnissen ausgesetzt sein mußten.

Andererseits gehen diejenigen zu weit, die (wie Jean Reville) die Mythen für „unbewußte Symbole“ erklären. Dann hätte der Dichter eben nichts davon gewußt, daß seine Phantasieleistung als Symbol aufgefaßt werden könne; das Werk besäße nur unbegreiflicherweise stets eine solche Beschaffenheit, daß es zur symbolischen Ausdeutung taugt, ohne daß hiermit irgendwie die Meinung des Urhebers getroffen zu werden brauchte.

Die Mythen sind aber weder klar bewußte noch unbewußte, sondern notwendige Symbole; in dem Sinne, in dem die Metapher eine notwendige Denkform ist, und in dem Sinne, daß der Dichter wohl vielleicht die Wahl zwischen dem einen oder dem anderen Bilde, nicht aber zwischen bildlicher und unbildlicher Rede hatte. Der Dichter konnte und wollte das, was sich ihm als Darstellenswertes innerlich offenbarte, was seine Seele als etwas Überirdisches mächtig ergriff, gar nicht anders als so aussprechen; er wollte das, obgleich er fühlte, daß er dem, was als dämmernde Ahnung in ihm aufgegangen war, so, d. h. im Bilde einen unadäquaten Ausdruck gab; obgleich er empfand, daß sein Bild der Träger von etwas anderem war, zu dessen direktem Kundgeben ihm jedoch die psychischen Organe fehlten. „Was die Dinge sind, meint daher der uralte griechische Philosoph Empedokles, könnten nur die Götter sagen; die Menschen können im besten Falle bloß sagen, womit die Dinge zu ver-

gleichen sind.“ — Das gewaltig drängende Gefühl, das zum Schaffen des Mythos wie jedes Werkes der Phantasie getrieben hatte, blieb dem Geschöpfe, dem einzelnen Mythos oder dem lyrischen Gedichte nicht fremd: es beseelete diesen Geschöpf und erregt noch jetzt in dem Hörer oder Leser ebenfalls lebhaft Gefühle. Der Dichter aber weiß sehr gut, daß die von ihm hervorgezauberten Bilder bedeutungsschwanger sind; daß sie fähig sind, als ihren Sinn und Zusammenhang eine Menge Gedanken anklingen zu lassen. Denn für die Gefühle, die in uns wogen, suchen auch wir gewohnheitsgemäß nach Vorstellungsverbindungen, als ihren Trägern. — Über diese echten und notwendigen Symbole im Mythos und in der Lyrik sagt Goethe („Sprüche in Prosa“): „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“ — Nun ergibt sich folgende Parallele zwischen dem Denker und Dichter: Der geistigen Produktion geht im Innern immer eine Zeit der Gärung voraus. Den Philosophen drängt es, seine „fermenta cogitationis“ zu möglichst allgültigen d. h. abstrakten Gedanken abzuklären, — den Dichter dagegen, sie in Bildern, in Anschauungsreihen zu entfalten; obschon vielleicht das, was der eine und der andere sagen will, im Stadium der Konzeption in seinem Geiste ein und dasselbe gewesen ist. Sind beide mit ihrer Arbeit fertig, dann gilt es, um die Sätze des Philosophen recht zu verstehen, — „Anwendungen“ zu finden, d. h. vom Abstrakten zum Konkreten hinabzusteigen; um aber die Bilder, Symbole, Gleichnisse der Poesie und des Mythos zu verstehen, gilt es „Deutungen“ zu finden, d. h. vom Konkreten zum Abstrakten aufzu-

steigen. Je abstrakter die Fassung einer Wahrheit ist, um so weniger verfällt sie der Gefahr des Irrtums, aber um so weniger besitzt sie auch von jener unwiderstehlichen Gewalt, die im konkreten Bilde uns rasch und mächtig ergreift. Und vice versa. Selbstverständlich braucht nun nicht im Innern des Dichters eine allgemeine Sentenz, die er im Gleichnis verkörpert darbietet, in ihrer Allgemeinheit gelebt zu haben; es braucht z. B. nicht dem Gleichnis, daß man den Baum an seinen Früchten erkennt, in den Gedanken Jesu Christi die abstrakte Formulierung dieses Bildes, etwa in dem Satze „causa aequat effectum“, vorausgegangen zu sein. — Hieraus folgt ganz ebenso gewiß für die ursprünglichen Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie, wie für die Lyrik, von der der „Fischer“ ein Beispiel ist, daß sie stets dem Schicksal ausgesetzt sind, auf viele Arten gedeutet zu werden: einem Schicksal, dem nicht etwa der Urheber durch einen beigegebenen Kommentar vorbeugen kann. Deshalb wundere sich niemand über die Vieldeutigkeit von Goethes Ballade in der Meinung: falls eine Auslegung zutreffend sei, müßten die übrigen unrichtig sein. Im Dichter selbst mögen, wo er versucht, sich des Sinnes seiner Bilder bewußt zu werden, mehrere Deutungen durcheinanderfluten. Von ihm, wie vom Mythologen gilt Goethes Wort:

Soweit dein Ohr, soweit dein Auge reicht,  
Du findest nur Bekanntes, das Ihm gleicht;  
Und deines Geistes höchster Feuerflug  
Hat selbst am Gleichnis, hat am Bild genug!

Ebenso wie die Ironie erst dann ihre ganze Schärfe besitzt, wann sie Gefahr läuft, unverstanden zu bleiben, gehört es auch zur Natur jedes echten Mythos und des ihm ver-

wandten Iyrischen Gedichts, daß er sich vor Mißverständnissen nicht schützen läßt; wie am besten die Divergenzen in der Mythendeutung der Gelehrten und in der poetischen Erklärung der Literaturhistoriker beweisen. Eine fortschreitende Verflachung in der Auffassung tiefsinniger Mythen und bildlich eingekleideter religiöser Lehren: — das ist es, was die Religionsforschung je gründlicher sie verfährt, um so ausnahmsloser bei allen Völkern und in allen Epochen der Geschichte entdeckt. Hat schon der Jünger seinen Meister nicht immer richtig verstanden, wie viel weniger der Jünger des Jüngers; und ist es dann zu verwundern, daß bald die Mißdeutungen und Verfälschungen alles überwuchern und daß sie immer mehr der bequemen Tendenz dienen: das tiefsinnig-symbolisch Gemeinte für reale Wirklichkeit auszugeben, das Symbol für den gemeinten Gegenstand selbst, den Buchstaben für den Geist zu setzen. Das ist das Ende, nicht wie W. Wundt meint, der Anfang der Mythologie. Und falls dabei jemals der Menschheit jener edle Trieb gefehlt hätte, der solcher Entstellung des religiösen Mythos entgegenzuwirken und seine Ausgestaltung in reinerer, die Vernunft mehr befriedigender Weise zu interpretieren versucht, so wäre das, was man Philosophie nennt, wohl nie erfunden worden.

Zu den erwähnten Schwierigkeiten kommt bei aller poetischen Rede ein häufiger, obzwar nicht notwendiger Zug, der ihren Reiz vermehrt, dem Forscher jedoch neue Rätsel aufgibt: nämlich das unstete Hin- und Herschillern zwischen Symbol und Deutung. Das eine Wort ist als Bild gemeint (z. B. das Heidenröslein in Goethes gleichnamigem Gedichte), und das andere Wort, dicht daneben (der Knabe, der das

Köslein bricht) gehört ebensogut zur Deutung des Bildes, ist somit als wirklich aufzufassen. Oder wenn bei Homer (Odyssee, V, 448—450) der an der Phäakeninsel in der Flußmündung landende Dulder Odysseus sich im Gebet an den Stromgott wendet und sagt: er nahe flehend „seinen Gewässern und Knieen“ [„σόν τε ῥόον σά τε γούναθ'“]; so ist doch diese Mythenerzählung nicht etwa so zu verstehen: man habe es für reale Wirklichkeit gehalten, daß ein Wesen (der Stromgott) Fluten und Kniee besitze; oder Homer habe an ihm die Fluten und die Kniee schlechtweg für identisch angesehen. Nein! der Dulder blickt die Gewässer an, und um sein Verhältnis zur Gottheit, in deren Hut wir Erdgeborene uns alle fühlen, zu symbolisieren, dichtet sich seine Phantasie den schutzgewährenden Mann, dessen Kniee der Bittende erfast. — Je nachdem, wie man den Kristall im Sonnenlichte dreht, funkeln die verschiedenen Farben: bald etwas, das zum Gleichnis gehört, bald etwas, das zu seiner Auslegung gehört, schimmert durcheinander. — An anderen Stellen zeigt Homer noch unverhohlener, daß die mythologischen Gestalten ihm nur symbolische Einkleidungen anderer, aus der moralischen Welt stammender Mächte sind; so z. B. in den beredten Worten, die den Troß des Achilles erweichen sollen (Ilias, IX, 502 ff.):

„Denn es sind die beweglichen Bitten, Zeus' Töchter, des  
großen,  
Lahm und zusammengeschrumpft, mit seitwärts irrendem Auge,  
Die selbst hinter der Schuld voll Sorg' im Herzen einhergeh'n.  
Aber die Schuld ist hurtig und stark; drum läuft sie den  
Bitten  
Weit hin allen voraus, und schnell durchstürmend die Lande,

Bringt sie den Menschen das Leid; ihr folgen die heilenden  
Bitten.  
Wer sich in Ehrfurcht beugt vor den nahenden Töchtern  
Kronions,  
Diesen beglücken sie hoch und erhören ihn, wenn er sie an-  
sieht.  
Doch wenn einer sich sträubt und mit trotzigem Sinne sie  
abweist,  
Geh'n sie zum Throne des Zeus und klagen ihn an und  
erbitten,  
Daß ihm die Schuld nachfolge, damit er büße das Unrecht."

Ist das nicht die fünfte Bitte aus dem Vaterunser der Griechenbibel? So hat man ja den Homer genannt; und die Zitate aus ihm sind wichtig, da sie schon an der ältesten Urkunde zeigen, wie Mythen und Auslegungsversuche untrennbar miteinander verschmelzen, ja wahrscheinlich gleichzeitig auftreten. — Als weiteres Beispiel für zart gezeichnete Gemälde, in denen der Dichter zwischen die Mythen zugleich den tiefen Sinn interpoliert hat, erlauben wir uns Vergils Schilderung von der Befruchtung der Erde durch den Himmel beim Erwachen des Frühlings zu zitieren:

Ver adeo frondi nemorum, ver utile silvis:  
Vere tument terrae, et genitalia semina poscunt;  
Tum Pater omnipotens fecundis imbribus Aether  
Conjugis in gremium laetae descendit, et omnes  
Magnus alit, magno commistus corpore foetus.

Ob schon das bisher nachgewiesene Verwandtschaftsverhältnis zwischen aller Mythenpoesie und Goethes hier zu besprechender Lyrik zur Erklärung des Wesens der letzteren beigetragen hat, müssen wir doch in der Parallele zwischen beiden noch weiter fortschreiten und die Frage stellen: Was würde

der Poet — Mythenbichter oder Dyrker, zu allen den vielen Deutungen sagen, die die Nachwelt mit seinem Werke vornimmt; von den kategorienweise auftretenden Deutungen als Naturerscheinungen, als philosophische und moralische Wahrheiten, historische und sog. „euhemeristische“ Auffassungen. Den allerursprünglichsten Mythenschöpfer — einen mehr hypothetischen als realen Faktor der Menschheitsentwicklung — übergehen wir dabei freilich notgedrungen: seine Gemütsverfassung wagen wir nicht dabei mit Sicherheit zu reproduzieren. Aber wir stellen uns etwa den alten Mythologen Hesiod vor, der von den Griechen oft schon zu den Philosophen gerechnet wurde, und nennen ihm die mannigfachen Interpretationen seiner Mythen, z. B. des Mythos von den vier Weltaltern, von der Pandora, von den Göttergeschlechtern, von der Entstehung der Aphrodite, vom Opfer des Prometheus usw. Und dann möge neben ihm Goethe stehen; und wir erzählen ihm von der Bedeutung, die man in manchen seiner schönsten Poesien gefunden haben will, z. B. auch im „Fischer“. Was für ein Gesicht werden dann wohl die beiden zur Oberwelt erstandenen alten Herren zur Weisheit der Epigonen machen? Bei mancher Deutung wird sicherlich ein energisches Schütteln des Kopfes kurz erklären: „Vorbeigeschossen!“. Bei mancher anderen werden unsere Numina zustimmend mit den Augen winken. Denn ungefähr dasselbe, was man in ihren Versen entdecken will, hat auch ihr Herz bewegt, als sie sie niederschrieben; wenn auch nicht mit der nämlichen stilistischen Anordnung und rationalen Begründung. Es wird indes auch Deutungen geben, wo keines von beidem erfolgt; wo vielmehr die Augen der beiden Dichter sich weiter aufstun und nur Erstaunen,



ja vielleicht freudiges Interesse verraten. Das sind die Deutungen, die in den Versen etwas gefunden haben, was wirklich in ihnen liegt, ohne daß die Dichter es hineinlegten und davon wußten. Das ist's, was der alte weise Xenophanes von Kolophon meint, wenn er sagt:

*εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,  
αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε·*

„Spräche er auch von ungefähr einmal das Allervollendetste, so weiß er's selber doch nicht“. Die Leistung des gottbegnadeten Künstlers ist, wie die des Propheten einem Hellsehen (clairvoyance) verwandt. Daher kann man, so paradox das auch klingt — mehr in den Schöpfungen des Genies finden, als es in ihnen auszusprechen beabsichtigte. Denn das Genie — ob religiös, künstlerisch oder wissenschaftlich — strahlt seine Wirkungen auch in die Ferne aus und reicht weiter als das Individuum. Es ist, als ob Teile seines eigenen, unvergänglichen Wesens, noch für sein eigenes Bewußtsein unanalysiert, in seine Schöpfungen übergegangen seien, die dadurch eben der Menschheit für alle Zeiten zu Fundgruben werden. Darum darf uns selbst die Vorstellung nicht zurückschrecken: wir möchten in der Ballade, „Der Fischer“, Ideen aufgespürt haben, von denen Goethe nichts ahnte. So mancher Leser wird durch die lebhafteste Bildlichkeit der poetischen Sprache zu Gedanken angeregt, die den Dichter nur freudig überrascht hätten. Alle die Standpunkte der Betrachtung, Lebensverhältnisse und Herzenserfahrungen, von denen aus man an die Werke des Genies jetzt herangeht, nicht ohne mit Schätzen der Belehrung und Begeisterung beschenkt zu werden, — sie mögen sich erst allmählich in langen Zeiträumen ergeben und brauchen den Autoren nicht bewußt

gewesen zu sein. Gilt das schon von den Werken des philosophischen Genies, deren Wert sich ja auch nie durch Inhaltsangaben und literarhistorische Bearbeitungen ausschöpfen läßt, — wie viel mehr von den mit nicht so kritischer, allseitiger Überlegung hervorgebrachten Werken des Religionsstifters, Propheten, Mythendichters. Oft erscheinen ja deshalb dem wahren Künstler seine Werke wie etwas aus einer anderen besseren Welt im Zustande des Entusiasmus ihm Eingeebenes, wie eine Botschaft, die ihm anvertraut ist. Seine Ahnung täuscht ihn nicht; denn all das Große ist für die Ewigkeit geboren, stammt aus ihr und bleibt ewig jung; wie denn auch die Griechen behaupteten, die Muses seien Jungfrauen, die nie altern.

An diesem Punkte angelangt, dürfen wir das, was wir früher hervorhoben: das Gemeinsame in dem gefühlstarken Streben des echten Künstlers und des sittlich handelnden Menschen, nun auf alle drei Gebiete ausdehnen. Das schöpferische Genie in der Kunst, in der Sittlichkeit und in der Religion lebt nicht in sich, sondern in dem Werke, das es schafft und in den Wesen, für die es schafft: das selbstvergeffene Hinauswirken und Sich-erweitern über die Sphäre der eigenen Person und ihre irdischen Interessen zum Heile aller; das elementare Aufstreben nach oben (fort von der Fläche der braunen Erde), das sich dreifach kundgibt: im Schaffen des religiösen Mythos, in der Kunst und in sittlichen Taten — es zeigt diese drei Reiche nicht bloß als einander Verwandte, aneinander grenzende Wesensäußerungen; nein, vielmehr als Erscheinungen, in denen ein und dasselbe Sein hervortritt. Es sind nur die nach Maßgabe menschlicher Kräfte vorgenommenen verschiedenen Interpretationen

und Manifestationen einer und derselben weihewollen Regung: des göttlichen Geistes in uns. „Agitante calescimus illo“ sagt der Dichter. — Wohin sind wir hier geraten? Witten in Probleme, über die viel zu forschen wäre:

verum haec ipse equidem spatiis exclusus iniquis  
praetereo, atque aliis post me memoranda relinquo.

## V.

Was es sagen will, daß wir als Ergebnis unserer Untersuchung Goethes „Fischer“ einer unbestimmten Vielheit von Auslegungen zugänglich gefunden haben, — soweit nämlich das in ihm sich äußernde Streben in Betracht kommt, — das ist bisher nur zum Teil ersichtlich geworden und bedarf einer ergänzenden Betrachtung durch Vergleichung der lyrischen Poesie mit derjenigen Kunst, der sie, nächst der Mythendichtung, ihrem Naturell und Ursprung nach am nächsten verwandt ist: mit der Musik.

Wie anfänglich alle lyrischen Gedichte gesungen und von Instrumentalmusik begleitet wurden (z. B. bei den Griechen und Israeliten), so dient ja noch jetzt beim Liede der Text, d. h. das Gedicht, zur sichersten Interpretation der Melodie. Wer das Lied hört, verlangt nicht in den musikalischen Klängen dem Sinne nach etwas anderes zu finden, als was, durch Vermittlung einer anderen Kunst, die Verse ihm in Worten sagen. Gibt es somit Fälle, wo die musikalische Komposition und die Leistung des Dichters aufs engste miteinander verbunden, einander in der Wirkung gegenseitig verstärkend, auch in ihrer Bedeutung übereinstimmen; so läßt sich nichtsdestoweniger der Anteil, den jener erste Faktor der Phantasie-

schöpfungen, das gefühlstarke Streben, an der einen und anderen Leistung hat, sehr wohl unterscheiden. Bei der Gefühlshyrie gestattet der Inhalt jenes Strebens, sobald er, im Werke verkörpert, in Vorstellungen und Gedanken ausgesprochen werden soll, nur unbestimmt viele Deutungen; bei einem jeden Musikstück dagegen läßt er eine unbegrenzte Menge von Deutungen zu. Darin besteht der Unterschied. Denn die Musik ist wohl selbst Leben, reproduziert jedoch nicht aus dem Menschen- oder Naturleben konkrete Inhalte, also etwas, was sich in eigentlichen anschaulichen Vorstellungen, in logisch abgeschlossenen Urteilen und Konklusionen erfassen ließe. Bloß die Form des Verlaufes von allem, was irgend vorgestellt, gedacht und erlebt werden kann, gibt die Musik uns wieder. Die Form — das heißt die Ordnung des Mannigfaltigen, unabhängig von seinem Inhalt. — Bedarf unsere Meinung um deutlich zu sein, eines Beispiels? Gut! ich wähle das einfachste, das mir einfällt. Wenn wir eine Tonfolge, die nach den Bedingungen ihres Zustandekommens sich objektiv gleich bleibt, mehrmals nacheinander hören, aber der Mensch, der sie dabei hervorbringt, sich von uns entfernt, so wird sie allmählich immer leiser; nähert er sich — immer lauter. Da wir das wissen und oft erfahren haben, assoziiert sich mit dem Abnehmen der Klangstärke der nämlichen wiederholten Töne für uns die Vorstellung des Sichentfernens, mit dem Anwachsen — die Vorstellung des Sichnäherens. Wann also in der vorgetragenen Musik, die sich nicht wirklich von uns entfernt, eine Tonfolge immer leiser werdend sich wiederholt, so assoziiert sich mit diesem objektiven Eindruck wiederum die subjektive allgemeine Vorstellung des Sich-

entfernens; und die Musik, selbst nur zeitliche Vorstellungen (Klangempfindungen) bietend, kann auf diese Weise zur abstrakten Raumvorstellung der Entfernung (Trennung) oder Annäherung (Vereinigung) anregen. Indem derartige allgemeine Vorstellungen sich in den Tönen mannigfaltig verschlungen aneinander reihen, kunstvoll zusammenwirken und wechseln, bilden sie die Formen des Verlaufes von allem ab, was irgend in uns und außer uns im weiten Weltall sich ereignen kann. Einen Inhalt in diese Formen hineinzufüllen, den allgemeinen Vorstellungen innerlich etwas Konkretes zu substituieren — das ist den Hörern überlassen. Und daß sie in dieser Richtung tätig werden, dafür sorgen die von der Musik angeregten Gefühle. Der Wohlklang der Töne und ihre Harmonie erregt sogleich in uns leise Gefühle, deren Qualität sich ja nicht in Worten beschreiben läßt, die aber immer auch früher schon, bei anderen Gelegenheiten, von uns erlebt worden sind: damals verbunden mit irgendwelchen Vorstellungsinhalten. So bildet denn das Wieder-aufleben der Gefühle einerseits, und die Form ihres Verlaufes, d. h. die Modulationen, in denen sie sich, durch die Tonfolge fixiert, aneinanderreihen, — andererseits eine zarte, sanftwirkende Nötigung in uns zur reproduzierenden Wiederbelebung derjenigen Vorstellungsinhalte, mit denen dieselben Gefühle im selben Ablauf bei früheren Erlebnissen assoziiert waren. Wessen Seele nie etwas erlebt hat, dem ist auch die schönste Musik nichts. Und weil stets die Gefühle erst an ihrem Vorstellungsgehalt uns deutlich analysierbar und der Verstandesbeurteilung zugänglich werden, so sucht (wie schon oben bemerkt) instinktiv die Seele nach Vorstellungen als Trägern der von außen erregten Gefühle. Doch nicht

genug: da es an objektiven Anhaltspunkten zur konkreten Gestaltung der Vorstellungen und Gedanken fehlt, und da die Bahnen ihres Verlaufes und Wechsels ihnen durch die Musik in gewissem Sinne unweigerlich vorgeschrieben sind, so bleibt es bei der zarten Anregung, und die Vorstellungen verharren in Nebenregionen des Bewußtseins. Sie gehören irgendwelchen Lebenserinnerungen an, vielleicht vielen zugleich; und diese lose angereichten Erinnerungen führen wiederum der Seele Gefühle zu, die damals beim ersten Erleben mit ihnen assoziiert waren und jetzt die von der Musik direkt hervorgerufenen Gefühle verstärken. Nämlich die objektiv durch den äußeren Reiz, den Klang hervorgebrachten Gefühlseindrücke und die als Begleiter der reproduzierten Vorstellungen (oder ihrer Elemente, der Empfindungen) auftauchenden Gefühle steigern sich gegenseitig in beständiger Wechselwirkung; wie solches mit graufiger Lebenswahrheit Leo Tolstoi in seiner Novelle „Die Kreuzersonate“ schildert. — Die Vibration der erregten Gefühle vermehrt das Wohlgefallen an der Musik; und der Umstand, daß es dabei zu keinem deutlichen Bewußtsein der im Hintergrunde bleibenden Vorstellungsinhalte kommt, beeinträchtigt den musikalischen Genuß durchaus nicht. Im Gegenteil, sobald die Musik dem Hörer solche Erlebnisse ins Bewußtsein zurückruft oder solche Gedanken erweckt, die ihn um ihres konkreten Gehalts willen interessieren, die ihn veranlassen, an ihnen zu haften und sie weiterzudenken, — so ist's vorbei mit dem Musikgenuß, für den, der diesem Impuls nachgibt. Seine Seelenregungen folgen nun anderen psychologischen Gesetzen, als den in der Musik herrschenden: die Musik kann ihm nicht mehr seine Sorgen verscheuchen, ihn in Wonne tauchen

oder über die Not des Lebens hinwegschweben lassen. Denn er denkt von nun an logisch weiter und vernimmt die Musik gar nicht mehr oder nur noch als eine Störung im Denken; sie wird ihm zum Geräusch. Dagegen der Hörer, der in der Musik sein Glück findet, bleibt mit ihr in Wechselwirkung: er legt seine subjektiven, dunkel und schattenhaft verschwebenden Vorstellungen im Gefolge von lebhaften Gefühlen der Sehnsucht und des Verlangens, also seine eigenen Seelenregungen als Bedeutung in die Musik hinein, und zugleich läßt er sich dabei willig von der Musik führen; denn „volentem fata ducunt, nolentem trahunt“.

Die Töne sind an sich mehr oder weniger treue Nachahmungen des Rufes, des Schreies, d. h. des direkten und naturgemäßen Ausdrucks der Leidenschaft. Sie wirken durch unmittelbare physische Nervenerschütterung und werden gleichzeitig zu Erregern und zum Echo unserer Gemütsbewegung. Daher eignet sich die Melodie, die Tonfolge vorzüglich zum Behuf flüchtig verschwebender Gedanken, Traumvisionen des gegenstandslosen und doch die Seele ganz anfüllenden Sinnes.

Wie nahe verwandt sind also Musik und Gefühlslyrik! Bei all ihrer Erhabenheit sind es zugleich die Lieblingskünste der trägen und schlaffen Seelen, die das Schweifen im Unbestimmten, Unklaren lieben; es sind selbst geistige Leistungen, die aber doch den Genießenden nie zu einem bestimmten Grad geistiger Tätigkeit verpflichten. Jeder folgt hier den Bildern und Gedanken, dort den Tönen soweit er jetzt eben dazu aufgelegt ist; dem einen ist es ein wichtiges Erlebnis; er glaubt dabei so gut wie beim Erfassen tiefsinniger Mythen= dichtung fast mit der Gottheit selbst verkehrt zu haben; er glaubt ein Stück Weltauffassung des Tondichters nachzu=

empfinden. Der andere hört auch zu und bleibt dabei in aller Gemächlichkeit innerlich beinahe so passiv, als ließe er bloß ein angenehmes, wohligeß Mineralbad über sich ergehen. Er hat ebenfalls das Recht dazu; denn selbst was die geschicktesten Leute über die vorgetragene Symphonie oder über Goethes Lyrik sagen, rechnet mehr auf die Sympathie (unmittelbares Mitempfinden) der anderen als auf die Überzeugungskraft der eigenen Argumente.

Welch fragwürdiges Unternehmen ist es also, Interpretationen musikalischer Kompositionen geben zu wollen! Der Erklärer einer Symphonie z. B. hat im besten Falle dargelegt, was er, ein geistvoller Musikkenner, während er diese Symphonie anhörte und etwa nachher innerlich reproduzierte, bei der Weltauffassung und dem Lebensinhalte, ja, bei der Gemüthsverfassung, die er damals besaß, in diese Symphonie durch mehr oder weniger gewaltthames Kompromieren seiner nebelhaft fluktuierenden Vorstellungsmassen, hineingehört hat. Interessant mag es uns bisweilen auch schon sein, das zu erfahren und dem Spiel eines feinen Kopfes zu folgen. Allein die Interpretation ist weder objektiv d. h. für andere gültig, noch ist sie eine Wiedergabe dessen, was der Komponist mit der Musik gemeint oder bei ihrer Hervorbringung innerlich erlebt hat. Auch die großen Dondichter haben immer vor Musikerklärungen Abneigung empfunden; und gesetzt den Fall, daß der Interpret selbst dieses Stück nach zwanzig Jahren wieder zu hören bekäme, daß er es aus Gedächtnismangel nicht wiedererkannte oder seine eigene Erklärung vergessen haben sollte, so wird er ganz gewiß jetzt eine andere Erklärung des Stückes niederschreiben. Jedes Musikstück läßt unbegrenzt viele, aber durchaus



nicht beliebige Deutungen zu; denn von dem ganzen in einem Konzertsaal versammelten Publikum ist in jedem einzelnen während des Anhörens der Musik etwas Verschiedenes vor sich gegangen; es sind vage Erinnerungen an verschiedene, früher durchlebte Vorstellungsgehalte zurückgezaubert worden; verschieden sind sie bei jedem an Inhalt, Menge, Gefühlsstärke und Reichthum der wechselweisen Verbindungen. Und dennoch haben diese Seelenvorgänge bei allen miteinander Ähnlichkeit. Natürlich rührt die Ähnlichkeit daher, daß die musikalische Leistung — objektiv genommen — für alle dieselbe war, die Verschiedenheit aber daher, daß alle verschieden auf die objektiven Eindrücke reagieren. Und hierbei verschließt sich niemand der Einsicht, daß nicht schlechthin die Stärke des Wohlgefallens an den Klängen, als etwas passiv von der Seele Hingenommenes, den hohen Genuß, den die Musik gewährt, zu erklären vermag; daß vielmehr der Genuß zu seinem besten Teile in dem Bewußtsein besteht, dabei selbsttätig zu sein, dem vorgezeichneten Verlauf der mannigfachen Tonkombinationen selbsttätig eigene Lebensinhalte zu substituieren, sich lauter individuell gültige, vielfach variierende Deutungen des objektiv Gleichbleibenden zu erfinden.

So flüchtig und lückenhaft diese Skizze über die psychologische Bedeutung der Musik ausgefallen ist, genügt sie doch vielleicht, um unsere Untersuchung über die Gefühlshyrik zu ergänzen und auf die noch übrigbleibenden Fragen zusammenhängende Antworten zu geben. Denn in vieler Hinsicht stimmt das an der Musik Beobachtete vollständig mit dem an der Lyrik Nachgewiesenen überein; so daß der Leser es selbst stillschweigend als für beide Gebiete gültig hingenommen haben wird. — Wenn der Lyriker auch nicht ein Werk schafft,

das des anschaulichen oder gedankenmäßigen Gehalts entbehrt, so tut er doch oft etwas dem Musiker Ähnliches, indem er die Affekte mehr in der Form ihres Verlaufes als ihrem präzise und eindeutig vorstellungsmäßigen Gehalte nach darstellt und indem er dem Leser überläßt, je nach Stimmung und individueller Auffassung der einen oder anderen Anregung zu folgen und demgemäß bald so bald so den Sinn zu variieren. Jede Kunstleistung bedeutet in etwelcher Weise Vergeistigung der Natur. Das Vergeistigen kann aber auch, wie in der Lyrik und Musik, hauptsächlich darin bestehen, daß man die vorhandene Natur auf eine höhere Stufe erhebt (was ja auch der Bildhauer und Maler tut), von wo aus sie einer vergeistigenden Interpretation durch den Hörer leichter zugänglich wird. Das kann man als eine zu weiterer Vergeistigung führende Vorstufe betrachten, die also nicht so weit zu reichen braucht, daß den Erscheinungen ein durch logische Reflexion faßbarer Inhalt untergelegt wird; sie darf auch, — wie eben in der Musik und teilweise in aller gebundenen Rede, — sich auf eine formelle Behandlung des natürlichen Materials, also des sinnlichen Eindrucks, beschränken: Die glatten flüssigen Formen der Harmonie, Rhythmik usw. stützen, verstärken und regeln jeden im Hörer oder Leser wenn auch erst leise angeregten Affekt. Es werden dabei gleicherweise durch die Gefühlslyrik wie durch die Musik unbestimmt viele Verläufe früherer Seelenerlebnisse innerlich angeregt; und an der Kette der so geweckten Gefühle gezogen, tauchen in lose verschwebender Erinnerung die Wonnen in uns auf, die wir etwa früher empfunden haben. Alles was wir in concreto nicht nochmals zu genießen vermögen, — wir machen es,

gereinigt von peinlichen Erdenresten, in seinen begleitenden Gefühlen nochmals durch, während wir den Akkorden des Lyrikers oder Musikers lauschen. — Weil also Goethe in den „Fischer“ nicht eine bestimmte Meinung, Lehre oder Bedeutung hineingelegt hat, die er auch in trocknen Begriffen hätte aussprechen können; — weil das gefühlsstarke Streben, das ihn zum Schaffen trieb, dabei mehr auf Idealisierung der Formen, der Konturen und des Schwunges der Bewegung als auf Fixierung eines einheitlichen Gedankengehalts ausging; — hat er dem Leser überlassen, wie weit er sich überhaupt auf eine Auslegung des Gedichts einlassen will und welchen Sinn er das eine oder andere Mal, wann er es liest, darin zu finden fähig ist. Der Dichter hat uns nur sanft aufgefordert, nicht tatsächlich verpflichtet, hinter den Bildern ein der Enträtselung harrendes Problem zu suchen. Daher die Schwierigkeit, zu sagen, was Goethe gemeint hat! Wir beantworten sie durch den Hinweis, daß es von uns gefundene Deutungen geben kann, die durchaus zutreffend sind, selbst wenn Goethe nie an sie gedacht hat. Und wie nahe die Antwort lag, zeigt die Parallele mit der Musik und dem Mythos, die ihrem Wesen nach mit der Gefühlslyrik das Schicksal teilen: vielfachen, von ihren Urhebern unabhängigen Deutungen zugänglich zu sein.

Will man also nach jener Reihe im Anfang dieser Studie gebotener Deutungen des „Fischers“, auf die teils die Betrachtung der Ballade selbst, teils ihre Vergleichung mit anderen, ähnlichen Gedichten geführt hatte, noch eine letzte Erklärung annehmen, die sich jedenfalls durch besonders umfassende Allgemeinheit, vielleicht auch durch Tiefe vor den

anderen empfiehlt, so brauchen wir, um auf sie zu verfallen, nur des von Goethe gedichteten Gegenstücks zum „Fischer“ zu gedenken, des „Heidenrösleins“. — So gewiß man im „Heidenröslein“ das Schicksal des Weibes, allgemein gefaßt, und in wehmütiger Lyrik verbildlicht, wiederfindet, darf auch der „Fischer“ als allgemeine Darlegung des Schicksals des Mannes gedeutet werden. In beiden Balladen wird den gegenseitigen Beziehungen der Geschlechter zueinander ein tragischer Zug abgewonnen, aber kein tieftragischer Zug. Denn in beiden Fällen bleibt doch zuletzt als vorherrschend die Empfindung in uns nach, daß man sich eben in den unabwendlichen Lauf der Welt fügt und es gerade so am Ende gut sein werde.

Goethe nahm wohl auch sein „Heidenröslein“ nicht allzu tragisch; sagt er doch anderwärts (Vermischte Gedichte: „Gegenseitig“):

„So eile zur Heimat, das ist nun der Brauch;  
Und hast du das Mädchen, so hat sie dich auch.“

Einleuchtend ist vor allem der Gegensatz und zugleich die nahe Verwandtschaft der beiden Gedichte. Goethe, der Mann des Seelengleichgewichts und der große Herzenskündiger, hätte etwas zu tun versäumt, wenn er nur das eine geschrieben hätte; so wie Chamisso, falls er nur „Das Lied von der Weibertreue“ und nicht auch, aus Galanterie, den „Minnedienst“ gedichtet hätte. Die Nymphe verhält sich zum Fischerknaben ja nicht ganz ebenso, wie die Eva im Paradiesesgarten mit dem Apfel in der Hand, zum Adam, den sie verführt; indessen etwas Familienähnlichkeit hat unsere Ballade doch mit jenem vorletzten Akt aus dem Drama

des Paradieses. Dies vorausgesetzt, erscheinen die Vorwürfe, mit denen das Weib den Jüngling anredet, eher als Vorwand, um ein Gespräch anzuknüpfen. Auf sie kommt man später nicht mehr zurück und „lockt“ bloß; aber ein leichtes Gefläkel, eine scheinbare Anklage geht, — gerade wie es bei uns in der tändelnden Konversation vorkommt, — dem Angriff der Verführerin voraus.

Und ebenso schließlich, wie der äußere Impuls zum „Fischer“ in einer Dichtung des klassischen Altertums, in einer Elegie des Propertius sich aufdecken ließ, finden wir das Grundmotiv zum „Heidenröslein“ (wie allgemein verbreitet es auch sonst sein mag) mit besonderer Deutlichkeit in einem Gedichte des klassischen Altertums ausgesprochen; nämlich in einem Epithalamium des römischen Dichters Catullus, den Goethe ja auch schon seit 1769 kannte. Es ist folgende Stelle aus dem „Wechselgesang der Mädchen und Knaben“ (Catullus, 62, V. 39—47):

„Wie ein Röslein verborgen erwächst im Gehege des Gartens,  
Gegen die grasende Herde geschützt und gegen die Pflugschar,  
Lüftchen umspielen und Sonne verpflegt und Regen erzieht es,  
Viele der Knaben verlangen nach ihm und viele der Mädchen;  
Aber sobald es, gepflückt mit der Fingerspitze, dahinwelkt,  
Keinen der Knaben verlangt nach ihm und keines der Mädchen:  
So, die frei sich bewahret, der Ihrigen Freude, die Jungfrau,  
Aber sobald sie verschenkte die züchtige Blüte der Wangen,  
Bleibt sie weder den Knaben noch bleibt sie teuer den Mädchen.“

Ut flos in saeptis secretus nascitur hortis,  
Ignotus pecori, nullo convulsus aratro,  
Quem mulcent aurae, firmat sol, educat imber . . .  
Multi illum pueri, multae optavere puellae:  
Idem cum tenui carptus defloruit ungui,

Nulli illum pueri, nullae optavere puellae:  
Sic virgo, dum intacta manet, dum cara suis est;  
Cum castum amisit polluto corpore florem,  
Nec pueris jucunda manet, nec cara puellis.

---

Nach den bisherigen Ausführungen über den psychologischen Hergang bei der Schaffentätigkeit der künstlerischen Phantasie im allgemeinen, über das Wesen des Mythos und das der Musik ergibt sich die Beantwortung der zweiten Frage, mit der diese Studie begann, eigentlich von selbst; der Frage nämlich: worauf das spezifische Vergnügen zurückzuführen sei, das wir beim Lesen von lyrischen Erzeugnissen von der Art des „Fischers“ empfinden? Denn da eine solche Dichtung, an sich selbst genommen, die gleiche bleibt für jeden Leser oder Hörer, so muß der Grund, weshalb sie, wie wir gesehen haben, so verschieden von den einzelnen rezeptiven Gemütern ihrem Sinne nach aufgefaßt wird, in einer verschiedenen Tätigkeit der auffassenden Hörer liegen. Wir sind in unserer Empfänglichkeit für diese Kunstschöpfungen nicht Gefäßen zu vergleichen, die den ihnen eingegossenen Inhalt in voller Passivität hinnehmen; wir sind dabei auch nicht einmal Kindern vergleichbar, denen man farblos in Umrissen ausgeführte Zeichnungen gibt, damit jeder sie nach seinem Geschmacke verschieden kolorieren möge; sondern wir fühlen, daß unsere Phantasie durch die Unbestimmtheit und Symbolik in betreff des tiefsten Sinnes der ganzen Dichtung zu selbständiger Tätigkeit aufgerufen wird; wir fühlen, während wir das Kunstwerk genießen, uns zugleich als Mitarbeiter des schaffenden Genies; und das erhebt unsere Seele. Wir werden uns dabei dessen bewußt,

daß uns ein weiter Spielraum überlassen ist für das, was uns nach Maßgabe unserer eigenen poetischen Kräfte hineinzuempfinden möglich ist; und erst dies Bewußtsein, selbst dabei tätig zu sein, ist die wirkliche Ursache des uns dabei beseligenden Genusses. Anscheinend mühelos sich an dem Gedichte labend, hat jeder doch das Gefühl, nicht eine vom Dichter vorausgedachte einzelne Bedeutung bloß so, wie sie ein für allemal ist, wieder richtig aufgefunden, sondern in seiner individuellen Art sich das objektiv Daseiende geistig zu eigen gemacht zu haben. Das Lied, wie er es empfindet, ist zum Teil sein eigenes Werk.

Außerdem nimmt man Poesien nicht dann zur Hand, wann man seinen Verstand besonders anstrengen will; daher ist die Gefühlslyrik auch um deswillen der Mehrzahl der Leser willkommen, weil sie jedem völlige Freiheit läßt, wie tief oder flach er dabei denken, oder ob er vielleicht lediglich sie „gefühlsmäßig erfassen“ will. Denn die verschiedenen Deutungen eines solchen Gedichts sind ja nicht wie die verschiedenen Lösungen einer diophantischen Gleichung, die alle mit gleicher Präzision das Richtige treffen müssen. Sondern der Grad der Deutlichkeit und logischen Schärfe, den unsere Gedanken über ein lyrisches Produkt erlangen, ist eben auch ganz unserem Belieben anheimgestellt. Wer dagegen nicht auszusprechen imstande ist, was Schiller mit seiner „Bürgschaft“, „Dem Gang nach dem Eisenhammer“ oder Goethe mit der „Legende vom Hufeisen“ hat sagen wollen, der muß sich selbst eingestehen, daß er diese Gedichte einfach gar nicht verstanden hat. Hinwiederum wer für den „Fischer“ und ihm verwandte Poesien auch nicht einmal eine einzige Auslegung findet, ja nicht

einmal ein Wort darüber zu sagen vermag, beruft sich vielleicht noch darauf, daß ihm sein Herz gar zu voll sei und er deshalb nicht reden könne; er habe die Poesie anschaulich und im Gefühl um so tiefer begriffen. — An sich genommen hat die Vieldeutigkeit der Gefühlsliryik mit der sog. „Tiefe“ der Auffassung freilich nichts zu tun; und so sehr auch diese Sachlage eine Verfälschung derartiger Poesie durch hohlköpfige Dichter begünstigt; so groß demzufolge die Menge der unechten Produkte ist, die den Geschmack des gefühlseiligen lesenden Publikums verderben, indem sie nur Bilder und Stimmungen bieten, die etwas Abgrundtiefes anzudeuten scheinen und in der That gar nichts bedeuten; — so müssen wir doch anerkennen, daß die lyrischen Genies selbst ihren Lesern gewissermaßen das Recht gegeben haben, ihre Schöpfungen auch ohne eigentliche Reflexion hinzunehmen. Denn die logische Reflexion ist eine Form, die alle psychischen Geschehnisse nachschaffen, d. h. nachdem sie einmal stattgefunden, auf ihre Art in Vorstellungen wiederholen kann, was vielleicht aus ganz anderen Motiven ursprünglich in der Seele zustande gekommen war. Der Entstehungsprozeß des dichterischen Erzeugnisses ist nun zum besten Teil ein intuitiver, also unreflektierter. Es kann dem Dichter vorkommen, als habe er seine Verse wie nach dem Diktat einer Geisterstimme aus einer höheren Welt niedergeschrieben, und er empfindet ohne vorausgehende Überlegung, daß das, was er sagt, symbolisch d. h. sinnhaltig ist. Wie sollte also vom Leser an philosophischer Einsicht mehr verlangt werden können, als der Dichter besessen zur Zeit, wo er sein Werk schuf!

Zwischen dem Reflexionslyriker und dem Gefühlsliryiker findet bisweilen ein ähnliches Verhältnis statt, wie zwischen



dem Moralisten und Satiriker. Der Moralist stellt den Fehltritt, das Laster vor uns hin und fällt alsobald darüber das Urtheil. Wir haben dabei nicht mitzusprechen. Der Satiriker schildert ebenfalls die bösen Sitten und das Verabscheuenswerte; aber dann verstummt er. Dem Leser stellt er anheim, aus dem Fond der in ihm vorausgesetzten positiv sittlichen Ideale das Bild zu einem Ganzen zu vervollständigen und sich ein abschreckendes Beispiel zu nehmen. Er verläßt den nachdenklich über die Satire sinnenden Leser.

In der echten Reflektionslyrik, wie in Schillers „Die Ideale“, „Das Ideal und das Leben“, „Rassandra“, „Der Spaziergang“ und so vielen anderen, waltet wohl auch, was die einzelnen Partien, Strophen und Teilkonzeptionen betrifft, der Zauber lieblicher Bildlichkeit und kraftvoller Symbolik. Die Hauptkonzeption jedoch, die dem Werke die Einheit gibt, jenes mehrerwähnte sittlich-ästhetische gefühlsstarke Streben erscheint darin als ein wohlüberlegter Gedanke, den der Leser sich bemühen soll mit derselben Klarheit und Tiefe zu erfassen, mit welcher der Dichter ihn dargelegt und vor Widerspruch gesichert hat. Dann fühlt der Leser nach einer solchen Lektüre, wie überwältigend die sittliche Macht der Wahrheit ist, wenn sie sich mit der Poesie verbündet; er fühlt sich beglückt und veredelt zugleich und zu guten Werken disponiert. Er geht hin, wie von Kant und Plato belehrt, durchwandelt Höhen, die über alle Paradieseswonnen erhaben sind. Was kann es Schöneres geben! Er fühlt aber nicht, daß ihm selbst das Kunstwerk so zu eigen geworden ist, sich ihm assimilirt hat gleich einem zur Hälfte von ihm selbst geschaffenen Dinge, — wie nach dem Genuß von Goethes Gefühlslyrik. Die eine Lyrik

bleibt in ihrer Erhabenheit untastbar stehen; sie macht mehr aus uns, die wir sie kennen lernen; aus der anderen machen wir mehr, indem wir sie in uns aufnehmen. Man denke an die Worte Goethes:

„Dort wird Verstand gefordert um zu richten,  
Ob alles wohl und weislich sei gestellt,  
Hier fordert man euch auf zu eignem Dichten,  
Von euch verlangt man eine Welt zur Welt.“

(Maskenzüge.)

## VI.

Nachdem wir nunmehr für Goethes „Fischer“ das Thema, den äußeren Eindruck, nachgewiesen und das gefühlstarke Streben in seinem Zusammenwirken mit diesem Eindruck betrachtet haben, ist es angemessen, auch dem dritten unveräußerlichen Faktor jeder Phantasieleistung, dem Gebiete der reproduktiven Elemente, soweit sie in dieser Ballade ein eigentümliches Interesse beanspruchen, einige Worte zu widmen. Denn da an einem Gedichte eben alles, was nicht die Tendenz und das Thema ausmacht, reproduktives Element ist (jeder Teil für sich, jedes Bild, schließlich der Stil, Rhythmus, Reim); so wäre hier, wo neue, wissenschaftlich verwertbare Gesichtspunkte aufgestellt werden sollen, freilich nicht der Ort, alle diese Einzelheiten, die man genugsam kennt, zu erörtern.

Wir wollen deshalb auch nur einen einzigen poetischen Zug aus der Ballade hervorheben, der von jeher in der Dichtung zu den verbreitetsten, ästhetisch wirksamen Motiven gehört hat, nämlich den schon früher mit leichter Andeutung gekennzeichneten Kontrast zwischen dem Zustand der

Menschenseele und dem Frieden der mit sich einigen Natur. Dieser Kontrast ist allgemeiner und großartiger als jener oben aus Goethes „Faust“ zitierte, zwischen den Naturformen des Menschenlebens (Gretchen) und dem rastlosen Kulturmenschen (Faust); denn es ist hier der Kontrast von Naturleben und Menschenleben überhaupt. Die Hauptformen oder Kombinationen, in denen dieser Kontrast hervortreten kann, sind nun folgende:

Erstens: Das Naturleben wird als das vollkommeneren, großartigere dem Menschenleben als dem kleinlichen, engen, nur flüchtig entgegengestellt; alsbald aber der Ausgleich gefunden und die hergestellte Harmonie gefeiert.

Zweitens: Das friedliche, leidlose Naturdasein steht für den Poeten von pessimistisch weltflüchtiger Stimmung zum zerfahrenen, unstillen, sündhaften Menschenleben in unveröhnlichem Gegensatz.

Drittens: Die Widersprüche des Menschenlebens werden in der Natur ebenfalls gefunden, so daß nur überlegene Blässertheit oder Galgenhumor die Stimmung des Poeten ist, der sich über das Elend dieser Doppelwelt der Sinnlosigkeiten hinwegsetzt.

Viertens: Das drohende Ungleichgewicht wird zwar innerhalb des Waltens der Natur angetroffen; aber im Vertrauen auf ihre höhere Abstammung fühlt sich die Menschenseele über alle Wechselfälle der Natur erhaben.

Da diese vier Hauptkombinationen, auf die sich jeder Fall von Kontrast zwischen Natur und Menschenleben zurückführen läßt, seit den ältesten Zeiten in aller Poesie zu den

erhabensten lyrischen Effekten benutzt worden sind, dürfte es von Interesse sein, sie durch einige klassische Beispiele zu belegen.

Erster Fall. Das ist die Auffassung, die aus Goethes „Fischer“, so wie aus vielen anderen Stellen seiner Schriften hervorgeht. Denn ein dauernder Zwiespalt zwischen Natur und Menschenseele konnte nicht das sein, wobei Goethe, der Vertraute der Natur, stehen blieb. Sein ganzes poetisches Wirken, sein ganzes langes Leben atmet Einklang mit der Natur, und nur aus diesem Grundzug seines Wesens läßt sich seine Naturphilosophie erklären. Da wir hierauf nicht näher eingehen können, sei bloß an die hübschen und wenig bekannten Verse unseres Dichters erinnert, zu denen ihn eine Stelle in Dantes „Göttlicher Komödie“ begeistert hatte:

„Von Gott dem Vater stammt Natur,  
Das allerliebste Frauenbild;  
Des Menschen Geist, ihr auf der Spur,  
Ein treuer Werber, fand sie mild.  
Sie liebten sich nicht unfruchtbar:  
Ein Kind entsprang von hohem Sinn.  
So ist uns allen offenbar  
Naturphilosophie sei Gottes Enkelin.“

Das bezieht sich auf die Stelle bei Dante (Inferno, XI, 97):

„Filosofia, mi disse, a chi l'attende,  
Nota non pure in una sola parte,  
Come natura lo suo corso prende  
Dal divino 'ntelletto, e da sua arte:  
E se tu ben la tua Fisica note  
Tu troverai non dopo molte carte,

Che l'arte vostra quella, quanto puote,  
Segue, come 'l maestro fa il discente,  
Si che vostr' arte a Dio quasi è nipote.“

Diese Genealogie hätte genau ebenfogut schon unter den Mythen der „Theogonie“ des Hesiod stehen können.

Aber was an unserer Ballade, dem „Fischer“, hervorgehoben werden soll, ist eben nicht, daß den verschiedensten Stimmungen und Bewegungen des menschlichen Gemüthes die Natur schlechtjin entspricht, mit dem Weinenden weint, mit dem Lachenden lacht; — um diese Harmonie in der Dichtung erklingen zu lassen, bedarfs zu unserer Zeit keiner Inspiration mehr: sie ist zu einem gewöhnlichen Kunstgriff aller Poetaster geworden; sondern, daß zuerst ein Miß vor uns aufgähnt zwischen der friedlichen, einigen Natur und dem kleinlichen, verkehrten Sagen des Menschen, das stellt uns Goethe mit den Worten vor Augen:

„O, wüßtest du, wie's Fischlein ist so wohlzig auf dem Grund,  
Du stiegst hinunter, wie du bist, und würdest erst gesund.“

Das herzustellende Gleichgewicht wird um so mehr als ein Gewinn empfunden, da ein aufzuhebendes Ungleichgewicht ihm vorausgeht. Denn nun wird der Gegensatz, in dem „Menschenlist und Menschenwitz“ zur unberührten, heiligen Natur steht, durch eine höhere Macht, durch die Liebe (der Nymphe und des Fischers zu einander) ausgeglichen, und somit der Konflikt gelöst. — Allerdings haben wir vorhin gesehen, daß es jedem Leser überlassen bleibt, wie vollständig oder mangelhaft er sich diesen Ausgleich vorstellen will.

Zweiter Fall. Die Ansicht vom unverföhnlichen Gegensatz zwischen der Natur, als der vollkommenen, majestätisch-

ruhigen und dem jetzigen Zustande des Menschen, als dem Unseligen, hat das Recht, unter der „Natur“ alles zu verstehen, was als noch unverfälschtes Werk direkt aus der Hand des Schöpfers kommt. Dieser, bei Goethe natürlich nie vorkommende Kontrast, der von eminenter poetischer Wirkung ist, bedeutet eine ganze Weltanschauung, die schon ein wenig durch Plato und dann durch die gesamte neuplatonische Philosophie angebahnt und darauf vielfach von den bedeutendsten Lehrern des Christentums, so gut wie von denen der untergehenden römisch-griechischen Welt vertreten worden ist. Jede weltabgewandte, pessimistische Lebensauffassung neigt dazu, diesen Kontrast in der Kunst ebenfalls zu betonen. Und wem daran gelegen ist, einen weiteren Beleg für die Vieldeutigkeit der in den Mythen steckenden Symbole zu haben, dem wird es anziehend sein zu erfahren, daß die uralte Hylasfage genau ebenso leicht in diesem pessimistischen Sinne, wie in dem Goetheschen aufgefaßt werden kann und auch wirklich zu einer solchen Auslegung verwertet worden ist. Es handelt sich um eine Stelle in den sog. „Hermetischen Schriften“, auf deren engen Zusammenhang mit dem Mythos von Hylas, und zwar in der bei Propertius vorkommenden Fassung, uns Professor Thaddeus Zielinsky in St. Petersburg aufmerksam gemacht hat. Das erste und älteste Buch der „Hermetika“ (eines Gemenges theologischer Systeme aus verschiedenen Zeiten), der „Poimandros“ enthält im Geiste der neuplatonischen und peripatetischen Philosophie eine Geschichte der Schöpfung des Menschen, seines Sündenfalles und schließlich eine Erlösungslehre. Was davon uns hier interessiert, läßt sich kurz so zusammenfassen:

Im Anfang war der Noūs, enthielt in sich Licht und Finsternis; die letztere erzeugte aus sich den feuchten Urstoff. Vom Noūs steigt sein Sohn, der Logos zum Urstoff nieder und bewirkt die Scheidung der Elemente. Darauf schafft die wieder vom Logos verlassene Natur (physis) die „unvernünftigen Tiere“; und jetzt erst schafft Noūs, der Vater, den Menschen. Der nächste Abschnitt handelt vom Sündenfalle. Der Mensch, das schöne Ebenbild der Gottheit, steigt zur Natur hernieder; wie diese ihn sieht, lächelt sie ihm in Liebe zu. Da erblickt der Mensch im Wasser der Welt sein eigenes Spiegelbild und entbreunt in Liebe zu ihm, so daß, obgleich es ihm von Noūs, dem Vater, verboten war, den Platz oberhalb der „Harmonien“, der Planetensphären zu verlassen, er dableiben will. Der Wille des Menschen wird zur Tat; er geht in das vernunftlose Bild (sein Spiegelbild im Wasser) ein; die Natur umfängt ihn in Liebe und zieht ihn zu sich nieder (wie die Nymphe den Fischer); und sie erzeugen miteinander das übrige Menschengeschlecht. Daraus ergibt sich die Lehre: der Mensch wäre unsterblich geblieben, wenn er die Liebe nicht gekannt hätte, welche letztere wiederum die Unsterblichkeit der Gattung bedingt. Denn diese zwei Unsterblichkeiten schließen sich gegenseitig aus. So ist, wie der Schöpfer dem Menschengeschlecht zuruft, „die Ursache des Todes — der Eros“; — und darum ist die fleischliche Liebe des Menschen Sündenfall. Der Mensch ist durch den Sündenfall der Materie (der Hyle) einverleibt worden; was außerhalb ihrer und der Sünde steht, ist wahre, reine, göttliche Natur. In einer etwas späteren Schrift, der „Predigt VII“ des Hermes Trismegistus wird der Sündenfall noch so erläutert: Wodurch dein Leib

dich (scheinbar) liebt, haßt er dich (tatsächlich); und wodurch er dich (somit tatsächlich) haßt, mißgönnt er dir die Unsterblichkeit, — nämlich durch die sinnliche Lust. — Dazu verdanken wir Professor Zieliński ein Bitat aus Immermanns „Merlin“:

„Und zitternd setzt Er ein des Chaos Schichtung,  
Die tote, dumme, farbenlose Masse,  
Das öde, trübe, finstre, nebelnasse,  
Als eine Schranke gegen die Vernichtung,  
Daß leblos den Despoten sie umwalle!  
Ich aber schwang mich auf des Sturms Gefieder  
Voll brünst'gen Mitleids zur Verworfenen nieder —  
Das ist die Wahrheit von der Engel Falle.“ —

Die Erlösung kann nach einem solchen Sündenfalle, wie ihn Hermes Trismegistus beschreibt, natürlich nur darin bestehen, daß es gelinge, dem Gros zu entsagen, durch Abtötung der Sinnlichkeit (aisthesis) der Erscheinungswelt abzustorben.

Wie ist nun diese theosophische Lehre entstanden? Seit Begründung der stoischen Philosophenschulen, also gleich nach Sokrates, begann man die „Hyle“ (Materie) dem „Nous“ (oder „Nus“ = Geist, Verstand) oder auch dem Logos (Vernunft, Denken, Wort), entgegenzusetzen und sie bald direkt bald symbolisch, für das Prinzip der Sünde und aller Übel auszugeben.

Eigentlich hatten die vorsokratischen Naturphilosophen Parmenides und Herakleitos bereits fast dasselbe gelehrt; nach Herakleitos bekämpft der Logos die Materie; und schon bei Parmenides kommt für den Begriff des Logos das Wort „monogenes“ („der Eingeborne“) vor;



unter den Neuplatonikern hatte der Jude Philo von Alexandrien den Logos geradezu als „hyios tou Theou monogenes“ d. h. „Gottes eingebornen Sohn“ bezeichnet, was dann ein Jahrhundert später in das vierte Evangelium überging. Und nun wurde noch Jahrhunderte nach Sokrates um des Gleichklangs von Hylas und Hyle willen (obgleich die Quantität des „y“ in ihnen verschieden ist) ein seit uralten Zeiten bekannter Mythos symbolisch gedeutet und zum Philosophem d. h. zu einer Art logischen Begründung des schon von Parmenides gelehrtten Prinzips umgearbeitet: Hylas ward zum Geliebten der Hyle! Zur Materie wird das Materielle im Menschen gezogen; es ist fast wie in der Bibel das „terra es, in terram ibis!“ Und gerade die von Propertius dem Mythos verliehene Form: der im Wasser sich spiegelnde Mensch, den die Materie (Natur, Hyle) d. h. sein Gelüsten umfängt und auf Nimmerwiedersehen zu sich in die Tiefe zieht, — sie hat zu beidem die Anregung gegeben, beides aus sich hervorgehen lassen: erstens die Schilderung des Hermes Trismegistos im „Poimandros“ und zweitens viele Jahrhunderte später Goethes Ballade, den „Fischer“. Erzählt diese das Schicksal des Mannes überhaupt, so erzählt jene — das Schicksal der Menschenseele überhaupt. Das Spiegelbild des Knaben ist selbst zur Nymphe geworden! Beides Bilder von poetischer Wirkung! und man kann schwanken, wem der Preis der Schönheit und Tiefe in der Auffassung zukommt. Beiläufig bemerkt, ist auch noch zu unserer Zeit dies Lieblingsthema der Dichter von Wilhelm Jensen in seinem Romane „Das Bild im Wasser“ behandelt worden.

Die dem Bilde aus dem „Poimandros“ zugrunde liegende allgemeine Weltanschauung, der unverföhnte Gegensatz des

heiligen Friedens der aus Gottes Hand unbefleckt hervorgegangenen Natur zur Unraft des vielgeschäftigen Menschen, die Götthe nicht in sich bildete, findet bei Schiller oftmals einen Ausdruck von unwiderstehlicher ästhetischer Gewalt. Mannigfach variiert offenbart sich diese Stimmung z. B. im „Spaziergang“, und mehreren ihm verwandten Gedichten; jedoch auf die allereinfachsten, stets wiederkehrenden und darum allgültigen Verhältnisse reduziert, erscheint sie an dieser Stelle:

„Nacht war's, und alle Wesen ruhten  
Erschöpft im süßen Arm des Schlafs. Es schweigt  
Der Wald; gelegt hat sich der Zorn der Fluten,  
Zur Mitte ihrer Bahn die Sterne sich geneigt.  
Der Vögel hunter Chor verstummt, die Flur, die Herden,  
Was sich in Sümpfen birgt und in der Wälder Nacht,  
Vergift der Unraft und Beschwerden  
Gefesselt von des Schlummers Macht.  
Nur deines Busens immer wachen Kummer,  
Unglückliche Elisa! schmelzt kein Schlummer...“

Diese Verse hat Schiller ja frei übersezt; aber es ist die Übertragung einer ihm durchaus kongenialen Poesie. Bei Vergilius — Schillers Original — der gleicherweise ein Freund der Natur und der weltentrückten Stille war, erreicht die schlichte Größe der Kontrastschilderung einen, wie ich glaube, kaum je übertroffenen Zauber; er sagt („Aeneis“ Buch IV Vers 522 ff.):

Nox erat; et placidum carpebant fessa saporem  
Corpora per terras, silvaeque et saeva quierant  
Aequora, cum medio volvuntur sidera lapsu,  
Cum tacet omnis ager: pecudes pictaeque volucres,

Quaeque lacus late liquidos, quaeque aspera dumis  
Rura tenent, somno positae sub nocte silenti  
Lenibant curas, et corda oblita laborum.  
At non infelix animi Phoenissa. . .

Allerdings läßt sich auch diese Schilderung Vergils mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine ältere Dichtung zurückführen, und zwar auf die „Argonautica“ des schon erwähnten Apollonius Rhodius, dem der Verfasser der Aeneis auch sonst so manches Bild, so manches Gleichniß entlehnt hat. Es ist bei Apollonius die Stelle, wo die Ruhe der Nacht den Qualen der von Furcht und Liebe gepeinigten Jungfrau Medea gegenübergestellt wird („Argonautica“, Buch III Vers 744 ff.):

Nacht umhüllte nun mit Dunkel die Erd'; auf dem Meere  
Blickten empor zu Helix hin und Orions Gestirnen  
Steuernde Männer vom Schiff; nach Schlaf schon sehnte sich  
mancher  
Wandrer und Hüter des Tors; selbst Mütter entseelter  
Kinder  
Deckte des Schlummers betäubende Macht mit dumpfem Ver-  
gessen.  
Nicht mehr scholl durch die Gassen Gebell von Hunden, ver-  
hallt war  
Jeglicher Laut; in der dunkelen Nacht rings waltete Schweigen.  
Und nur Medea umsing nicht lieblicher Schlummer die  
Augen . . .“

Νὺξ μὲν ἔπειτ' ἐπὶ γαῖαν ἄγε κνέρας· οἱ δ' ἐνὶ πόντῳ  
ναῦται εἰς Ἑλίην τε καὶ ἀστέρας Ὀρίωνος  
ἔδρακον ἐκ νηῶν. ὕπνοιο δὲ καὶ τις ὀδίτης  
ἦδη, καὶ πυλαῶρος, ἐέλδετο· καὶ τίνα παίδων  
μητέρα τεθνεώτων ἀδινὸν περὶ κῶμ' ἐκάλυπτεν·  
οὐδὲ κυνῶν ἑλακὴ ἔτ' ἀνὰ πτόλι, οὐ θρόος ἦεν

ἠχίεις· σιγῇ δὲ μελαινομένην ἔχεν ὄφρην.  
ἀλλὰ μάλ' οὐ Μήδειαν ἐπὶ γλυκεροῦς λάβεν ὕπνος.

Auch des deutschen Dichters Paul Gerhardt Lied „Nun ruhen alle Wälder . . .“ ist weniger eine Nachahmung Vergils als dieser Stelle des Apollonius.

Hier bildet indessen, wie man sieht, zu Medeas bewegter Gemütsstimmung den Gegensatz die Ruhe von allem andern überhaupt, auch die Ruhe anderer Menschen. Vergil hat also sein Vorbild, falls er wirklich diese Stelle nachahmte, übertroffen, insofern erst bei ihm der Kontrast in seiner grundsätzlichen Bedeutung als zwischen der Menschenseele und zwischen der Natur bestehend, in reinsten Fassung hingestellt ist. Erst aus seinem Bilde spricht eine bestimmte Lebensauffassung. Daß Vergil diese Stelle der „Argonautica“ gekannt, ist unbestreitbar, da er die folgenden Verse des Apollonius 756—760, die einen sehr gesuchten Vergleich enthalten, in seiner Aeneis (Buch VIII Vers 22 ff.) fast wörtlich wiedergibt. Es wäre jedoch möglich, daß nichtsdestoweniger Vergil hier ein noch viel älteres Muster für seine Naturschilderung vor Augen gehabt hat, nämlich den bereits zitierten, uralten spartanischen Sänger Alkman, da unter den wenigen von ihm vorhandenen Fragmenten folgende durch eine allgemeine Ähnlichkeit mit Vergils Bild auffallende Verse vorkommen:

„Dort aber schlummert die Welt; die Gipfel und Schluchten  
der Berge,  
Felsengesteade und Gräfte, wo schwärzliche Erde die Kräuter  
So wie die Schlangen ernährt; die reißenden Tiere des Waldes,  
Bienenschwärme und tief das Untier im bläulichen Meere;  
Flügelbreitende Vögel in sicherem Neste: sie schlafen“ . . .

*Εὐδουσι δ' ὀρνέων κορυφαί τε καὶ φάραγγες,  
 πρῶνόνες τε καὶ χαράδραι,  
 φύλλα τε ἔρπετα θ' ὄσσα τρέφει μέλαινα γαῖα,  
 θῆρες ὄρεσκόφοί τε καὶ γένος μελισσῶν  
 καὶ κνώδαλ' ἐν βένθεσσι πορφυρέης ἁλός·  
 εὐδουσι δ' ὀλιωνῶν φύλα τάνυπτερόγων.*

Also schon Alfman beginnt, wie Goethe, mit „Über allen Gipfeln ist Ruh“. Angesichts solcher Bitate fragt man sich, ob es wohl je für die Poesie Zeiten gegeben hat, wo man diesen elementarsten aller Kontraste noch nicht empfand? Von den vielen Partien aus Vergil, die sich hier als Belege anführen ließen, sei nur noch eine hervorgehoben: *Georgica*, I, 404 ff. Es wird da angespielt auf den allbekannten Mythos von Nisus und Scylla, die ihn verraten, indem sie ihm sein purpurnes Haar raubte, um es den Feinden zu bringen. Nisus verfolgt wütend die Verräterin; sie flieht ängstlich und wird in einen Sperber verwandelt, er — in einen Seeadler. Die wilde Jagd dauert jedoch fort, auch als beide in Sternbilder verwandelt am strahlenden Firmament sich um den Pol drehen. Der gleichmäßige, nach ewigen Gesetzen sich vollziehende Sphärenumschwung, in den Nisus und Scylla nebst allen andern Gestirnen hineingebannt sind, stehen hier wie etwas unverbrüchlich Festes in wirksamem poetischem Kontrast zu den menschlichen Leidenschaften der Rachgier und Furcht, von denen noch immer, selbst am Himmelsgewölbe, ihre armen Herzen beunruhigt werden:

*Apparet liquido sublimis in aere Nisus,  
 Et pro purpureo poenas dat Scylla capillo.  
 Quacumque illa levem fugiens secat aethera pennis  
 Ecce inimicus atrox magno stridore per auras*

Insequitur Nisus: qua se fert Nisus ad auras  
 Illa levem fugiens raptim secat aethera pennis.

Meisterhaft wird einerseits durch den Inhalt der Verse die lebende Flucht und die Hast der Verfolgung wiedergegeben; während andererseits dabei ihre stilistische Struktur den in gleichen Kreisen regelmäßig in sich selbst zurückkehrenden, majestätisch rotierenden Sphärenlauf abmalt.

Griechisch wiedergegeben lautet die Stelle:

*Νίσος δ' ἠερόφοιτος ὄραται, ὅτ' ἔνδια πάντα,  
 Ὑψιπέτης ᾧ τριχὸς ὕνεκα πορφυρέης γε,  
 Σκύλλα ἀταθάλην δι' ἔην ἀπο ἔνδινα τίνει.  
 Ὅππη κείνη δὴ κεν ἀποπιῆ, ὡς' ἀλέαθαι,  
 Ἦνιδε ἐξοπλίω Νίσος χαλεπῶς διοκάθων  
 Ἔσπεται ἐσομένως, τροσιῶ μεγάλῳ μενεάινων.  
 Ὅππη δ' ἂν πτερὰ Νίσος ἂν ἠέρα αὖθι τιτάινου,  
 Σκύλλα ἀλυσκάζουσα ταχὺ πτερύγεος' ἀλεείνει.*

Dritter Fall. Das ist die Grundstimmung der Menschen, von denen man manches Mal sagt, sie seien mit sich und der Welt zerfallen; der Menschen, die überall: im menschlichen Schicksal und in der Natur — Wirrwarr, Inkonsequenz und Sinnlosigkeit sehen, aber anstatt dadurch in ihren Entschlüssen gelähmt zu werden, sich mit heiterem Spott über alles hinwegsetzen, aus dem Leichentuch eine Harlekinsjacke machen. In der Poesie vertritt nicht selten G. Heine diese Manier die Kontraste hinzustellen und zu lösen („Die Hunde wedeln noch und stinken, doch sind sie nicht mehr treu“; „Zwecklos, wie das Leben und die Liebe, wie der Schöpfer samt der Schöpfung“). Dann ist besonders von den Nachahmern Byrons und Heines, von den russischen Dichtern des vorigen Jahrhunderts, ein ähnlicher blasierter Weltschmerz

ausgesprochen und besungen worden. Damit aber niemand darauf komme, diese Art flotter Überlegenheit, den Superlativ des Horazischen „nil admirari“, für eine Errungenschaft des Fortschritts der Neuzeit zu halten, — man liebt es ja, überall sogenannte Entwicklungen zu sehen, — so sei ein Fragment des Archilochus zitiert. Es besteht aus Trochäen; und ich habe versucht, es in deutschen, gereimten Jamben frei wiederzugeben; die vor mehr als 2600 Jahren gedichteten Verse beweisen, daß alle unsere modernen Stimmungen schon längst dagewesen sind:

[„Weißt du noch nicht, wie diese Welt beschaffen,  
 Daß du verblüfft einfältig gaffst mit Staunen?]  
 's gibt nicht Geschehe, die nicht Menschen trafen  
 Nichts ist unmöglich bei des Schicksals Launen;  
 Noch soll uns je was überraschend sein.  
 Schafft Zeus, der Herr, aus Mittag Finsternis,  
 Verdunkelnd seiner Sonne Strahlenschein,  
 Daß kalter Schauer auf die Menschen sinkt, —  
 Was darf der Sterbliche da nicht erwarten?  
 Und soll es uns verwundern, wenn's einmal  
 Gelüftet Waldestieren aller Arten  
 Den Aufenthalt zu tauschen mit dem Wal:  
 Beim Wogenprall ins Meer sich zu verlieren —  
 Auf Bergen Walfisch und Delphin spazieren?“

Hieran mochte auch Horaz, dem Archilochus bisweilen zum Vorbild diente, bei dem Verse 30 der „ars poetica“ gedacht haben:

„Delphinum silvis adpingit, fluctibus aprum.“

Im Griechischen lauten die Verse des Archilochus:

*Χρημάτων δ' ἕλεπτον οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἀπώματον  
 οὐδὲ θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων*

ἐξ μεσημβρίας ἔθιγε νόκτ', ἀποκρούσας ῥάος  
 ἰλλίου λάμποντος· ὕγρον δ' ἱλθ' ἐπ' ἀνθρώπους· δέος.  
 Ἐκ δὲ τοῦ κἀπιστα πιστὰ κἀπίευστα γίνεται  
 ἀνδράσιν· μηδεὶς ἔθ' ἑμῶν εἰσορῶν θαυμαζέτω,  
 μηδ' ἴν' ἂν δελφίοι θῆρες ἀνταμείψωνται νομόν  
 ἐνάλιον, καὶ σφιν θαλάσσης ἰχθέεντα κύματα  
 φιλίτερ' ἰπείρου γένηται, τοῖσι δ' ἡδὺν ἴ' ὕρος.

[Poet. lyr. graec. ed. Bergk, Seite 482.]

Vierter Fall. Zu diesem seltensten und kühnsten der Kontraste führt den Menschen die echte Prometheusstimmung, das stolze, sichere Bewußtsein, daß in uns etwas Höheres lebt, etwas, das dem Wüten aller Naturgewalten überlegen ist. So manche erhebende Stellen aus Goethes „Prometheus“ wären hier anzuführen und so manche aus Pindar und anderen antiken Klassikern, wie auch das Wort des sonst nicht sehr tapfern Horaz: „Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae“.

Um nicht Allzubekanntes oder Umfangreiches zu bringen (etwa aus den Chören der griechischen Tragiker) und doch auch hier ein Beispiel zu nennen, sei an ein Gedicht von Rückert erinnert, das gewissermaßen ganz der Darstellung dieses Kontrastes gewidmet ist:

An den Sturmwind.

„Mächtiger, der du die Wipfel dir beugst,  
 Brausend von Krone zu Krone entsteigst,  
 Wandle du stürmender, wandle nur fort,  
 Reiß mir den stürmenden Busen mit fort.  
 Wie das Gewölke, das donnernd entfliegt,  
 Dir auf der brausenden Schwinge sich wiegt,  
 Führe den Geist aus dem irdischen Haus  
 In die Unendlichkeit stürmend hinaus.



Trage mich hin, wo die bebende Welt  
Rings 'in Verwüstung und Trümmer zerschellt!  
Über den Trümmern mit grausender Lust  
Fühl ich den Gott in der pochenden Brust."


---

Nach der Erörterung dieser vier Urformen aller in der Poesie von jeher wirksamen und bis heute noch verwerteten Kontraste zwischen Naturdasein und Menschenleben, von denen vorzugsweise der erste und vierte sich aus Goethes Dichtungen belegen läßt, wäre die Betrachtung der von diesen Stimmungen des Gegensatzes abhängigen psychischen Erregungen und Hemmungen (Furcht, Sorge, Freude, Hoffnung usw.) das nächste Ziel für den, der diese Bahn weiter verfolgen will:

Sed nos haud parvum spatii confecimus aequor,  
Et jam tempus equum fumantia solvere colla.

---

## Das qualitative und das quantitative Element im Kultus.

1. ine kultische Eigentümlichkeit, die wohl auch a priori aus philosophischen Erwägungen zu erschließen wäre, soll im folgenden mehr an Beispielen als theoretisch erläutert werden. Sie besteht darin, daß an allem Kultus zwei Elemente oder Tendenzen sich unterscheiden lassen.

Erstens weist jede Kultusform auf irgendeine religiöse Meinung zurück, die sich in ihr verwirklicht und ihr einmal den Inhalt gegeben hat: also auf eine **Glaubensform**. Der Wert der Glaubensform aber liegt darin, daß sie eine Bestimmung des Göttlichen oder ein Verhältnis des Menschen zur Gottheit symbolisiert; d. h. mit irdischen Mitteln als Vertretern des Transzendenten — z. B. mit Vorstellungen, Erzählungen — an das Reich des Überirdischen oder seine Wirkungskräfte zu gemahnen sucht. Insofern dient der Kultus zur Erinnerung und Auffrischung dieses Glaubens und ist, wie er, symbolisch in der eigentlichen Bedeutung; sinnhaltig, durchgeistet. Das ist am Kultus das qualitative Element.

Zweitens zeigt sich im Vollziehen des Kultus ein gewisses Maß von Aufwand an Hab und Gut, Zeit, Kraftanstrengung, Schmerz, Gefahr, Entbehrung. Das ist am Kultus das quantitative Element. Es fehlt nie ganz; denn sonst müßte der Kultus aufhören, eine Tat zu sein, und sich zur bloßen empfindsamen Vorstellung und Ansicht verflüchtigen. Dennoch können beide Elemente getrennt beobachtet werden, da sie an verschiedenen Kultushandlungen in verschiedenem Grade teilnehmen. Je mehr tiefer religiöser Sinn, je mehr Durchsichtigkeit des Symbols am Kultus vorhanden — um so größer der Anteil des qualitativen Elements; je wertvoller das irdische Gut ist, dessen der Mensch sich im Kultus entäußert, desto vorherrschender ist das quantitative Element.

2. Die am meisten vergeistigte Kultushandlung ist wohl das Gebet; dann nämlich, wenn man es so auffaßt, wie die religiösesten Personen — die großen Religionsstifter —, die es fast abgeschafft haben: Christus, indem er sagt (Mt. 6, 8): „Euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe denn ihr ihn bittet“; und Paulus (Röm. 8, 26) durch das Gesändnis, nicht zu wissen, wie er beten solle. Im Leben der Christen jedoch hat sich sehr bald darauf auch das zweite, das quantitative Element vorgebrängt: man hebt rühmend hervor, daß die Frommen Tag und Nacht im Gebete ringen, sich darüber des Schlafes enthaltend. Mancher betende Katholik zählt die Menge der „Vaterunser“ und Rosenkränze, betet oft ihm unverständliche lateinische Gebete; und auch der protestantische Christ hält doch — bei allem Stolz auf die evangelische Freiheit — darauf, die Kirche regelmäßig zu besuchen und trotz ihrer weiten Entfernung bei jedem Wind

und Wetter hinzugehen. Das sind Pilgerfahrten; damit betont er das quantitative Element an dem Kultus.

3. Die Weihgeschenke, zu denen ja eigentlich auch die Erbauung von Tempeln, Kirchen und Klöstern gehörte, zeigen oft schon in ihrem Zwecke, bisweilen aber — zumal bei den Hellenen — erst durch hinzugefügte Sprüche ihre symbolische, qualitative Bedeutung; wenn z. B. eine Frau das Herannahen des Alters und das Schwinden ihrer Schönheit gewahr wird und dem Tempel der Aphrodite ihren Spiegel weihet mit den Worten:

„Da dein Geschenk geht an mir, Kytbera, vorübergeflogen:  
Nimm des Geschenke Zeugnis auch, du Erhabene, hin!“

(Griech. Antholog. VI, 19.)

Den Anathemen (d. h. „Aufgestellten“, oder auch „Aufgehängten“ scil. Weihgeschenke) in den Tempeln zu Delphi und Jerusalem (Ev. Lucä, Kap. 21, 5) entsprechen die *Muallakat* (d. h. die „Aufgehängten“, scil. Gedichte) als Weihgeschenke im vorislamitischen Tempel zu Mekka und unsere christlichen „ex voto's“, ebenso wie bei den alten Germanen die an den Bäumen heiliger Haine aufgehängten Feldzeichen bezwungener Feinde. Tacitus (Annales, Lib. I, Kap. 59) läßt Arminius, den Cherusker rühmen: „Cerni adhuc Germanorum in lucis signa Romana, quae dis patriis suspenderit“. — Daß völlig wertlose und doch bedeutsame Gegenstände, wie die in den Olympischen und Isthmischen Wettkämpfen errungenen sichtenen und anderen Siegeskränze zumeist als Weihgeschenke der Gottheit dargebracht wurden, bedeutet qualitativ: man gebe alle Ehre am Siege nicht sich, sondern Gott allein; ihm komme der Kranz zu; ebenso wie Paulus sagt: nicht er habe das alles getan, sondern Gott durch ihn.

Das Bewußtsein von unserer Einheit mit Gott, dem Urquell aller Kraft und alles Trefflichen, wurde von den Griechen nicht sowohl, wie von manchen christlichen Mystikern, in Worten beteuert, als direkt in solchen Taten zum Ausdruck gebracht, die für sich selbst reden.

Der Wert der Weihgeschenke, der oft sehr groß war, bildet an ihnen natürlich das quantitative Element.

Weihgeschenke in gewissem Sinne sind auch die Festzeiten; nicht durch Preisgeben palpabler Sachen, sondern dadurch, daß der Mensch aus religiösen Motiven an solchen Tagen auf die Ausnutzung der verfügbaren Zeit zu weltlichen Geschäften verzichtet. Die Abkehr der Seele vom irdischen Leben und seinen Interessen und die Hinwendung zum Überirdischen, Göttlichen zu solchen Zeiten, ist, allgemein gesprochen, der echt religiöse Gedanke oder das qualitative Element des Kultus der Festtage. Wie viel aber dem Menschen die dabei geopfert freie Zeit wert ist, das ist der Maßstab für die quantitative Bedeutung dieses Kultus; ein Moment, daß sich besonders deutlich noch heute an dem Verhalten der Befenner des mosaischen Glaubens beobachten läßt. Jede Religionsform kann aber inquinirt werden. Wenn also die Festzeiten der Befriedigung irdischer Genußsucht dienen; wenn z. B. mit ihnen Prunk und Spiele verbunden werden, welche die Neugier und, wie besonders die römischen Tierhegen und Gladiatorenkämpfe, eine grausame Schaulust befriedigen, so bedeutet das nicht etwa Übertreibung und Entartung eines religiösen Elements, sondern die Beimengung eines religionsfremden neuen Elements, das wir von dem, was in der Religionsform selbst liegt, durchaus sondern müssen. Leicht ist es auch an dem, was man Fasten nennt, die bei-

den oben festgestellten, einzigen konstitutiven Elemente alles Kultus aufzuzeigen. Daß der fastende Mensch ohne materielle Nahrung lebt, bedeutet gleichnißweise einen Triumph des Geistlichen über das Materielle; denn wie der griechische Weise sagt: „nichts bedürfen ist göttlich, und am wenigsten bedürfen, der Gottheit am nächsten.“ Ist das Weihgeschenk positiv ein Weggeben, so ist das Fasten ein „Nichtzunehmen“; und die Idee der Überwindung des animalischen Nahrungstriebes gehört zum qualitativen Element dieses Kultus. Hinwiederum die Last des körperlichen Unbehagens, die der Mensch beim wirklichen Durchführen des Fastens erträgt, ist das mehr oder weniger große und meßbare, also quantitative Element. Bei dieser Gelegenheit sei noch an dreierlei erinnert, das, wie vom Fasten so überhaupt von allem Kultus gilt. Erstens wird der qualitative Grundgedanke natürlich weder beim Weihgeschenk und Feste noch beim Fasten von jedem Bekenner in derselben, ziemlich abstrakten Weise und diskursiven Rede formuliert, wie wir es versucht haben; jeder wird sich dabei an die mehr oder weniger konkreten, bildlich-anthropopathischen Gottesvorstellungen seiner Spezialreligion anschließen, sie bisweilen modifizieren, und mancher wird kaum imstande sein, seine Regungen verständlich auszusprechen. Dennoch bleibt diese Auffrischung religiöser Vorstellungen das allein unbestreitbar wertvolle Element an der Ausübung des Kultus, wonach einsichtige Theologen sich auch von jeher bei seiner Definition gerichtet haben. Man denke an die Worte: „Solches tuet, so oft ihrs trinket, zu meinem Gedächtnis“ \*) 1. Korinther 11, 24, Ev. Lucä 22,

\*) Die Worte „Zur Vergebung der Sünden“, sind bekanntlich ein späterer Zusatz.

19 und vergleiche damit Ev. Joh. 14, 26. Hiernach dient der Kultus dazu, um an das zu erinnern, was der Religionsstifter gesagt hat. Der Koran schärft den Gläubigen ein (Sure 30, 20): „Verrichte pünktlich dein Gebet . . . denn Gottes zu gedenken, ist etwas großes.“ Selbst die brahmanische Dogmatik (Kommentar des Çankara zu den Brahma-sutra's des Badarayana, ed. Deussen p. 1071, 4, 10) lehrt: „Unter Kultus ist zu verstehen dasjenige, was eine mit Ehrfurcht verbundene Steigerung des Glaubens bewirkt“ (upāsanam nāma sa-māna-pratyaya-pravāha-karanam). Denn, zweitens, die quantitative Tendenz bringt es doch immer nur zu einem mühsamen Ringen des Menschen innerhalb der materiellen Welt, nicht zum wirklichen Berühren des überweltlichen Ziels; woher ihr eben das Ungenügen an sich selbst und die Unerfättlichkeit anhaftet. Und drittens, so gewiß das Erfassen einer Idee ihrer Verwirklichung vorangehen muß, wird ursprünglich an jedem einzelnen Kulte sich die qualitative Tendenz früher als die quantitative geäußert haben. — Ferner ist das Fasten ein Beispiel dafür, daß beim Kultus die Gabe des Menschen nicht etwa auf die Gottheit überzugehen und zu ihren Gunsten zu geschehen braucht, wie man beim Weihgeschenk, Opfer und Gebet noch meinen könnte. Das hieße zu eng definieren. Das Preisgeben von seiten des Menschen genügt, auch ohne daß eine Gottesvorstellung vorhanden ist; woher denn auch in den atheistischen Religionen, Jainismus und Buddhismus, welche die Frage nach der Existenz Gottes mit Schweigen übergehen, ein Kultus des Fastens möglich ist und in späterer Zeit wirklich vorkommt.

4. Ein Weihgeschenk ist auch das Opfer, daß man ja

für eine sehr alte Kultusform hält; und an ihm lassen sich besonders leicht die beiden Elemente beobachten: bald innig vereinigt, bald deutlich getrennt. Selbst ein Antagonismus beider, ein Duzillieren des religiösen Sinnes der Menschen zwischen quantitativ enorm großen Opfergaben und einer Neigung zu ausschließlich symbolischen, als Gabe wertlosen Opfern, ist überall zu bemerken.

Natürlich liegt jedem Opfer — wie schon angedeutet — ein Gedanke über die Beziehung des Menschen zu jener höheren göttlichen Welt zugrunde. Also fehlt es nie ursprünglich an dem qualitativen Element. Es mag wohl sein, daß die Menschen beim Opfern daran gedacht haben, den Göttern für die Fülle ihrer guten Gaben frohen Dank zu sagen; oder daß sie das Gefühl gehabt haben, die dem Menschen von der Natur freiwillig dargebotenen Früchte seien ein Raub; oder daß, einem Tiere das Leben zu nehmen, etwas Unerlaubtes sei, und als Sühne hierfür den Mächten, die es geschaffen und gegeben, ein Teil geboten werde. Auch die Idee einer Gemeinschaft Gottes mit den opfernden Menschen mittels gemeinsamer Teilnahme am lebenden Fleisch und Blut des Opfertieres mag mit dem Opfer verknüpft worden sein. Alle diese und ähnliche Deutungen, aus denen die Religionsforscher sogar die Entstehung des Opfers zu erklären meinten, sind durchaus nicht so wichtig, denn es sind fluktuierende Vorstellungen, mit denen es jeder Opfernde halten mochte, wie er im Augenblick wollte. Am selben Opferfeuer stehend haben oft verschiedene Menschen je nach Sinnesart und Stimmung — gerade wie jetzt in derselben Kirche — verschiedenes gefühlt und gedacht.

Aus Vorstellungen entstehen von selbst noch keine Taten.



Wichtig zur Erklärung des scheinbar Widerspruchsvollen am Opfer ist dagegen die Unterscheidung dessen, das daran stabil ist: des qualitativen und quantitativen Elements.

Unsere Aufgabe beschränkend, widmen wir jetzt fast nur das Brandopfer einer näheren Betrachtung.

5. Wie es bei den Griechen entstanden ist, wird uns von Hesiodos (Theogonie 535—557) erzählt. Als in Mecone (Sithon) die Götter sich mit den Menschen verglichen, in den Reichtum der Erde, in die Herden, sich teilten, hinterging der Vertreter der letzteren, der menschenfreundliche Titane Prometheus seinen Vetter Zeus, indem er die Knochen des geschlachteten Stiers mit dem Fettneß (omentum, *δημός*) bedeckte, auf den wertvolleren Teil, das Fleisch, aber die Haut und den Magen legte, und so die Götter verführte, sich den schlechteren Anteil zu nehmen. Deshalb, sagt Hesiodos, werden seitdem den unsterblichen Göttern auf den Altären die weißen Gebeine verbrannt:

*„ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων  
καλοῦσ' ὅστέα λευκὰ θυγέρτων ἐπὶ βωμῶν.“*

Der uralte kultische Brauch, beim Opfer den Göttern wertlose Teile des Tieres zu geben, muß wohl in späteren Zeiten die Bewunderung der Griechen erregt haben, wenn man zu seiner Erklärung einen so seltsamen Mythos erfand: einen Mythos, wo die Beziehung des Menschen zur Gottheit nichts Religiöses an sich zu haben scheint; wo die Götter nicht göttlich und die Menschen nicht ihre Verehrer, sondern Betrüger sind. Denn es liegt doch andererseits im Wesen des Opfers und bestätigt sich auch bei den Griechen insbesondere, daß der Mensch dabei weltliches Gut reichlich, gern und frei-

willig hingibt im Gefühl, daß das überweltliche, jenseitige erstrebte Gut ihm unendlich an Wert überlegen sei. Was alles der Grieche aus religiösen Motiven weggab, beweisen die Tempelschätze zu Delphi, mit deren Hilfe die Phokier jahrelang gegen ganz Griechenland Krieg führten. Nichts ist dem Menschen so teuer, daß er es nicht der Gottheit darbrächte: er opfert seine Keuschheit, wie das Institut der Hierobulen\*) und die von Herodotos (Histor. I 199) berichteten babylonischen Gebräuche zeigen; seine Mannheit, wie die Gallen, die Priester der phrygischen Göttin Cybele und die Sage von Attis und Agdistis beweisen (vgl. Catullus LXIII und von pseudo-Lukian, *Περὶ τῆς Συρίας Θεοῦ*, Kap. 28 ff., Lucretius II 610 ff.). Der Mensch opfert das Leben anderer Menschen; wie besonders die Syrer, Philister und Phönizier, bei welcher letzteren kein Schiff vom Stapel lief, ohne daß man unter seinem Kiel, den Göttern zum Wohlgefallen, einen Menschen zerquetschte. Es haben selbst Eltern die eigenen Kinder zum Opfer gegeben; nicht nur Phönizier und andere Semiten (wie Sepshta: Richt. 11, 30—40), sondern auch Griechen (wie Aristodemus, Agamemnon). Dieser Widerspruch: einerseits der äußerste Geiz, der den Göttern nur das Wertlose an den Opfertieren gibt, und andererseits das blinde Wegwerfen der wertvollsten Güter, weist er nicht zurück auf einen doppelten Gang im Kultus: einmal durch die Qualität (durch den vorgestellten Sinn der Handlung) und das andere Mal durch die Quantität zu wirken?

6. Man pflegt die Brandopfer der Griechen einzuteilen;

---

\*) 1. Sam. 2, 22. Apulejus, Metamorphoses VIII, 29 ff.

Erstens in die Speisopfer, die den oberen (olympischen) Gottheiten dargebracht worden seien und bei denen (so ziemlich der Prometheusfage entsprechend) nur die in das Fettnetz gehüllten Schenkelknochen, kleine Stückchen Fleisch aus den Lenden, nebst einigen ziemlich unbrauchbaren inneren Theilen (also *σπλάγχνα* und *μηρία*) verbrannt, alles übrige jedoch von den Menschen verzehrt wurde; und zweitens in die Holoakusten, bei denen das ganze Tier hingegeben wurde; zu dieser zweiten Kategorie hätten gehört: die den chthonischen Gottheiten gebrachten Opfer, ferner die Reinigungsopfer, Sühnopfer, Eidopfer, Heroenopfer und Totenopfer. In diesen Fällen hätte man ein Grauen empfunden, von dem Fleisch zu genießen, da die Menschen mit den chthonischen Gottheiten keine Gemeinschaft haben könnten und da beim Sühnopfer das Tier fluchbeladen gewesen sei.

Diese Erklärung ist gezwungen und unbefriedigend; denn zunächst ist ja den sog. chthonischen Gottheiten überhaupt fast nie geopfert worden: Hades hatte gar keinen Altar; die Eumeniden nur einen und zwar in Athen; dem Typhon wurde äußerst selten geopfert, und die auf Kreuzwegen der Hekate dargebrachten Gaben waren mehr Ausdruck individueller Liebhaberei als eines der ganzen Nation zum Bedürfnis gewordenen Gottesdienstes. Ferner wurden den oberen himmlischen Göttern auch Holoakusten dargebracht; was man dadurch zu erklären sucht, daß auch alle himmlischen Gottheiten einen „chthonischen Charakter“ annehmen konnten. Eine durchaus willkürliche Voraussetzung! Schließlich wurden den Heroen auch Speisopfer und nicht nur Holoakusten dargebracht; wobei es dann heißt, es sei ihnen das eine Mal „als Heroen“ und das andere Mal „als Göttern“

geopfert worden. Bisweilen wurde sogar an ein und demselben Heroenopfer beides vereinigt; d. h. von einem Teil des Opfertiers nur durfte genossen werden (Pausanias II 10, 1 und Herodotos II 44 „ὡς ἰεῖν und ὡς ἕφαται“).

Ungezwungen dagegen lösen sich die Schwierigkeiten, sobald man an dem Opfer, wie an jedem Kultus, bei beiden Tendenzen oder Elemente, das qualitative, direkt-symbolische, welches überall das ältere, ursprünglichere gewesen zu sein scheint, und zweitens das quantitative, indirekt-symbolische, spätere, auf Massenwirkung berechnete unterscheidet. Hier von erzählt z. B. Herodotos (Histor. 7, 167) einen instructiven Fall.

Nämlich die quantitative Tendenz ist an sich ohne Erfindungsgabe, weil formlos. Sie bedeutet nur die noch nicht gestaltete Anstrengung des Preisgebens, die Stärke des religiösen Strebens. Erst wann die andere, im engeren Sinne symbolische (Gleichnisse empfindende) Tendenz das Opfer geschaffen — etwa als Erinnerung an die Götter es den Schlachtfesten und Mahlzeiten angehängt hatte —, konnte durch bloße Steigerung, Multiplikation des Dargebrachten und Geleisteten der Schwerpunkt des Opfers auf die Quantität verlegt werden. Als dies geschehen war, als die Hellenen sich bewußt geworden waren, wie Großes der Mensch beim Opfer herzugeben fähig ist, und vielleicht den ursprünglichen Sinn des Symbols vergessen hatten, konnten sie sich veranlaßt sehen, die Entstehung der dürftigen uralten Speisopfer durch einen so unehrerbietigen Mythos plausibel zu machen.

Wir werden sehen, wie noch andere religionsgeschichtliche Daten das von uns a priori gefolgerte Vorausgehen der mehr qualitativen Opfer bestätigen.

7. Wo das Opfer, in heiterer Stimmung dargebracht, ein Freudenfest war, da mochte es den guten Göttern oder Heroen bestimmt sein: es genügt dem Menschen die Gedankenverbindung mit jener höheren Welt und das, was die Erinnerung an sie wachruft. Viele griechische Schriftsteller haben daher darauf hingewiesen, daß es beim Opfer nicht auf die Größe der Gabe, sondern auf die Reinheit der Gefinnung ankomme. Darum fütterte man die Götter nicht mit einer Speise, sondern ließ ätherisiertes Fett als einen Dampf in die Höhe steigen. Das Riechen ist eine weniger materielle und daher besser zum Symbol geeignete Vorstellung, als das Essen, zu dem Mund, Zähne und Magen hinzudacht werden müssen. (Darum ist auch nach Dr. Sägers Theorie die Seele zwar riechbar, aber doch ungenießbar.) Als Geruch wahrgenommen wird etwas nur insoweit, als es in den Aggregatzustand des Gases übergegangen, zu Luft sich verflüchtigt, also nach der Vorstellungsweise jener alten Zeiten „immateriell“ oder „zu nichts“ geworden ist.

Auch Goethe sagt:

„Denn was das Feuer lebendig erfaßt,  
Bleibt nicht mehr Urform und Erdenlast;  
Verflüchtigt wird es und unsichtbar,  
Eilt hinauf, wo erst sein Anfang war.“

Ist doch das Luftförmige, Hauchartige von jeher und überall ein Symbol der Seele gewesen! Bei Vergil, in der Aeneis (Buch VI, V. 725 ff.) heißt es:

Titaniaque astra  
Spiritus intus alit totamque infusa per artus  
Mens agitat molem...

Und Lucretius Carus (Buch IV, B. 54 ff.) schreibt:

Principio quoniam mittunt in rebus apertis  
Corpora res multae, partim diffusa solute,  
Robora ceu fumum mittunt ignesque vaporem...

D. 90. Praeterea omnis odor fumus vapor atque aliae res  
Consimiles ideo diffusae e rebus abundant,...

Schließlich beweist die Etymologie der arischen Sprachen, daß der Rauch von jeher für den Träger der Geruches par excellence gegolten hat. Im Mittelhochdeutschen ist „riechen“ intransitiv, und „rauchen“ noch ein und dasselbe: riuche, rouch, gerochen, = rauche = oleo, olfacio: Rauch, räuchern, Geruch; vgl. Fr. Bechtel „Über die Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehmungen in den indogermanischen Sprachen“, 1879, S. 49. Auch Homer spricht es aus, daß mit dem Opfer den Göttern nicht Speise, sondern süßer Geruch allein dargebracht wird: Ilias VIII, 547 ff.: Und wenn es hierfür noch der Beispiele aus dem Altertum bedarf, so sagt Ovidius (Metamorph. XII, 153) von dem ins Feuer gegossenen Blute, das Achilles nach Tötung des Hagnus der Pallas als Opfer darbrachte:

„Et dis acceptus penetravit in aethera nidor“;

Pindar sagt im 11. Nemeischen Siegesgesange, B. 6:  
„Oft mit Tranke spenden erfreuend der Götter älteste  
Oft mit Opferdampf.“

„πολλὰ μὲν λοιβαῖσιν ἀγαξόμενοι πρόταν θεῶν,  
πολλὰ δὲ κνίσσῃ.“

und im 7. Olympischen Siegesgesange (Str. 5):

Dem Clepemos sei geweiht „gleich einem Gotte das Opfer-  
fest fettdampfender Schafe“.

„ὥσπερ θεῶ μύλων τε κνισάεσσα πόμπα.“

Dann ist das Opferfeuer nicht, wie der Rigveda es oft nennt: „der Mund der Götter“; vielmehr dient es eher dazu, um im Wille des aufsteigenden Qualmes und der Flamme eine geistige Verbindung zwischen dem Menschen und der himmlischen Welt droben darzustellen.

Für meine obige Behauptung aber, daß es den alten Autoren zufolge im griechischen wie auch im römischen Altertum im ganzen weniger auf die reiche Opfergabe, als auf die Reinheit der Gesinnung ankam, möchte ich mich auf folgende Stellen berufen: Euripides, Fragm. Dan 329; Theophrast 74; Horaz, Carm III, 23, 17—20; Plutarch, „Daß man nach Epifurs Lehre auch nicht einmal angenehm leben kann“ Kap. 21, 8; Ovidius, Fasti II, 535: „Pietas pro divite grata est munere“, d. h. auf deutsch: „Frömmigkeit ist (bei Gott) beliebter als reiches Opfer“. Endlich Seneca (bei Lact. Fragm. VI, 25): „Vultisne Deum cogitare non immolationibus et sanguine multo colendum — quae enim ex trucidatione immerentium voluptas est? — sed mente pura, bono honestoque proposito.“

8. Einer anderen, düsteren Gemütsstimmung, der Trauer und Besorgnis, entsprangen die Holofoaksten. Wann Leid den Menschen bedrückt, ist er auch im Kultus nicht geneigt, sich in Verstandeskombinationen zu ergehen, mit Schöpferkraft neue Symbole für das zu erfinden, was sein Herz bewegt, oder sich genügen zu lassen an der Erinnerung seines Glaubensinhalts; es drängt ihn, sein religiöses Streben in einem Kultus zu verwirklichen, der mehr leistet, mehr mit wirklichen Taten Ähnlichkeit hat. Denn das ist die Zeit, „wo er an Wunder glaubt“, lehrt Goethe in „Hermann und Dorothea“.

Die beiden Welten, das Diesseits und Jenseits, bleiben ja freilich inkommensurabel; „das Dort wird niemals Hier“, wie (bei Schiller) der Erdenpilger erkennt. Denn was kann der Mensch geben, fragt Christus, um seine Seele zu lösen? Aller Kultus bleibt — juristisch gesprochen — ein Versuch mit untauglichen Mitteln. So setzt denn der Mensch, um wenigstens seiner Geringschätzung für das Diesseitige, Weltliche den stärksten Ausdruck zu geben, die Güter dieser Erde gleich Null: er wirft sie scheinbar achtlos weg. Den gewaltigsten Ausdruck für diese ernste Gemütsstimmung haben wohl die Indier in einem der späteren Vedea gefunden, dort wo sie die Schöpfung durch Prajapati — der als alleiniger Gott gedacht wird — erzählen (Maiträhani Samhitä I 9, 3): „Prajapati war ganz allein; da faßte er den Wunsch: zum Opfer will ich werden, um die Geschöpfe zu schaffen usw.“ — und so schuf er die Wesen. Auch wir Menschen vermögen das Große und das Größte nur zu schaffen, indem wir sehr viel hingeben, ja, indem wir uns selbst ganz hingeben.

Es ist begreiflich, wie aus einer solchen Gemütslage — um wieder zum griechischen Kultus zurückzukehren — die Sühnopfer, Reinigungsoffer und Totenopfer entspringen, die sich eben alle auf ein bereits geschehenes oder zu erwartendes, mögliches Unglück beziehen; sei es ein begangenes Verbrechen, eine gefährvolle Seefahrt, oder die Trauer darüber, daß einer, der uns in Liebe verbunden war, uns nun durch den Tod entrissen worden. Die Trauer steigert sich bis zu solchem Grade, daß Achilleus z. B. seinem verstorbenen Freunde Patroklos zwölf trojanische Knaben als Totenopfer schlachtet: eine Tat, die freilich auch schon Homer „fürchterlich“ nennt (Ilias 23, 176).



Beim Heroenopfer konnte man natürlich den Heros entweder als „Toten“ ansehen: als einen Menschen, um dessen Verlust man trauerte. Dann brachte man ihm Holo-  
kausten dar; in anderer Stimmung wiederum Speisopfer.

Der Eid betrifft zwar auch etwas sehr Ernstes, denn es ist immer peinlich, zu diesem „bürgerlichen Erpressungs-  
mittel“ (wie Kant ihn nennt), gedrängt zu sein; aber nicht etwas wirklich Trauriges. Und so sehen wir auch, daß bei den griechischen Eidopfern, wenn sie auch keine heiteren Mahle waren, doch meistens das Opfertier fehlte; die Spenden von ungemischtem Weine traten symbolisch an seine Stelle. Pausanias (V, 24) erzählt als einen längst aufgegebenen Brauch aus ältester Zeit, daß beim Eide ein Opfertier geschlachtet und, ohne genossen zu werden, ins Meer versenkt wurde (wie bei Homer, wo Agamemnon über einem Schweine schwört). Die Eidopfer waren somit eigentlich nicht Holo-  
kausten.

9. Der doppelte Charakter des griechischen Opferkultus läßt sich bis hinein in die Etymologie der Worte verfolgen, die für das Opfern gebraucht werden:

I. *εὐαγξίειν* = opfern (der Holo-  
kausten für Tote, Heroen und äthyonische Gottheiten) von  $\sqrt{\acute{\alpha}\gamma}$ ; cf. *ἀγίζω*; *ἀγίος* = sanskr.  $\sqrt{yaj}$ ; cf. *yajas* = zd  $\sqrt{yaz}$  = indg. *iag*: heißt ursprünglich wohl „scheuen“, dann aber „einen Gott mit etwas verehren“, „ihm etwas weihen, ihm eine Sache opfern“, wobei der dem Gotte hingeebene Weihgegenstand ein konkretes Ding war; also leicht wohl auch etwas Unblutiges. So konnte es hier nur auf die Größe der Gabe ankommen. Vom Brennen und Geruch erzeugen liegt nichts im Worte.

II. *θύειν* (cf. *θύ* — *ος* = Räucherwerk) = opfern (der

Speisopfer, welche zum größten Teil von den Menschen gegessen wurden) muß mit lat. „fumus“, russisch „dym“, deutsch „Dunst“ usw. zusammenhängen, kommt von der  $\sqrt{d\ h\ u}$  und bedeutet ursprünglich „schütteln, hin und her bewegen, anfächeln, Feuer anfachen, Feuer und Rauch erzeugen“; wobei an die schüttelnde Bewegung der zum Feuermachen dienenden Reibhölzer zu denken ist.

„Dóu“ bedeutet somit: „in Rauch und Feuer opfern“, „ein Opfer — besonders blutiges — verbrennen“.

Hier ist also die konkrete Gabe und ihre Quantität die Nebensache; die Hauptsache ist: daß Flamme, Rauch, Dunst und angenehmer Fettgeruch zum Himmel, zu den Göttern in die Höhe steigend den Verkehr des Diesseits mit dem Jenseits abbilden, symbolisieren.

Wenn wir uns auf diese Weise davon überzeugen, daß die beiden Elemente des Kultus, das qualitative und das quantitative, bei den Hellenen auseinandertretend zu zwei Gattungen des Opfers geführt haben, so gibt das, scheint mir, einen besseren Einteilungsgrund und einen brauchbareren Hinweis auf die Entstehung des Opfers als die Annahme, daß nur ein — vielleicht später hineingedeutetes — „Grauen“ vor den chthonischen Mächten die Menschen abgehalten habe, das Fleisch bei den Holokaufen als Speise zu verwerten.

Mischprodukte und Übergangsformen gab es ja auch hier. Nicht nur die bereits erwähnten doppelseitigen Heroenopfer waren es; auch wenn Hekatomben und andere Massenopfer geschlachtet wurden, so wurden sie zwar von den Menschen verzehrt, gingen aber doch über das Bedürfnis des Volkes nach Fleischnahrung hinaus und bedeuteten daher

auch immer zugleich eine verschwenderische, den Göttern zu Ehren vollbrachte Handlung.

10. Da nun der Prometheusfage zufolge jenes berühmte Brandopfer in Mekone überhaupt das erste gewesen sein soll, das in Europa dargebracht wurde (wie Prajāpatis Opfer das erste in Indien), so möge als Gegensatz dazu auch das letzte erwähnt werden; nämlich das letzte europäische Brandopfer, welches bekannt und wegen seiner Folgen — wenigstens für die Opfernden — wichtig geworden ist. Es war ein Menschenopfer und wurde am 5. Mai 1892 geschlachtet. Nach dem offiziellen Aktenmaterial im russischen „Journal des Justizministeriums“ (1896, Nr. 8, Oktober S. 172—202) teilen wir darüber folgendes mit:

Inmitten des europäischen Rußland, an der Grenze der Gouvernements Wjatka und Kasan wurde am 6. Mai 1892 auf einem schmalen Fußpfade der Leichnam des in jener Gegend bekannten Bettlers Matjunin gefunden; neben ihm lagen das metallene Kreuzchen, das jeder Russe am Halse trägt, sein Geld und seine Legitimationspapiere. Der Körper war bekleidet, aber Kopf und Hals fehlten und im Rücken fand sich ein großes viereckiges Loch, durch welches Herz und Lungen herausgenommen waren. Sogleich verbreitete sich das Gerücht, die im nahen Dorfe Multan wohnhaften Wotjaken hätten den alten Matjunin heidnischen Gottheiten geopfert. Die Wotjaken, welche äußerlich das Christentum angenommen haben, um ungestörter ihrer alten Religion anhängen zu können, haben, wie es heißt, mehrere Götter, für welche in Scheunen Gottesdienst gehalten wird: vier Arten von Priestern (bozim-bossäs, tür-bossäs und zwei pokschibossäs) opfern vor der Gemeinde Schafe, Kälber und

alle vier Jahre einmal einen Stier, wovon die Knochen und das Blut verbrannt, der Kopf vergraben, das Fleisch jedoch von den Menschen gegessen wird. Etwa alle 50 Jahre pflegt das Volk, wenn es von Mißwachs und Seuchen heimgesucht ist, zur Befänstigung des Gottes Wu-Murt ein Menschenopfer zu bringen. Nachdem die Jahre 1890 und 1891 wirklich solche Unglücksjahre gewesen waren, hatte im Februar 1892 einer der Wotjaken auf einer Gebetsversammlung erklärt: der Gott Wu-Murt habe ihm im Traume verheißen, der Hungersnot Einhalt zu tun, doch müsse man dazu „kük-püdes wändenü kule“; d. h. auf wotjakisch: „einen Zweibeinigen schlachten“. Dann wandte man sich an einen Wahrsager (Snachar), der die Merkmale des zu opfernden Menschen bestimmte, und nach seinen Angaben erkannten die Priester den Matjunin als das Opfer. Er wurde am 4. Mai im Dorfe Multan mit Branntwein bewirtet und in betrunkenem Zustande in der Gebetscheune mit dem Kopf nach unten aufgehängt. Die anwesenden 15 Personen zapften ihm durch Messerstiche Blut ab, das sie in Schalen auffingen. Dann wurde ihm der Kopf abgeschnitten, Herz und Lungen herausgenommen und auf einem Scheiterhaufen dem Gotte verbrannt. Der Leichnam aber wurde, bekleidet nebst dem Kreuzchen, auf den Fußweg gelegt, damit er bald entdeckt werde. Denn nach dem Glauben der Wotjaken muß, damit das Opfer zum Segen und nicht zu Fluche gereiche, dafür gesorgt werden, daß der Geopferte ein christliches Begräbniß erhalte.

Es kann keinen größeren Gegensatz geben, als den zwischen jenem Brandopfer zu Mekone, wo freie Griechen freudig bemüht sind, ihre Götter um die brauchbaren Stücke des Opfertieres zu betrügen, als ob es ihnen nur um Religions-

spötterei zu tun wäre, und diesem Menschenopfer in dem weltentrückten Dörfchen Multan, wo ein harmloses, seit vielen Jahrhunderten mitten unter Christen lebendes Völkchen, das sich durch ungewöhnliche Folgsamkeit auszeichnet, nicht Bedenken trägt, seinem Gotte zu Gefallen einen Menschen grausam zu schlachten und sich den furchtbarsten Strafen auszusetzen, mit denen das russische Gesetz den Mord bedroht. So wenig kam es den Griechen ursprünglich auf die Größe der Opfergabe an; und so sehr hat im Laufe der religiösen Degeneration bei den Wotjaken das quantitative Element an der Kultushandlung alle anderen Rücksichten überwuchert! Die Extreme berühren sich jedoch, insofern als man zu beiden Opfern mit Lucretius Carus sagen darf: „Tantum religio potuit suadere malorum!“ und bisweilen der römische Philosoph auch recht hat mit dem: „Religio peperit scelerosa atque impia facta“; woher er sich denn auch weiterhin bemühte, wie er sagt: „Religionum animum nodis (artis) exsolvere“ (De Rerum Natura, lib. IV, 7).

Darum ist es andererseits erklärlich, daß manche fromme und aufgeklärte Griechen ein Bedürfnis empfunden haben, das Verfahren des Prometheus anders zu deuten; damit es nicht — wie bei Hesiodos — als ein Betrug und Geiz den Göttern gegenüber erscheine. Sie geben ihm dann den Sinn von etwas qualitativ Wertvollem, nämlich dem Willen der Götter genau Entsprechendem. So läßt z. B. Aischylos („Prometheus“, 493 ff.) seinen Prometheus rühmend erklären: er habe den Sterblichen zuerst gezeigt, welche Glätte und Farbe die Eingeweide haben müßten, um den Göttern wohlgefällig zu sein; auch die mannigfache Wohlgestalt der Galle und des „lobos“, — eines Teiles der Leber, — erklärt. —

Wir haben jetzt noch einige Daten dafür beizubringen, daß in Hinsicht des Brandopfers die Tatsachen aus der Geschichte anderer Religionen unserer Annahme von den zwei kultischen Elementen und der Reihenfolge ihres Auftretens nicht widersprechen.

Neben und vor dem römischen Kultus verdient der etruskische erwähnt zu werden. — Aus Etrurien wird hauptsächlich von Tieropfern, die dann auch nach Latium übergingen, berichtet; und sie zerfielen (nach den lateinischen Ausdrücken, da wir die etruskischen nicht mehr kennen) in zwei Klassen: *hostiae animales* und *consultoriae*. Nur die ersteren sind die regelmäßigen, gewöhnlichen und ursprünglichen; und sie bekamen ihren Namen nicht davon, daß „animalia“ = Tiere geopfert wurden, sondern daß dabei der Gottheit bloß die Seele (*anima*), das Leben des Tieres geweiht, aber weder Eingeweide noch sonst etwas hingegeben und verbrannt wurde. Auch die Prokurations- und Expiationsopfer gehörten hierher; und sofern durch die symbolische Handlung dieser Opfer der Gottheit die Seele des geschlachteten Tieres, — die der Opfernde dabei mit euphemistischer Überredungskunst als die „*melior anima*“ empfahl, — dargebracht wurde, um dadurch die Seelen der verstorbenen Menschen von den Leiden der düsteren Unterwelt zu erlösen, sie in die heiteren Sphären der Oberwelt und des Himmels als selige Geister emporzuführen (was man im etruskischen „*dii animales*“ = „vergöttlichte Seelen“ nannte); — hat dieser Kultus seinem Sinne nach eine außerordentliche Ähnlichkeit mit den von der christlichen Kirche eingeführten Seelenmessen und Messopfern. Aus bekannten römischen Schriftstellern mögen hier folgende Stellen einen Platz finden:

Arnobius, adversus gent. II, 62: „neque quod Etruria libris in Acheronticis pollicetur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato, divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi.“ — Vergilius, „Aeneis“, V, 482:

Ille super tales effundit pectore voces:

„Hanc tibi, Eryx, meliorem animam pro morte Daretis  
Persolvo;“

Ovidius, „Fasti“ VI, 160 ff.:

„Parcite; pro parvo victima parva cadit.

Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras.

Hanc animam vobis pro meliore damus.“

Das Blut des Lammes ist vergossen worden, auf daß die Menschenseelen von der Gewalt der Hölle (des Hades) oder auch aus dem Fegefeuer erlöst würden. — Natürlich äußert sich in allem diesem der qualitative Faktor des Kultus; und nur in dem großen Prunk und Kostenaufwand, der bei den Etruskern schon in früher Zeit beliebt war, kommt auch der quantitative zur Geltung.

Die anderen Opfer, die *sacrificia consultatoria*, hatten zum Zweck die Befragung des Willens oder des Rates der Gottheit, und zwar vermittelt der Eingeweideschau, die bei anderen Völkern nur bisweilen, nebenbei als Glück- oder Unheilverheißend zum Opfer hinzutrat. Ein Opfer, das ganz im Dienste der Divination (Wahrsagerei) stand, muß seinem Wesen nach schon zu den abergläubischen Entartungen des echten Kultus gerechnet werden. — Im Anfang waren bei diesen Darbringungen die kultischen Handlungen dieselben wie bei dem eigentlichen Opfer; dann jedoch wurde in der Bere-

monie eine Pause gemacht, und zwischen dem Schlachten des Tieres und dem Zuschneiden und Darbringen seiner Eingeweide („*exta porricere*“), — nämlich des Herzens, der Lunge, Leber und kleiner Stücke des Fettnezes und anderer Teile, — die den Göttern gekocht und verbrannt wurden, verfloß eine geraume Zeit; so daß man ebenso, wie wir es bei den Israeliten und Indern kennen lernen werden, — noch deutlich die Zusammenfügung der ganzen Opferhandlung aus einem älteren, allen Opfern gemeinsamen, und einem später hinzukommenden Teile erkennt. Waren auch die Stücke des Opfertieres, deren sich der Etrusker hierbei entäußerte, um sie darzubringen, nicht sehr wertvoll, so machten sie doch mehr aus als das, was bei den gewöhnlichen Opfern der Griechen hingab; und sie kennzeichnen somit bei diesen späteren Opfern, den *sacrificiis consultatoriis*, das Vorwalten des quantitativen Elementes am Kultus. Dies wird besonders illustriert durch die abergläubische Benutzung, welche römische Feldherren und Magistrate in der späteren Zeit von der etruskischen *Haruspicin* machten. Sie kannten nicht die Regeln, die besagten, wann alle Teile der Leber und Galle für glückverheißend gelten sollten, sondern überließen das grundsätzlich dem aus Etrurien geholten *Haruspej*; aber wenn sie etwas unternehmen wollten, so erzwangen sie die günstige Beschaffenheit der Leber und Galle einfach durch das Herbeischaffen immer neuer Opfer (*hostiae succidanae*) also durch quantitativen Aufwand (vgl. Cicero, *de divin.* II, 15, 36; Gellius, *noctes Att.* IV, 6, 2 ff.; Servius Maurus zur *Äneis* II, 140; und im übrigen: D. Müller, „Die Etrusker“, Bd. II S. 26 ff.; 2. Aufl. 1877).

11. Dem griechischen Kultus stand in mancher Hinsicht



am nächsten der römische; nur scheinen in der aller-ältesten Zeit die Römer überhaupt keine blutigen Opfer, also auch keine Brandopfer gekannt zu haben. Zum Beweise dieses für uns wichtigen, jedoch von den Altertumsforschern bisweilen angefochtenen Satzes können wir uns natürlich nur auf das berufen, wovon sich bis in die spätere Zeit eine Tradition erhalten hatte: z. B. bei Dionysios von Halikarnassos (Buch II, 23): „Das vor den Göttern zubereitete Mahl bestand aus Broden, Backwerk, Schrotmehl und Früchten“. Noch ausdrücklicher lautet das Zeugnis des Plutarchus („Vita Numae“ Kap. 8). Aus Ovidius Naso gehören hierher viele Stellen, z. B. „Fasti“, Buch I, 347 ff.:

Selber das Messer, das jetzt des getroffenen Stieres Geweide  
Öffnet, es hat damals nimmer dem Opfer gedient.

„Hic, qui nunc aperit percussi viscera tauri,  
In sacris nullum culter habebat opus“.

Ferner die Stelle der Fasten, Buch II, 515 und Buch VI  
B. 309 ff.:

Venit in hos annos aliquid de more vetusto:  
Fert missos Vestae pura patella cibos,  
Ecce coronatis panis dependet asellis,  
Et velant scabras florida sarta molas,  
Sola prius furnis torrebant farra coloni...

Ferner bei Vergilius (Georgica, Buch II, 537 ff.):

Eh' noch das Szepter empfing der dictäische König und eh'  
Noch die Frevlerrotte geschwelgt in geschlachteten Stieren,  
Führete solch' ein Leben die Welt des goldnen Saturnus.

„Ante etiam sceptrum Dictaei regis, et ante  
Impia quam caesis gens est epulata juvencis  
Aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat.“

Schließlich sei noch ein Passus aus dem Horaz (Carm. III, 23 V. 13) angeführt, wobei ich mich auf die Deutung von Willamowitz-Möllendorf berufe:

„Te nihil attinet temptare multa caede bidentium parvos coronantem marino rore deos fragilique myrto.“ Solche Zeugnisse werden schwerlich durch die kultischen Ausdrücke der Römer „fordicidia“ und „ovis Idulis“ widerlegt; da ja diese auch Übersetzungen etrusischer termini für die von den Etruskern entlehnten Riten sein konnten; war doch das Substantivum „Idus“ selbst ein etruskisches Wort; also auch das Adjektivum „Idulis“.

Es wurden bei den Römern zuvörderst die Erstlinge der Ernte (primitiae): die ersten Ähren, die erste Bohne, die erste Traube oder ein Opfertuchen (strues, fertum) als bescheidener Imbiß (daps) dem Gotte auf sein Schüsselchen (patella) gelegt: ein stellvertretendes Zeichen dafür, daß man der Gottheit allezeit gedachte, sich stets mit ihr verbunden fühlte. Denn der fromme Römer tat nichts anders als „dis immortalibus interpositis“; ganz so wie jetzt viele Christen und Muhammedaner ihre Rede oft zu unterbrechen pflegen durch: „Gott sei Dank“, „so Gott will“, „mit Gottes Hilfe“; („Inschallah, bismillah, maschallah“); was auch schon ein Apostel zu tun rät (Ep. Jacobi 4, 14—15). „Opfer bringen“ im quantitativen Sinne heißt das doch nicht! In diesem Sinne sagt auch Cicero (De rep. II 27) von dem ältesten römischen Kultus: „quaeque, observanda essent, multa constituit, sed ea sine impensa.“ Gleichweise wurden bei den Tieropfern, welche die Römer privatim und von Staats wegen schlachteten, den Göttern nur die exta: nämlich das Fettneß (omentum) und ziemlich un-

brauchbare Teile: Leber, Lunge, Galle, Herz, nebst kleinen Fleischstückchen (*augmenta* und *magmenta*) verbrannt; alles übrige war profan und wurde von den Menschen verzehrt. Holokausten gab es nach dem altrömischen Opferritual nicht.

Dementsprechend ist auch das römische Wort für „Opferpriester“ (*flamen* = „Bünder“) sinnverwandt dem „*thyein*“ nicht dem „*enagizein*“.

Indem man nun aber bei den Lustrationen, besonders wenn sie außer der Ordnung infolge von Prodigien vollzogen wurden, größere Mengen von Tieren zum Opfer schlachtete, machte sich auch der Hang des Kultus, die Quantität zu betonen, bei den Römern allmählich geltend. Er äußerte sich unter anderem auch darin, daß oft dekretiert wurde, „*ut lactentibus hostiis sacrificaretur*“; denn der Mensch hatte ein deutliches inneres Widerstreben zu überwinden, wenn er sich entschloß, den säugenden Müttern, Kühen oder Schafen, ihre Jungen zu nehmen um sie zu schlachten; man vergleiche z. B. Livius, Buch XXII, 1, und an vielen Stellen. Das waren eben düstere, ernste Veranlassungen, die den griechischen Sühnopfern an die Seite zu stellen sind. Noch mehr zeigte sich später diese Massenverschwendung von Kindern bei den Loyalitätsopfern, die zur Zeit schlechter Kaiser gebracht wurden (Suetonius, Caligula Kap. 14; Nero Kap. 25). Andererseits ist die Peinlichkeit des ganzen römischen Kultuszeremoniells, das in allen Einzelheiten ängstlich befolgt wurde und, wo Versehen vorkamen, Wiederholungen und *piacula* erheischte, selbst etwas Zeitraubendes; und da es, besonders bei der allmählichen Entartung und Veräußerlichung der Religion, bei den Römern ebenso wie bei den Indern (des *Yajur-veda*) einen erheb-

lichen Aufwand an Kosten und Anstrengungen bedeutete, so begünstigte es ebenfalls die Neigung, beim Kultus auf die Quantität Gewicht zu legen. Denn wollen wir einmal diese Tendenz im Kultus verfolgen, so müssen wir darauf gefaßt sein, sie — abgesehen von Holoakosten — in den verschiedensten Einkleidungen wiederzuerkennen. Auch die in vielen Gegenden Europas jetzt noch herrschende Volksfittte, gerade bei Beerdigungen mit ruinösem Kostenaufwande Gastmähler zu veranstalten — eine Sittte, an der selbst die ärmsten Leute mit rührender Religiosität hängen —, ist sie nicht auch ein Totenopfer, ähnlich dem griechischen „enagizein“?

Als unbewußt leitendes Prinzip oder Gedanke genommen, hat die skrupulose Gewissenhaftigkeit ursprünglich im Kultus qualitative Bedeutung. Sie ist der moralischen Sphäre, dem Verhältnis von Mensch zu Mensch (wo sie ihren Zweck auch erreicht) entlehnt und nur stellvertretend auf die Beziehung des Menschen zur Gottheit, wo sie offenbar nichts erreicht, übertragen. Sie ist jedoch als Symbol, als Abbildung dessen, was gemeint ist (der Beziehung der Menschenseele zum Jenseits) immerhin ihrem Objekt in gewissem Grade adäquat, insofern sie nämlich eine Seite des menschlichen Strebens nach dem Ideale der Vollkommenheit darstellt.

12. In Ägypten sind wohl schon zur Zeit der ältesten Dynastien Tiere geopfert worden, teils direkt den Toten, teils den Göttern, mit der Bitte, den Toten ihren Teil davon zu geben. Doch können wir uns nicht so eingehender Kenntnis der Sakralaltertümer rühmen, um den Sinn dieser Opfer auch nur einigermaßen zu bestimmen. — Aus dem Zeremoniell des Totenopfers, wie es in der späteren Thebanischen Periode üblich war, wird erwähnt, daß dem Toten mit

Stücken des geopfertem Tieres Mund und Augen bestrichen werden; wohl um ihm symbolisch Sprache und Gesicht für das Jenseits zurückzugeben. Auf noch spätere Zeiten bezieht sich der Bericht des Herodotus (Histor. II 39, 40), daß dem der Isis zu opfernde Stier die Haut und der Magen genommen wurden. Sodann wurden ihm noch die Schenkel, Hüften, Schulterblätter und der Hals abgeschnitten. Der so nachgebliebene hohle Kumpf mit dem Fett und den Eingeweiden wurde vor dem Verbrennen für die Gottheit noch mit „unendlich viel Öl“ begossen. Von den Schweinen wiederum wurde nur die Milz, die Spitze des Schwanzes, die Neshaut (omentum) und der Speck, der am Bauche sitzt, dem Gotte verbrannt. Es scheint also im Verbrennen von den wertlosen Teilen des Opfertieres allein, sowie im Verbrennen des Fetts, das ätherisiert gen Himmel stieg, nur das höhere, qualitativ-symbolische Element des Kultus beim ägyptischen Brandopfer zur Geltung gekommen zu sein. Das andere Element äußerte sich wohl in dem allmählich aufkommenden ungeheuren Brunt, mit welchem von den Ägyptern das Opfer vollzogen wurde.

13. Östlich von Ägypten, bei den Israeliten, finden wir, den Schriften des Alten Testaments zufolge, zwei sehr verschiedene Auffassungen des Brandopfers. Erst in sehr später Zeit, im dritten Buche Moses, werden detaillierte Vorschriften darüber gegeben; es wird genau beschrieben und als ein wichtiger Gottesdienst streng anbefohlen. Hierin etwas zu versäumen, minderwertige oder gar lahme Tiere zu opfern, wird den Israeliten als die schwerste Verfündigung angerechnet (Mal. 1, 13—14). Aber schon in viel älteren, ja in den ältesten Büchern wird vom Brandopfer mit unverhohlener Geringschätzung gesprochen und ihm ein Gottesdienst im Geist

und in der Wahrheit, in Gehorsam und Liebe entgegengesetzt (I. Sam. 15, 22; Jes. 1, 10 und 17; Am. 5, 22; Hof. 6, 6). Wie hätte der Prophet Jeremia, selbst ein Priester, öffentlich im Tempel sagen dürfen, es seien den Israeliten, als sie Ägypten verlassen hatten, noch gar keine Opfer anbefohlen worden (Jer. 7, 22), falls zu seiner Zeit heilige Schriften existierten, die das Brandopfer anordneten und die man ihm als bequeme Widerlegung hätte vorhalten können? Sagt doch noch ein späterer Prophet, „des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren und aus seinem Munde sucht man das Gesetz“ (Mal. 2, 7). So ist offenbar das Brandopfer kein sehr alter Kultus, und seine Einführung wurde später mit dem Namen des alten Religionsstifters Moses gedeckt. In der älteren Anordnung heißt es nur, daß das Blut, welches die Seele des Tieres sei, für den Gott ausgegossen werden solle; das war das ganze Opfersymbol; das Fleisch wurde von den Menschen gegessen (V. Mos. 12, 13—16, 21—23; 27, 6—7). — Die Götter der benachbarten Völkerschaften „aßen das Fett“ der Opfertiere (V. Mos. 32, 37 und 38); also hat man dort wohl auch nur das Fett und nicht das Fleisch beim Opfer verbrannt (I. Sam. 2, 16).

Unter den Opfern, die im Priesterkodex beschrieben sind (III. Mos. 1, 8, 12; 3, 3—5, 9—11, 14 und 15; 4, 8—10; 7, 3—5, 31), werden die Holoakosten als die wichtigsten zuerst genannt. Die Zeremonie zerfällt bei ihnen in zwei deutlich unterscheidbare Akte: zuerst wurden der Kopf und das Fett des Tieres zum Verbrennen auf den Altar gelegt; dann wurden die Schenkel und Eingeweide gewaschen und darauf ebenfalls „dem Herrn zum süßen Geruche“ verbrannt. Bei den übrigen Opfern, dem Dank-, Sünd- und Schuldopfer,

wurde nur die Netzhaut (omentum) und die Nieren mit dem daran sitzenden Fette für Jahve verbrannt. Das allen Opfern Gemeinsame war somit das Hingeben des Fettnezes und Nierenfettes: wertloser Teile, deren Genuß den Israeliten ohnedies verboten war (III. Mos. 3, 17 und 7, 23).

Hierin sehen darum die Religionsforscher wohl mit Recht den älteren Brauch, zu dem erst als späteres Produkt priesterlicher Spekulation die Holokausten (mit Verbrennung der Schenkel und Eingeweide) hinzutamen. Von diesen sagte dann Jahve durch den Mund des Propheten Jesaja: „Wozu mir eurer Opfer Menge? Ich habe keine Lust am Stierblut!“ Dasselbe betonen auch andere Propheten und der Psalm 50 Vers 9 und 13: „Ich mag nicht Farren aus deinem Hause nehmen“ . . . „Esse ich etwa das Fleisch von Stieren oder trinke ich das Blut von Böcken?“

Es ist also in dieser Religion zu dem ursprünglich vorwaltenden qualitativen Element des Kultus (Aufsteigenlassen des „süßen Geruchs“) nur in der einen Art von Opfern — und auch da als zweites Glied des Ritus eingeschoben — die Verbrennung des Fleisches, als etwas Quantitatives (Hingabe von etwas Wertvollem) dazugekommen.

14. Übrigens konnte bei den Holokausten gewiß leichter als bei den Opfern, die nur zur Geruchserzeugung dienten, der begleitende Gedanke aufkommen, daß damit eine Mahlzeit für die Gottheit abgebildet werde. Und dann war es selbstverständlich, daß man das Opfer dem, was es scheinen sollte, möglichst ähnlich machte, d. h. daß der Mensch den Göttern das Mahl genau nach seinem eigenen Geschmack zubereitete. Wie alt auch dieser Gedanke schon ist, dafür möchte ich als einen Beweis folgendes anführen:

Die Griechen und Römer pflegten die den Göttern darzubringenden Teile des Opfertieres zwar zu kochen aber nicht zu salzen; dagegen wurden die dem Pflanzenreiche entnommenen Opfer (*mola salsa* und *muries*) stets mit Salz versehen. Dasselbe galt bei den Israeliten: das Salzen der aus Feldfrüchten bestehenden Opfer war ihnen ausdrücklich anbefohlen (III. Mos. 2, 13). Spuren dieses uralten Brauches sind auch sonst anzutreffen, und mit ihm mag es zusammenhängen, daß (nach Plutarch, *De Iside et Osiride* Kap. 5 und 32; vgl. *Arrian, Exped. Alex.* 4, 5, 7) die ägyptischen Priester, welche Tieropfer darbrachten — strebend den Göttern ähnlich zu werden —, sich noch in späterer Zeit des Salzgenusses ganz enthielten.

Verständlich wird das erst, sobald wir der Ethnologie das durchgehende und ausnahmslose Gesetz entnehmen, daß zu allen Zeiten und in allen Ländern diejenigen Völker, die von rein animalischer Nahrung leben, das Salz entweder gar nicht kennen, oder wo sie es kennen lernen, verabscheuen; während die vorherrschend von Vegetabilien sich nährenden Völker ein untwiderstehliches Verlangen danach tragen und es als unentbehrliches Lebensmittel betrachten, ja sogar Kriege führen, um dazu zu gelangen. Von den Tieren gilt dasselbe: die Carnivoren haben kein Bedürfnis nach Kochsalz, die Herbivoren dagegen ein so starkes, daß z. B. Antilopen und Gazellen stets salzhaltige Felsen und Lachen in der Wildnis aufsuchen und von den dort aufdauernden Jägern oder Hyänen, die ihre Gewohnheit kennen, leicht getötet werden. —

Um diesen instinktiven Trieb, der natürlich den lebenden Wesen zu ihrem Heile eingepflanzt worden, kausal zu er-



klären, genügt — beiläufig bemerkt — nicht die einfache Behauptung: die vegetabilische Kost enthalte offenbar an sich für den Organismus zu wenig Kochsalz, die animalische aber genug. Denn, auf die Einheit des Körpergewichts zurückgeführt, ist der Kochsalzgehalt in den Cerealien und Leguminosen ungefähr ebenso groß, wie in der Fleischnahrung. Jedoch folgendes ist zu beachten: mit der vegetabilischen Nahrung werden dem menschlichen Körper etwa 3—4 mal soviel Kalisalze zugeführt, wie mit der animalischen. Sie werden ebenso wie das Kochsalz vom Darm resorbiert und dem Blut zugeführt. Nun bildet das Kochsalz einen wesentlichen Bestandteil des Blutplasmas, wird aber bei gar zu reichlicher Anwesenheit von Kalisalzen zerlegt und dem Körper zu schnell entzogen. Wenn nämlich ein solches Salz, z. B. kohlensaures Kali [ $K_2(CO)$ ] in wässriger Lösung,  $H_2O$ , mit Kochsalz,  $NaCl$ , zusammentrifft, findet eine teilweise Wechsellagerung statt: es bildet sich erstens Chlorkalium,  $KCl$ , und dann kohlensaures Natron. Etwa so:  $K_2(CO) + 2NaCl = 2KCl + kohlensaures\ Natron$ . Die Elemente, die im Kochsalz vereinigt waren: Chlor und Natrium, geraten in zwei getrennte neue Verbindungen und gehören jetzt, wenigstens in solcher Menge, nicht ins Blutplasma; sie werden also von der Niere, deren Funktion es ist, den Bestand des Blutes konstant zu erhalten, alsbald ausgeschieden. Der Körper verliert also durch reichliche Zufuhr von Kalisalzen — Chlor und Natrium; und dieser Mangel an einem wichtigen Bestandteil des Blutplasmas muß folglich durch erneute Zufuhr von Kochsalz gedeckt werden. — Die Aufklärung über diese Vorgänge verdanken wir dem Physiologen Bunge (vgl. G. v. Bunge, „Lehrbuch der Physiologie des Menschen“,

1905<sup>2</sup>, Leipzig, Bd. II S. 126; „Zeitschrift für Biologie“, Bd. 9 S. 104, 1873 und Bd. 10 S. 110 und 295, 1874).

Sonach hat, — da doch schließlich auch die Fleischspeisen längst mit Salz von den Menschen gegessen werden, — sich hier die kultische Gewohnheit ebenfalls zäher und länger erhalten, als die praktische Gewohnheit, auf der sie beruhte.

15. Die Nachbarn der Israeliten, die vorislamitischen Araber, huldigten alle einem gemeinsamen unsichtbaren Gotte, Schöpfer Himmels und der Erde, Alla Taála, und außerdem untergeordneten Dämonen oder Göttern (Dshins), denen Gözenbilder errichtet wurden. Wann nun in der heiligen Stadt Mekka, dem Vereinigungspunkt des Kultus der Dshins, ein Opfer gebracht wurde, teilte man das Fleisch des Opfertieres in zwei Hälften; die eine Hälfte gehörte den Dshins und wurde ihnen verbrannt. Die andere Hälfte gehörte Allah Taála; die wurde nicht verbrannt, vielmehr den Armen verteilt. In diesem Kultus treten die beiden Tendenzen besonders deutlich zutage: während man den ursprünglichen Gott, der allen Stämmen gemeinsam war und den Muhammed später wieder als alleinigen zur Anerkennung brachte, nicht direkt, sondern nur durch Werke der Barmherzigkeit an den Mitmenschen ehrt, werden die roh vorgestellten Gözen mit gebratenem Fleisch gefüttert.

16. Bei den Iranern nennen die heiligen Schriften (Yaçna 3, 3; 7, 1) dreierlei, was den Genien beim Opfer dargebracht wird: haurvat, ameretât und gâus jivya. Der dritte Ausdruck bedeutet wohl unzweifelhaft Fleisch, doch scheint das Fleisch nie wirklich geopfert worden zu sein; es wurde nur auf eins der zu opfernden Brote gelegt, dem Gott jedoch nicht durch Verbrennung dargebracht. (Man vergleiche

auch: Anquetil du Perron, Recherche hist. et geogr. sur l'Inde 1776 Bd. 2 S. 535 not.)

Bei Herodotos heißt es vom persischen Opfer (Hist. 1, 131 und 132, II 16): „Sie zünden dazu kein Feuer an . . . Wann der Opfernde das Opfertier in Stücke zerschnitten und sie gekocht hat, so streut er ganz zartes Gras unter und legt darauf alles Fleisch. Ein Mager stimmt die Theogonie an . . . nach einiger Zeit trägt der Opferer sein Fleisch fort und braucht es wozu er Lust hat . . . Das Feuer halten die Perser für einen Gott und sagen, es zieme einem Gotte nicht, Leichname zu speisen.“ Das scheint sich auch auf den Kultus der „Dea Sura“, wie ihn Lucian (?) im Kap. 57 der gleichnamigen Schrift beschreibt, fortgeerbt zu haben. Nachrichten, die einige Jahrhunderte jünger sind, melden erst, daß auch die Franier einen kleinen Teil des Fettneßes (omentum) zum Brandopfer verwandt haben. Strabo (XV, 732 = 3, 13, 14) sagt, die Mager opferten das Tier nicht ins Feuer, sondern verteilten es unter sich, den Göttern geben sie nur die Seele. Doch wird ein kleines Stück der Kehhaut ins Feuer getan. „*μελισσαντος δὲ τοῦ Μάγου τὰ κρέα τοῦ ὑφηγουμένου τὴν ἱερουργίαν ἀπλάσι διελόμενοι, τοῖς θεοῖς οὐδὲν ἀπονείμαντες μέρος· τῆς γὰρ ψυχῆς φρασι τοῦ ἱεροῦ δεῖσθαι τὸν θεόν, ἄλλοι δὲ οὐδενός. ὅμως δὲ τοῦ ἐπιπλοῦ τι μικρὸν τιθέουσιν, ὡς λέγουσιν τινες, ἐπὶ τὸ πῦρ.*“

Dasselbe bezeugt folgendes Gedicht des Catullus (90):

Nascatur magus ex Gelli matrisque nefando  
 Conjugio et discat Persicum aruspicum:  
 Nam magus ex matre et gnato gignatur oportet,  
 Si verast Persarum impia religio

Navos ut accepto veneretur carmine divos  
Omentum in flamma pingue liquefaciens.

So scheint am Opfer der Franier fast ausschließlich das ursprüngliche, qualitative Element hervorzutreten: sie geben den Göttern nichts Irdisches hin, sondern nur (symbolisch, durch das Hinlegen des Fleisches) die Seele des Tieres; damit die Gottheit diese, die ihr allein gehört, wieder mit sich vereinige; ebenso wie die Israeliten das Blut, als Träger des Lebens und Repräsentanten der Seele, nicht tranken, sondern ihrem Gotte hingossen.

Raum ein Gottesdienst ist so sehr, wie der altperische, symbolisch zu fassen:

„Ja, es darf der Mensch als Priester wagen,  
Gottes Gleichnis aus dem Stein zu schlagen.“

(Goethe, W.-D. Divan.)

Wie es dann kam, daß das ursprüngliche Symbol später konkret aufgefaßt, das Feuer zum Gott wurde, das stellt sich im Schicksal aller Religionen als ein und derselbe, sich immer wiederholende psychologische Prozeß dar: Zuerst sprach der homo religiosus (obzwar nicht in wirklichen Worten) zu sich: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!

Dann sprach der Mensch weiter zu sich: Alles Vergängliche ist doch auch ein Gleichnis!

Dann: Einiges Vergängliche ist ein besonderes Gleichnis!

Dann — um seiner unendlichen Wertschätzung des ihm so teuren religiösen Symbols den allerstärksten Ausdruck zu verleihen — sprach er zu sich: „Das Symbol bedeutet die Sache . . . aber so sehr, daß es eben mit ihr gleichbedeutend . . . gleichwert, überhaupt . . . ihr gleich ist“.

Dann: „Das Symbol ist nicht Symbol; es ist die Sache selbst. Das aus dem Stein geschlagene Feuer ist nicht Feuer, sondern es ist Gott. Das Brot ist nicht Brot, sondern Fleisch; der Wein ist nicht Wein, sondern Blut.“ \*)

Und so nennt man denn jetzt die Franier, mit einigem Rechte „Feueranbeter“.

17. Bei den östlichen Nachbarn der Franier, den Indern, zeigt das Brandopfer bereits in der ältesten uns bekannten Periode, der vedischen, dieselben charakteristischen Züge wie bei den Griechen und Israeliten. Auch die Mißachtung der kultischen Observanzen und Opfer, mit welcher das erste Buch Samuelis und die Propheten Jesaja und Jeremia nicht zurückhalten, finden wir wieder in der Glaubensrichtung, die man als „Religion der Upanishaden“ bezeichnen kann. Ob nun aber diese Richtung vielleicht schon früher neben jener anderen — der Hochschätzung des Opfers — von jeher bestanden hat, ja vielleicht sogar jener vorausgegangen und nur zeitweilig in der Literatur von ihr zurückgedrängt worden ist, das haben wir hier weder philologisch noch psychologisch zu untersuchen. Schwerwiegende Zweifel an der Wirksamkeit

---

\*) Vgl. Maitrāyani samhitā; 2, 1, 7; 3, 1, 10; 4, 7, 2: „Die Opferspitze ist der Gott Viṣṇu“ und (1. 6, 5): „Die Opferkuchen (aus Reis und Gerste) sind die Brüste des Schöpfers Prajāpati.“ Also auch Transsubstantiation! Ähnlich heißt es bei Vergil („Aeneis“ IV, 454):

„vidit . . . . latices nigrescere sacros  
Fusaque in obscenum se vertere vina cruorem.“

Noch ein Beispiel für dieselbe Transsubstantiation bietet der von Cicero und anderen erwähnte Mysterienkult der Bona Dea (Damia), bei welchem der Wein für Milch gelten sollte (Macrobius ad Somn. Scip. I, 12, 25: „vinum in templum ejus non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur). Liebfrauenmilch?

der Opfer werden wohl im Rigveda gelegentlich ausgesprochen (z. B. im Liebes Rigveda X, 121 mit dem Refrain: „kasmai devāya havishā vidhema?“) Hier berühren wir jedoch nur das Brandopfer des im engeren Sinne vedischen Gottesdienstes. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, S. 360 ff. sagt darüber: „Die dem Gott dargebrachten Teile des Opfertieres zerfallen in sehr auffallender Weise in zwei Massen, deren Darbringung zwei vollkommen getrennte Akte des Opferrituals ausmacht. Ist das Tier getötet, so wird zunächst ein Schnitt gemacht, durch welchen man das Netz (omentum), einen der fettreichsten Körperteile, herauszieht. Dieses wird gekocht und mit aller Feierlichkeit dargebracht. Die Ritualtexte schreiben hinter dieser Handlung das Verteilen von Geschenken an die Priester und Reinigungen vor; es ist deutlich, daß hier ein Abschnitt gemacht ist. Hinterher wird dann das übrige Tier zerlegt und Abschnitte von den einzelnen Teilen dem Gott geopfert. Andere Abschnitte genießen die Priester . . . So bildet also die Opferung des Netzes und die Opferung von Abschnitten aller übrigen geeigneten Körperteile zwei getrennte Handlungen.“ Hieran knüpft H. Oldenberg mit Hinweis auf die Sitte der Perser (Vendidad 18, 70), der Israeliten und gewisse Opfergebräuche der Zulus die Vermutung, daß es eine uralte Zeit gegeben hat, wo man von dem ganzen Tiere das Netz, wenn nicht allein dem Gotte spendet, so doch allein verbrannt hat; so daß das Feuer zum Zwecke der Geruchserzeugung als Beförderer der Opfergaben zu den himmlischen Wohnungen ihrer Empfänger benutzt wurde.

Symbolisch gemeint, ist das zutreffend; und man erkennt jedenfalls, wie die beiden Elemente, das ältere qualitative und

das jüngere quantitative, die bei den Griechen an verschiedenen Arten von Opfern sich überwiegend manifestierten, bei den Israeliten, Arabern und Indern dazu führten, daß an ein und demselben Opfer verschiedene Abschnitte deutlich hervortraten; während die Franier und alten Römer es in der ihnen eigenen Entwicklung (d. h. Entartung) des Kultus überhaupt nicht bis zu Holokaufen gebracht haben.

18. Das Äußerste, was nach der bisher von uns gegebenen Übersicht das Brandopfer in quantitativer Hinsicht leisten konnte, war das Menschenopfer; es ist wert, nochmals apart ins Auge gefaßt zu werden. — Sobald der Mensch einmal darauf gekommen war, das Verdienst religiöser Handlungen nach dem Werte des dabei preisgegebenen Guts zu messen, bedurfte es nur, nachdem so manches andere animal aus der Beute oder Herde geopfert worden war, einer wahnwitzigen Steigerung des Hergebens, nicht aber eines total neuen kultischen Gedankens, um auch auf Menschenopfer zu verfallen. Der Gedanke der Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch hat sie nicht geschaffen; denn es blühten und gediehen die Menschenopfer gerade bei den Völkern, die nicht — wie die Inder — aus weitherzigem Mitgefühl mit allen lebenden Wesen das Tier in der Vorstellung dem Menschen sehr näherten. Es sollte ja eben das Menschenopfer eine verzweifelt große Gabe bedeuten. — Ob es vor oder nach der von den himmlischen Mächten zu erwartenden Leistung erfolgte; ob es also, wie S e p h t h a s Tochter, ein Dankopfer, oder wie der Sohn des M o a b i t e r königs M e s a (II. Kön. 3, 27) und wie P o l y x e n a \*) ein Bittopfer war, ist für das Wesen

\*) Vgl. Ovidius, Metamorphosen 13, 448 ff.: „Aut per tale sacrum numen placabitur ullum.“ Vergil, Aeneis 2, 116: „Sanguine

dieses Kultus irrelevant; denn Bitte und Dank verhalten sich hier nur innerhalb der menschlichen Zeitanschauung wie Zukunft und Vergangenheit.

Hatte man jedoch einmal, sozusagen, die Theorie aufgestellt, daß das Menschenleben eine solche besonders wirksame Gabe sei, so durfte über kurz oder lang auch ein edler Mensch auftreten und, ohne die Richtigkeit der Theorie irrtümlich zu stellen, auf diese Sorte von Opfern die abstrakte Behauptung: „Mensch ist Mensch“, anwenden. Worauf dann vorzugsweise todeswürdige Verbrecher genommen wurden oder im Kriege gefangene Feinde als „*corpora vilia*“. Diese Sitte zeigt eine ganz andere Auffassung, als die, welche Cäsar von den alten Kelten berichtet: „*quod, pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur*“; man hat sich vielmehr an das zu halten, was bei Cäsar „*de bel Gal*“ VI, 16 und Tacitus „*Annales*“ Buch I, Kap. 61 berichtet wird: „*barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactaverant*“; denn auch bei den alten Germanen kam diese Art von Opfern vor.

Das war dann eine neue Idee und sie bedeutete, daß es der Gottheit nicht darauf ankomme, welches Menschenleben hingegeben werde; woraus folgt, daß man in dubio ein minderwertiges wählt. Ein jeder solcher edle Mensch war — auf beschränktem Gebiete — ein religiöser Reformator, der dem Fortwuchern des quantitativen Elements im Kultus Einhalt zu tun versuchte, indem er sich auf das andere, das sinnhaltige Element darin berief. Von

---

*placastis ventos et virgine caesa*“. Catullus 64, 367: *Neptunia solvere vincla Alta Polyxenia madefient caede sepulcra*.“



hieraus war nur noch ein kleiner Schritt bis zur bloß symbolischen Opferung; denn wie der große Dichter sagt:

„Sobald das Ganze ein Symbol,  
So kann's nichts schaden, wenn es hohl.“

Das hat, in lichten Momenten, Augustinus von Hippo sehr deutlich eingesehen; er sagt (De Civitate Dei, X, 19): „Sacrificia visibilia sunt signa invisibilium, sicut verba sonantia signa rerum“; und im Anschluß an ihn schreibt Wyclif von der Hostie: Non est corpus Dominicum, sed efficax ejus signum.“

Auch Servius Maurus meint ganz allgemein über die Abschaffung früherer Menschenopfer in seinem Kommentar zu Vergils Aeneis 2, 116: „Et sciendum, in sacris simulata pro veris accipi.“

Bei den Etruskern sollen an Stelle der Menschenopfer am Grabe die Gladiatorenkämpfe getreten sein, die dann die Römer von ihnen entlehnt haben (vgl. Valerius Maximus II, 4, 7 und Livius per. XVI). Servius Maurus sagt darüber im Kommentar zur Aeneis III, 67: „Varro quoque dicit mulieres in exsequiis et luctu ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant; quare etiam institutum est, ut apud sepulcra et victimae caedantur. Apud veteres etiam homines interficiebantur, sed mortuo Iunio Bruto cum multae gentes ad eius funus captivos misissent, nepos illius eos qui missi erant inter se composuit, et sic pugnaverunt, et quod munere missi erant, inde munus appellatum.“ Also Zweikampf statt Tötung; wie Zweikampf statt Selbstmord bei Sueton, Dtho, Kap. 12: „prae dolore armis inter se ad internecionem

concurrerunt.“ Über diese Art des Selbstopfers treuer Soldaten, die ihren schwachherzigen Kaiser nicht überleben wollten, schreibt Tacitus Hist., Buch II, Kap. 49): „non noxa neque ob metum, sed aemulatione decoris et caritate principis; ac postea . . . . in castris celebratum id genus mortis“. Schließlich wird von manchen Völkern, z. B. von den Parthagern, berichtet, daß sie zur Zeit der höchsten Bedrängnis und Not des Krieges solche Menschenopfer, die früher abgeschafft und durch symbolische Handlungen ersetzt worden waren, wieder durch wirkliches Schlachten von Menschen zu vollziehen begannen, also in der düstern und gedrückten Stimmung wieder das quantitative Element des Kultus die Oberhand gewinnen ließen.

In der Religion der Azteken, welche die Spanier bei der Eroberung Mexikos vorfanden, kamen Menschenopfer vor, welche beide Tendenzen zu verbinden scheinen; die Tendenz, das wertloseste und die Tendenz, das wertvollste Leben hinzugeben: es wurde ein Sklave oder Kriegsgefangener geopfert, dabei aber mit den Attributen der in casu zu versöhnenden Gottheit (d. h. eines vergöttlichten Heros) aufgeputzt, und damit sollte gesagt werden: „Siehe, ich bringe das denkbar Wertvollste dar, das simulacrum der incarnation des Allerhöchsten!“ (vgl. A. Bastian, Mexiko, 1868). Deshalb frappierte die spanische Geistlichkeit damals die Ähnlichkeit in der Bedeutung dieses Opfers mit ihrem Messopfer (vgl. des Abbé Bresser de Bourbonnais Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale, Paris 1857—1859).

Auf der anderen Seite trat dem Reformator innerhalb dieser Idee, d. h. innerhalb des Kreises der Freunde von

Menschenopfern, der Fanatiker der quantitativen Tendenz entgegen, welche, alle bisherigen Leistungen gering achtend, die Ansicht vertrat, nur das teuerste Menschenleben sei vielleicht der Gottheit genug. Es mußte also notwendigerweise innerhalb eines Kultus, der selbst auf extremer Betonung der Quantität beruhte, wiederum zu einer Spaltung zwischen den beiden nun schon so oft von uns genannten Tendenzen kommen (ähnlich dem, wie bei den Griechen die Holokausten und die Opfer à la Prometheus auseinander traten).

Je nachdem, welche von beiden Richtungen im Antagonismus obsiegt, werden also beim Opfern entweder die Menschen geschlachtet werden, deren Leben den Opfernden am wenigsten, oder deren Leben ihnen am meisten wert ist. Diese Folgerung findet allenthalben ihre Bestätigung in den Thaten der Geschichte. Es werden fast nur entweder kriegsgefangene Feinde, Sklaven und todeswürdige Verbrecher, oder aber andererseits die eigenen Kinder geopfert. Und es ist charakteristisch, daß das letztere besonders häufig bei den Semiten vorkam, die sich doch von jeher durch die zärtlichste Liebe zu ihren Kindern und durch das Streben, sich wie der Sand am Meere zu vermehren, auszeichneten. — Den kleinen Schritt, welcher vom wirklichen Menschenopfer zum bloß symbolischen hinüberführt, beobachten wir in der griechischen Geschichte dort, wo man sich, statt ein Jungfrauenopfer zu bringen, auf die angebliche Substituierung der Iphigenie durch eine Hirschkuh beruft, und es dadurch dem edlen Pelopidas gelingt, es abzuschaffen\*); bei den Römern sehen wir ihn dort, wo man die nach alten sibyllinischen Orakeln zu opfernden ge-

---

\*) Plutarch, Pelopidas Kap. 22. Themiſtoles Kap. 13.

fangenen Gallier und Griechen (Gallus et Galla, Graecus et Graeca; Livius XXII, 57; Plutarch, Vita Marcelli, Kap. 3; Plinius, Naturalis historia 28, 12) und die 27 Argei (Griechen) durch Bilder aus Binsen ersetzt\*).

Wer in dem Menschenopfer nur die Verstärkung der einen von beiden allen Kultus schaffenden Tendenzen (als religiösen Urphänomenen des Seelenlebens) erkennt, dem werden die äußerst verschiedenen Vorstellungen und Einfälle, die als bloße Gelegenheitsursachen oder Vorwände (nicht Taturfachen) dies Streben auslösen mögen, zu nebensächlich vorkommen, als daß er noch nach einem besonderen Ursprung des Menschenopfers zu suchen brauchte.

Die Materialisten haben ja seit Epikur und noch früher alle Religionsformen abgeleitet aus der Furcht, also aus einem Einzelfall der schon früher (S. 204) von uns allgemein erwähnten düsteren Gemütsstimmungen (Petronius, Fragm. 27: „Primus in orbe deos fecit timor.“) — Sehen wir zu!

Die Furcht allein vermag gewiß die Tätigkeit des Menschen (auch im Kultus) räumlich und zeitlich zu steigern; aber sie — selbst ein Gefühl der erwartenden Hilflosigkeit — wird nicht zur Mutter neuer religiöser Ideen; sie kann wohl

---

\*) Vgl. I. Varro, De lingua latina VII, 44: „Simulacra hominum scirpea.“ II. Ovidius, Fasti V, 621 ff.:

Tum quoque priscorum virgo simulacra virorum  
Mittere roboreo scirpea ponte solet.

— — — — —  
Scirpea pro domino Tiberi jactatur imago,  
Ut repetat Graias per freta longa domos.

III. Plinius, Naturalis historia XXX, 12. Über die Abschaffung anno 657 urbis.

an einer gegebenen benannten Zahl die Zahl in abstracto vermehren, ihr aber nicht eine neue Benennung schaffen; sie beschleunigt wohl den Gang des Hasen, hat ihm jedoch nicht das Gehen gelehrt. Die Not lehrt auch nicht beten; denn sie hat nicht das „Vaterunser“ erfunden, veranlaßt uns aber wohl gelegentlich, es tausendmal statt einmal zu sprechen.

19. Vermag nun die quantitative Tendenz über das Menschenopfer und Kinderopfer hinaus noch einen weiteren Schritt zu tun? — Gewiß. Sie versucht ihn wenigstens in dem Akt der Selbstaufopferung, wie wir sie z. B. nach dem indischen Mythos als Tat Prajāpatis kennen lernten. Freilich müssen wir erwarten, daß die Selbstaufopferung in der Form, welche sie sich wählt, weniger als jeder andere Kultus festgesetzten sakralen Riten, und etwa gar den Regeln des Brandopfers, folgt. Fallen doch hier Subjekt und Objekt des Opfers zusammen!

„Und hinderlich, wie überall,  
Ist hier der eigne Todesfall.“

Nach dem typischen Vorbilde ihres Schöpfers Prajāpati haben denn auch die Inder, deren Sinn ja schon früh auf Loslösung von der diesseitigen Welt gerichtet war, sich besonders viel mit der Idee der Selbstopferung getragen; ihre erzählende Dichtung ist voll von Beispielen dafür.<sup>1)</sup> Selbst die Religion Buddha's, die doch anfangs (außer dem Be-

---

\*) Man lese z. B. im Märchenbuche „Vetālapañcavimṣati“ Kap. 3 und in Somadevas „Kathāsaritsāgara“ Kap. 4 die rührende Geschichte vom „treuen Viravara“. Durch schöne Darstellung zeichnet sich auch aus die Geschichte von der Selbstaufopferung in „Mahabhārata; anuṣāsanaparva“, Vers 2407 ff. Im „Simhāsanaadvātrimṣati“ („32 Erzählungen des Thrones des Königs Vikramāditya“) schließt sogar fast jede Erzählung mit einem Akte der Selbstaufopferung.

kennen des Glaubens und der Reichte) keinen Kultus, folglich auch kein Opfer kannte und erst im späteren Verlauf der Degeneration durch die endlosen Gebete (auch Gebetsmühlen usw.) der quantitativen Richtung Zugeständnisse machte, darf nicht übergangen werden, wenn wir des Selbstopfers gedenken. Denn die „Jātakas“, Erzählungen früherer Lebensläufe Buddhas, die in dieser Religion gewissermaßen die Stelle der Mythologie einnehmen, berichten eine Menge erstaunlicher Fälle von liebender Selbstaufopferung zum Wohle anderer. \*)

Das sind freilich bloße Phantasien, und mit ihnen müssen wir uns begnügen bei einem Volke, welches keine historische Literatur besitzt. Aber im Westen, bei den Hellenen, fehlt es nicht an geschichtlichen Beispielen für das Selbstopfer; ein solches war der auf Grund eines Spruches des Delphischen Apollo gewählte Tod des Krochos, des letzten Königs von Athen. Und schließlich bei den Römern war die Selbstdedication, besonders die eines Feldherrn vor der Schlacht, ein anerkanntes sakralrechtliches Institut. So suchten und fanden (Livius VIII, 10, 11) die beiden Decier im Kampf mit dem Feinde den Opfertod; so auch (Livius V, 41) die beim Einrücken der Gallier in der Stadt gebliebenen Greise; ein Zeichen, daß die Gottheit das Opfer gnädig angenommen hatte und den Römern den Sieg verleihen wolle.kehrte jedoch ein solcher Feldherr lebend zurück, so blieb er, als mit

---

\*) Z. B. in „Cariya-pitaka“ Kap. 1, 10 und aus der Jaina-Literatur besonders: „Divyavadana“ Kap. 405. Aus der griechischen Sage wäre Menekles, Sohn des Königs Kreon, aufzuführen, der sich vor den Toren Thebens selbst dem Ares geopfert haben soll. Statius, Thebais X, 520, 651 ff.

der Gelübdeschuld behaftet — „impius“ (Livius VIII, 6, 9; 9, 1). Jetzt, wo unsere Betrachtung bis zur Selbstaufopferung vorgebracht ist, scheint sie reif, auf das Christentum überzugehen.

20. Wie die christliche Religion, im Gegensatz zu den acht bisher von uns behandelten, ursprünglich das Brandopfer auffaßte, lehrt uns der Apostel Paulus (Röm. 12, 1—2\*): „So ermahne ich euch nun, eure Leiber darzubringen zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer, als zu eurem vernünftigen Gottesdienst. Gestaltet euer Leben nicht gleich dieser Welt, sondern verwandelt euch durch Erneuerung eures Denkens, um zu erlangen das Gefühl dafür, was Gottes Wille ist: das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene.“ Ähnlich äußern sich I. Petrus, Kap. 2, 5 und Erbauer, Kap. 13, 15; dementsprechend später Augustinus von Hippo (De Civitate Dei, X, 19): „Nos ipsi in cordibus nostris invisibile sacrificium esse debemus“; ja man findet ein leises Präludium hierzu, wenn auch ohne die sittliche Wiedergeburt durch Sinnesänderung, schon im Psalm 50 V. 23.

Also ebenso wie das Gebet nach der Lehre Jesu (Mt. 10, 38) und des Apostels (Röm. 8, 26) fortan nicht mehr nach seiner Länge gemessen, sondern zu einem dauernden Gemütszustande werden soll, wird auch dem Opfer als äußerer kultischer Handlung ein Ende gemacht. Der Verzicht auf alle irdisch-weltlichen Lüste, in welchem die Pflicht des Christen besteht, erinnert nur noch im Bilde an das einstige Opfer „Tholia“. Groß und teuer ist das Gut für den in der Weltlichkeit be-

\*) „Παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θύοιαν ζῶσαν, ἁγίαν, ἐδάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν“ usw.

fangenen Menschen, dessen er sich bei dieser Sinnesänderung („ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦς“) zu entäußern hat: das ist die quantitative Bedeutung seiner Darbringung; und als Symbol für das, was wirklich hingegeben werden soll, nennt der Apostel den „Leib“.

Während also bisher beim Opfern eine symbolische Handlung vollzogen wurde und eine wirkliche Beziehung des Menschen zur Gottheit gemeint war, wird jetzt — umgekehrt — im moralisch-reinen und heiligen Lebenswandel eine wirkliche Beziehung zu Gott angeknüpft, eine Annäherung an ihn vollzogen, und sie wird nur noch rederweise symbolisch als „Brandopfer des Leibes“ bezeichnet. Was der große Apostel hier in kurzer aber deutlicher Prosa sagt, haben nach ihm so manche große Dichter, — wechselnd in der Wahl der Bilder, — in schmelzenden Versen ausgesprochen. Es sei gestattet, als Beispiel dafür ein sonst unbekanntes Sonett des Portugiesen Luis de Camões anzuführen:

Die Städte alle, Wälder, Blütenauen,  
Und Berg und Tal zu deinem Preis erklingen;  
Zum Himmel schallt dein Lob auf Ruhmeschwingen,  
Vom Morgenrot bis spät zum Abendgrauen.

Im Tempel, wo wir deine Gnade schauen,  
Wo deiner Liebe Wunder uns durchdringen,  
Mit Blumenkränzen, heil'ger Psalmen singen  
Soll stets dich preisen heiliges Vertrauen.

Die opfern füge dir und jene Hände;  
Die hängen auf an des Altars Wände  
Des Meeres Wunder, die der Knechtschaft Kette:

Ich aber opfre an der heil'gen Stätte  
Der Leidenschaften stutendes Gedränge,  
Den Trug, die Sehnsucht und der Sorgen Menge.



— Bald trat jedoch im geschichtlichen Verlauf das Opfer (als Meßopfer) auf; für „süßen Geruch“ sorgten Kerzen und Weihrauch; und wie bei zunehmender Entartung der Religion man dann auch anfing, Weihgeschenk und Gebet nach der Quantität zu schätzen, ist schon im Anfange dieses Aufsatzes angedeutet worden. Und nur auf Andeutungen, nicht auf Erschöpfung des Gegenstandes war es hier abgesehen. — „A buon intenditor' — poche parole!“

---

## VI.

### Das Geheimnisvolle.

---

„Ob mir durch Geistes Kraft und Mund  
Nicht manch Geheimnis würde kund?“

Faust. I.

„Komm! soll ich dir ein Geheimnis sagen?“ spricht man zu einem kapriziösen Kinde, um es zu beruhigen, wegzuschaffen oder zu zerstreuen. Das Mittel verfehlt selten seinen Zweck; und selbst der erwachsene Mensch pflegt bei diesen oder ähnlichen Worten aufmerksam das Ohr zu spitzen. So groß ist von jeher die Anziehungskraft des Geheimnisvollen für die Menschen gewesen, daß man, auch ohne geradezu auf Magie und Hexerei einzugehen, eine ganze Geschichte schreiben könnte über die Rolle, die das Geheimnisvolle im Kulturleben aller Zeiten gespielt hat.

Interessant mag diese historische Entwicklung sein, soll aber hier nicht beschrieben werden. Und auch der erklärliche Argwohn des Lesers, daß das „geheimnisvolle“ Thema gewählt sei „pour piquer l'oreille“, wird sich hoffentlich bald verflüchtigen, denn der Zweck unseres Aufsatzes darf kein Geheimnis bleiben.

Handelt es sich um einen vergrabenen Schatz, so ist das Geheimnis, das ihn umgibt, eigentlich nur unbequem: Der

Schatz läßt sich erst realisieren, wenn er ans Tageslicht gefördert worden ist, das Geheimnis also nicht mehr existiert.

Der Reiz des Geheimnisvollen beruht aber auch eigentlich meist auf einer anderen Vorstellung: man denkt an wertvolle oder angenehme Wirkungen, deren Ursachen fortbestehen, aber mehr oder weniger verborgen bleiben; an wunderbare Kräfte, geheimnisvolle Befähigungen einzelner Personen und die Möglichkeit, solche Befähigungen zu erwerben. Man denkt an den geheimnisvollen Zauber, der in der Poesie liegt und fortwirkt, ohne daß seine Tiefen ergründet worden wären; der religiösen Mysterien erinnert man sich, der Geheimkulte und dessen, daß die geheime Weisheit alter Zeiten, — wie wohl zeitweilig verloren gegangen, — doch wieder entdeckt werden kann und einmal noch, wer weiß was? zu leisten vermag.

Fast jeder hat wenigstens einmal im Leben mit Befriedigung des berühmten Ausspruchs gedacht, daß es zwischen Himmel und Erde noch mancherlei gibt, wovon die Schulweisheit sich nichts träumen läßt.

Es ist ein Ungenügen an der Wirklichkeit, das die Vorliebe für das Geheimnisvolle zustande bringt; denn unter dem Geheimnisvollen stellt man sich unwillkürlich etwas vor, das mehr wert ist als das Offenkundige.

Freilich werden auch gegen die Hochschätzung des Geheimnisvollen manche Stimmen laut; am lautesten jedoch sprechen die Beispiele. Schon dem Jüngling zu Sais — erzählt Schiller — soll die Liebhaberei für das Geheimnisvolle schlecht bekommen sein. Geriet nicht der römische Dichter Ovidius dadurch bei dem Kaiser Augustus in Ungnade, daß er zufällig ein Geheimnis der lasterhaften Tochter seines Monarchen erfahren hatte? Er verfiel lebenslänglicher Verbannung nach

Lomi in Südrußland (ungefähr dorthin, wo jetzt die Stadt Ovidiopolis liegt) und schrieb betrübt seiner Gattin nach Rom:

Barbarus hic ego sum quia non intellegor ulli!

Hier bin ja ich der Barbar und keinem Menschen verständlich!

Als der Infant von Spanien dem Gil Blas (im Roman von Lesage) eröffnete, er wolle ihn zum Vertrauten seiner Geheimnisse machen, sank dieser vor Rührung auf ein Knie und fand nicht Worte genug, um seine Dankbarkeit auszusprechen; allein später brachte ihn das Mitwissen um die Geheimnisse in den Kerker. Gil Blas war eben jung und ohne Lebenserfahrung; er wußte wohl auch nicht, daß sein Landsmann Balthasar Gracian, der feinste Jesuitenpater Kastiliens, schon vor langer Zeit in dem „Handorakel der Weltklugheit“ (uns durch Schopenhauers Übersetzung bekannt) das 237. Kapitel überschrieben hatte: „Nie um die Geheimnisse der Höheren wissen“. In diesem Kapitel hieß es unter anderem: „Die Mitteilung eines Geheimnisses von seiten des Fürsten ist keine Gunst, sondern ein Drang seines Herzens. Schon viele zerbrachen den Spiegel, weil er sie an ihre Häßlichkeit erinnerte. Wir mögen den nicht sehen, der uns hat sehen können . . . Wer dem andern sein Geheimnis mitteilt, macht sich zu dessen Sklaven: einem Mächtigen ist dies ein gewaltfamer Zustand, der nicht dauern kann: er wird seine Freiheit wieder erlangen wollen . . . darum soll man Geheimnisse weder hören noch sagen.“

Auch der römische Satiriker Juvenalis hatte solche Erfahrungen gemacht und schrieb (Satira IX, 96 ff.):

Er, der mir eben ein Geheimnis noch  
Vertraute, glüht vor Ingrimm gegen mich,

Als ob ich alles, was ich von ihm weiß,  
Derraten hätte. Unbedenklich greift  
Zum Mordstahl er, schlägt mit dem Knüttel zu,  
Legt Feuer an, an deiner Thür."

Im Original:

Qui modo secretum commiserat, ardet et odit,  
Tamquam prodiderim, quidquid scio. Sumere ferrum,  
Fuste aperire caput, candelam apponere valvis  
Non dubitat.

Die Weisheit, die den gnädigen Konfidenzen der Großten und Mächtigen entgegenzusetzen ist, scheint auch schon längst im Altertum geübt worden zu sein. So erzählt Plutarch in der Lebensbeschreibung des Demetrius Poliorketes (Kap. 12) wie kluge der Komödiendichter Philippides von dem Könige Lyfimachus, bei dem er in hoher Gunst stand, einst in besonders freundlicher Weise gefragt wurde: „Was soll ich dir, Philippides, von dem, was ich habe, mitteilen?“ worauf der Dichter versetzte: „Nur keins von deinen Geheimnissen, mein König!“ —

Alle solche Tatsachen weisen freilich nur darauf hin, daß das Geheimnisvolle bisweilen gefährlich wird. Weit von ihnen entfernt liegt indes die Entscheidung der anderen Frage: welcher Wert ihm beizumessen ist? Soll das Geheimnisvolle deshalb allein schon, weil es etwas ist, was man noch nicht genau kennt, interessant sein? Gewiß, falls sich außerdem nachweisen läßt, daß es wertvoll sein kann.

Folgen wir unserer natürlichen Empfindung, so imponiert uns der Mann der Geheimnisse wohl nicht sehr; er steht im Geruche, sich mit Gimpelfang abzugeben. Ist er ein Arzt, so nennt man ihn Charlatan. Geheimnisvoll tun macht oft

den Eindruck der Kleinlichkeit und des Mangels an Kraftbewußtsein.

Wenn nun aber einmal von Werten und Kräften die Rede ist, so kommen wir leicht auf ein allgemeines Grundprinzip: daß Werte für den Menschen nie anders als durch Kraftanstrengung erzeugt werden. In seiner verzweifeltsten Allgemeinheit scheint uns dieser Satz noch nicht viel zur Abschätzung des Geheimnisvollen zu nützen; indes wird sich bald zeigen, wohin er führt.

Ich möchte ihn nämlich auf einen in der physischen Wirklichkeit gültigen und mit mathematischer Genauigkeit experimentell nachweisbaren Grundsatz zurückführen: auf das Prinzip von der Erhaltung der Kraft. Es besagt kurz: daß die Summe aller Kräfte (d. h. Ursachen, die in der Natur Veränderungen hervorbringen) selbst unveränderlich ist; keine Kräfte aus Nichts entstehen oder sich in Nichts auflösen und verloren gehen, sondern alle nur im Kreislauf ihre Form verwandeln.

Nach diesem Gesetz ist die Äquivalenz von Wärme und Arbeit (oder Bewegung) von dem deutschen Arzte Jul. Robert Mayer und dem Engländer Joule um die Mitte des 19. Jahrhunderts festgestellt worden, ohne daß einer von der Entdeckung des anderen etwas wußte; ebenso wie fast 200 Jahre früher gleichzeitig von dem deutschen Philosophen Gottfried Leibniz und dem Engländer Isaac Newton die Differential- und Integralrechnung erfunden wurde.

Also ein bestimmtes Gewichtsquantum an Kohlen wird beim Heizen der Lokomotive zur Wärmeerzeugung verwandt. Die Wärme geht über in lebendige Kraft, und diese leistet Arbeit, nämlich sie bewegt den Eisenbahnzug, in dem wir fahren.

Wenn wir unsere Uhr aufziehen, so wird die Körperkraft, die durch eine gewisse Art von Verbrennung im menschlichen Organismus erzeugt worden ist, in die Bewegung unserer Hand umgesetzt, die den Uhrschlüssel dreht; und indem dabei die Uhrfeder zusammengedrückt wird, sammelt sich in ihr genau so viel von unserer Muskelkraft an, als nötig ist, um die Räder der Uhr eine bestimmte Zeitlang in Bewegung zu erhalten, während welcher Zeit alle diese Kraft wiederum durch Reibung der Räder und Achsen in die Molekularbewegung, die man Wärme nennt, übergeht. So bedeuten die Stoffe, die durch Veränderung ihres Aggregatzustandes (z. B. durch Verbrennung) Wärme erzeugen — aufgespeicherte Bewegung (Spannkraft); und die Bewegung kann sich wieder durch Reibung oder Druck in Wärme umsetzen.

Diese Wahrheiten, sowie die ihnen zugrunde liegenden physikalischen Axiome: daß Wirkung und Gegenwirkung gleich und jede Wirkung ihrer Ursache äquivalent ist, bedeuten nun, wenn wir sie mit einiger Vorsicht auf das soziale und überhaupt auf das psychische Gebiet übertragen, so viel: die Wärme oder der sie erzeugende Stoff ist ein Produkt der Kraftleistung (z. B. des Sonnenlichts) und andererseits wieder ein Akkumulator für künftige Leistungen. Vorsicht ist bei dieser Übertragung natürlich geboten; denn die Kausalkette setzt sich aus dem physischen Gebiete in das psychische nicht in demselben einfachen Sinne fort, den sie vorher hatte; was dort quantitativ meßbare Gleichheit war, wird hier bloß als eine gewisse qualitative Äquivalenz aufzufassen sein. Mit diesem sehr wichtigen Vorbehalt ist indessen alles, was im sozialen Leben einen Wert repräsentiert, die Verkörperung einer früheren Arbeitsleistung, z. B. in der Gestalt von Besitztümern,

und kann die sonst vorhandenen Arbeitskräfte wiederum zu künftigen Leistungen in Bewegung setzen. Demzufolge hat der immensste Besitz von Gold und Edelsteinen für einen Menschen nicht den geringsten Wert, falls nicht andere ihre Kraftleistungen oder die Produkte ihrer früheren Arbeit (auf den Gebieten des Ackerbaus, der Viehzucht, der Industrie usw.) ihm im Tausch dafür zur Verfügung stellen.

Aus diesen allgemein bekannten Grundsätzen der sozialen Statik und Dynamik, — deren weitläufigere Ausführung nur Überdruß erregen dürfte, — ergibt sich unter anderem (um gleich auf unser Thema zurückzukommen), wie wertlos für die Menschheit das Geheimnis der Alchymisten: der sog. „Stein der Weisen“ oder die Goldmacherkunst gewesen wäre. Nach vorübergehender Bereicherung einiger Spekulanten hätte die neue Kunst nur dazu geführt, daß das Gold ein ganz geringwertiges Metall geworden wäre: wie zu unserer Zeit das Aluminium, nachdem man gelernt hat, es auf billige Weise aus der Tonerde zu gewinnen.

Und steht es nicht mit vielem anderen Geheimnisvollen ebenso? Dürfen wir nicht schon jetzt das Urteil sprechen: Der Gang zum Geheimnisvollen beruhe auf einem Grundirrtum des Menschengeschlechts: auf der Verkennung und Mißachtung des kosmischen Gesetzes der Erhaltung der Kraft?, nämlich des Gesetzes, daß Werte nur durch eine ihnen proportionale Anstrengung der Kräfte zustande gebracht werden?

Was anders lockt doch außer der Neugier zum Geheimnisvollen, als die Unlust an der Arbeit und die Hoffnung, auf einem leichteren Wege als dem bekannten mühseligen des Erwerbes zu Gewinn zu gelangen? Leichten Gewinn jedoch bringt sonst eigentlich nur Raub oder Überlistung. Aut vis



aut fraus. Man sagt dafür euphemistisch auch „Spekulation“, wo sich das übervorteilte Individuum nicht immer mit dem Finger zeigen und mit Namen nennen läßt. Während aber der Dieb, Räuber und Spekulant ruhig nach dem Wahlspruch „non olet“ fremde Hände für sich arbeiten läßt, meint der gutgläubige Verehrer des Geheimnisvollen, daß „gar keine Hände“ wohl auch imstande seien, ihm Werte zu verschaffen.

Wer, wie Goethes „Schatzgräber“, „krank am Herzen“ ist, d. h. das Gesetz der Erhaltung der Kraft vergessen hat und daher statt zum Offenbaren und Bekannten, zum Geheimnisvollen seine Zuflucht nimmt, wird zur Belehrung mit Recht an die Arbeit und die sauren Wochen erinnert, die den frohen Festen vorausgehen müssen.

Es war bereits davon die Rede, daß von den verschiedenen Arten des Geheimnisvollen, das den Menschen anzieht, die Aussicht auf materielle Bereicherung nur ein einzelner Fall ist; das was nach Chamisso's Worten „fernher aus geheimem Schreine“ uns winkt, kann auch der Gewinn von Geistesfähigkeiten sein; und so fragt es sich, wie weit unser Prinzip auf dem ausschließlich psychischen Gebiete noch gilt.

Die Poesie, die doch alle Wirklichkeit — in ihrem Zauber-  
spiegel reflektiert — darstellen und zumal das nicht über-  
gehen darf, was das menschliche Herz lebhaft bewegt, hat natürlich das Recht, auch das Geheimnis zu verwenden; damit hat sie jedoch nur ein Element aus dem tatsächlichen Verlaufe des Seelenlebens abgebildet, ist aber nicht selbst zu etwas Geheimnisvollem geworden und soll nie vergessen, daß sie ihren Schleier aus der Hand der Wahrheit erhalten hat.

Gerade wenn wir die Frage nach dem Geheimnisvollen an geistigen Mächten prüfen, wird sich unser Gesetz noch viel ausnahmsloser bewähren, als in der Welt des Materieellen und Nationalökonomischen, wo wenigstens äußerlich eine mühe-lose Übertragung von Werten von einem auf den anderen möglich ist und daher die Ursache, welche diese Werte im Schweiße der Arbeit geschaffen hat, mit der bloßen Veran-las-sung ihrer Übertragung (Schenkung, Erbschaft usw.) gar zu leicht verwechselt wird.

Wir werden diesen Punkt bald wieder berühren, müssen jedoch zuvor das Mißverständnis abwehren, als ob die Rich-tung in der religiösen und auch in der philosophischen Speku-lation, die man „Mystik“ nennt, es ebenfalls auf die Ver-ehrung des Geheimnisvollen abgesehen hätte. Das wäre eine kurz-sichtige Anschauung, denn wahre Religiosität ist dem Ge-heimnisvollen nie günstig gewesen; sie beruft sich ja auf „Offenbarungen“. „Denn es ist nichts verborgen, spricht der Evangelist Lukas (Kap. 8, 17), das nicht offenbar werden wird und nichts geheim, das nicht erkannt werden soll.“ (Vgl. hierzu: B. Duhm, „Das Geheimnis in der Religion“ 1896). Die Mystik beruht auf einem Bedürfnis des Gemüts, das sie über die Grenzen des streng Beweisbaren hinaus-treibt; und die eminente Wichtigkeit des auf anderem Wege nicht erforschbaren, erhabenen Gegenstandes rechtfertigt es, daß in diesem Bereiche auch schon den Ahnungen, die einige Wahrscheinlichkeit für sich haben, und den moralischen Postu-laten, die bloß von dem Gefühle subjektiver Gewißheit be-gleitet sind, Bedeutung beigemessen wird. Der Mystiker be-faßt sich wohl bisweilen mit gar zu transzendenten Dingen, möchte aber doch gern sich und anderen alles so klar als

irgend möglich machen und nichts Geheimnisvolles übrig lassen. Darum pflegen gerade tief und ernst angelegte Denker sich dieser Richtung anzuschließen, und der große Theologe Schleiermacher sprach gern von „seiner angeborenen Mystik.“

Die Worte und symbolischen Zeichen, in welche die Doktrin der Mystiker mitunter eingekleidet ist, mögen immerhin manchem geheimnisvoll vorkommen; das ist jedoch nur ein Mangel der Form und gehört nicht zum Wesen der Mystik. Niemand zweifelt daran, daß das Symbol um so vollkommener seinem Zwecke entspricht, je durchsichtiger es ist.

Die griechischen Mysterienkulte bedeuteten an sich gar nichts Geheimnisvolles, sondern nur gottesdienstliche Gemeinschaft derjenigen Personen, die durch besonders starken religiösen Sinn dazu gezogen wurden. Daher gab es neben den privaten sogar öffentliche, d. h. vom Staate unterstützte, Mysterien. Dem außerhalb Stehenden waren die Kulte natürlich fremd, so gut wie das Mönchsleben dem Laien. Es vereinigte sich zum Gottesdienst gewissermaßen eine Auslese frommer Personen, denn dem christlichen Grundsatz, daß „viele berufen aber wenige auserwählt sind“, entsprach bei den in die Mysterien Eingeweihten das bekannte Diktum, daß „zwar viele Thyrsosträger, aber wenige wahrhaft Gottbegeisterte sind.“ (Platon: Phaidon, Kap. 13.)

Doch wir wollen jetzt unseren Weg fortsetzen, auf dem uns nur einige Augenblicke die unerwartete Begegnung mit einem nächtlichen Bachantenzuge aufgehalten hat.

Deshalb also, mein' ich, wird auf dem Gebiete der Geistes-tätigkeit das Axiom von der Äquivalenz der Ursache und Wirkung besonders klar, weil hier nach dem Gut, das der eine bietet, der andere nicht einfach die Hand auszustrecken

braucht, um es in die Tasche zu stecken, sondern die geistige Hervorbringung des einen von dem anderen nur durch eine ihr genau entsprechende geistige Anstrengung angeeignet werden kann. Die Art und Höhe der Befähigung ist bei dem produktiven Geiste anders als bei dem mehr rezeptiven; das Maß der Kraftanspannung, die zur Aufnahme geistiger Werte nötig ist, korrespondiert nichtsdestoweniger in gewissem Sinne mit der Leistung. Der Erwerb geistiger Güter erfordert somit eine zu ihrem Werte in festem Verhältnis stehende intellektuelle Tätigkeit, durch die er sofort bar bezahlt wird (also nie umsonst erfolgt).

Inwiefern durch die Feststellung dieser Tatsachen der Hochschätzung des Geheimnisvollen, als welche doch die Möglichkeit eines mühelosen Gewinnes voraussetzt, alle Berechtigung abgesprochen wird, wollen wir an einem historischen Beispiel zu verdeutlichen suchen:

Ein junger venetianischer Edelmann mit Namen Mocenigo hatte im Jahre 1591 einige Schriften des Philosophen Giordano Bruno gelesen und dadurch von dem Verfasser eine so hohe Meinung bekommen, daß er ihm nach Frankfurt schrieb: Bruno möchte zu ihm nach Venedig kommen und ihm für entsprechende Bezahlung „die Gedächtniskunst, Redekunst und die übrigen Geheimnisse seiner Philosophie“ lehren. Giordano Bruno tat es auch; aber nach mehrmonatlichem Unterricht gestaltete sich das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler immer schlechter. Mocenigo argwöhnte, Bruno halte zurück, und drängte ihn, mit den eigentlichen Geheimnissen der Philosophie herauszurücken; Bruno gab ihm die Versicherung, daß er ihm bereits alles Mögliche mitgeteilt habe. Da Mocenigo es ihm nicht glauben wollte und sich betrogen fühlte, denun-

zierte er aus Rache seinen Lehrer der römischen Inquisition, die ihn bekanntlich als Ketzer hinrichten ließ.

Erkennen wir nicht hier den törichtsten Aberglauben des Jünglings, der wohl ahnte, daß die Philosophie eines genialen Mannes etwas Wertvolles sei, sich aber einbildete, solche Werte ließen sich schlichtweg wie ein Tauschobjekt durch Mittheilung auf einen anderen übertragen? Wenn er den echten Durst nach Wahrheit gehabt hätte und fähig gewesen wäre, in rastloser Arbeit und Vertiefung des Geistes sich das erhabene Weltssystem Giordano Brunos anzueignen, dann hätte er zum Schluß ohne weitere Belehrung gewußt, daß er die erworbene Weisheit zweimal bezahlt hatte: einmal mit seinem Gelde (zu billig), und zweitens mit einem Kraftaufwande seines Kopfes, welcher genau dem Werte der Akquisition entsprach. Trotz alledem wäre er seinem Lehrer dankbar gewesen und hätte nicht nach noch weiteren Geheimnissen gefragt. Würde also nicht der Philosoph ein Opfer der Meinung seines Schülers, daß Geheimnisse wertvoll sein könnten?

Hier handelte es sich aber doch jedenfalls nur um geistige Kräfte und Werte, wie überall dort, wo Goethes Satz: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!“ seine volle Gültigkeit behält. Ebenso verkehrt wie Mocenigo, währte auch der Jüngling zu Sais durch das Heben eines leichten Flors und nicht erst durch das Wälzen schwerer Lasten, etwas so Kostbares wie die Wahrheit zu eigen zu bekommen. Jeder Zuwachs, sei es an Muskelkraft, sei es an Geist, wird stets durch eine ihm wesensverwandte Tätigkeit (nicht durch Einimpfen, Besprechen, Gelbzahlen) erzielt. Das Prinzip der Homöopathie: „similia similibus“ (Gleiches durch Gleiches) gilt hier in gewissem Sinne ebenfalls.

Man weidet sich gern daran, dieses oder jenes als geheimnisvoll hinzustellen und glaubt ihm damit einen höheren Wert zu verleihen. Man spricht von der geheimnisvollen Kraft des Glaubens, der Berge versetzt. Allein schwerlich darf der Glaube eines Menschen für mehr gelten, als seine tatsächliche durchaus nicht geheimnisvolle Leistung in Werken, d. h. als sein Lebenswandel; was der Apostel Jakobus in seiner Epistel ausführlich erörtert hat (Kap. 2, Vers 14, 17, 24).

Immer wieder findet derjenige leichtgläubige Hörer, der das Geheimnis zu entdecken verspricht, wie man schnell reich werden könne. Und wenn seine eigene Armut alle solche Beteuerungen noch so sehr Lügen straft: — seht, wie bald doch andächtige Lauscher den Propheten umgeben! Und man beobachte mit welcher schmachsender Aufmerksamkeit und Hier sie ihn hören! Ihre Augen schwimmen in feuchtverklärtem Glanze; ihr Schlund schluckt den Speichel herunter; jedes Haar auf dem Schädel will sich in ein neues Ohr verwandeln, das der verheißungsvollen Rede wie dem Gesange des Paradiesvogels lauscht. Und doch sollte jeder sich dabei sagen, daß es sich immer wieder um nichts als Prellerei handeln kann; und die einzige Abwechslung an den Reichtumskandidaten besteht darin, daß sie in zwei Kategorien zerfallen: in solche bei deren Unternehmen der Reich-werdende selbst betrogen wird, und solche, wo andere Personen, Institutionen usw. seinen Machinationen zum Opfer fallen.

Aus den frühesten Zeiten des griechischen Altertums wird uns die Sage berichtet, wie Midas den weisheitskundigen Waldgott Silen gefangen genommen hatte und dieser sich durch das Versprechen, ihm ein wertvolles Ge-

heimnis mitzuteilen, aus der Gefangenschaft loskaufte. Und was sagte Silen dem Midas? Er sprach: „Das beste für den Menschen ist, nie geboren zu werden, und demnächst, falls er geboren ist, bald zu sterben“ (vgl. Cicero, Tusc. Qu. 1, 48: „Non nasci homini longe optimum esse, proximum autem, quam primum mori“). — Das ist die höhnische, aber treffende Abfertigung, welche der Sucht nach dem Geheimnisvollen zukommt: eine negative Antwort! eine Enttäufchung! Indem Silen den Wert des ganzen irdischen Lebens pessimistisch verneint, ja, ihn für schlechter als nichts erklärt, erlebigt sich zugleich auch von selbst die Frage nach dem Werte aller Geheimnisse, die irgend der Mensch in diesem Leben erkunden mag. — Wir kennen Goethes Antwort auf dieselbe Frage: Trinke Mut des reinen Lebens! dann verstehst du die Belehrung, kommst mit ängstlicher Beschwörung, nicht zurück an diesen Ort. — Ganz dieselbe Auffassung zeigt Goethe an folgender wenig bekannten Stelle:

Suche nicht verborg'ne Weiße!  
Unterm Schleier laß das Starre!  
Willst du leben, guter Narre,  
Sieh nur hinter dich ins Freie!

Wir wissen ja, welche Gesellschaftsschichten es zu allen Zeiten gewesen sind, in denen jene ungesunde Regung, der Hang zum Okkultismus floriert hat: Es sind bevorzugte Kreise, in denen man durch sog. „Einfluß“, Reichtum, Macht und Luxus, kurz: durch Vornehmheit sich hoch erhaben dünkt über die wirklichen Gelehrten, über jene „Bedanten“, die mühselig mit tappendem Fuße den Weg der Wahrheit verfolgen und dabei noch oft genug die Unzulänglichkeit ihres Wissens eingestehen. Nun kennt man jedoch auch schon in jenen bevorzugten

Kreisen die Formulierung gewisser Welträtsel; steht also darin über dem ungebildeten Manne. Und die Lüfternheit, die Rätsel zu lösen, den Schleier zu heben, ist damit auch schon erwacht. Man entschließt sich also den kürzern Weg zu wählen und wendet sich zur breiten bequemen Pforte hin, wo die Marktschreier stehen, die den mit Weisheitsprüchen und Wahrheitspartikelchen verbrämten Okkultismus anpreisen.

Jene Okkultisten aus „vornehmen“ Kreisen sollten sich der stolzen Worte entsinnen, die der große Mathematiker Euklides dem Könige Ptolemäus Soter entgegnete: „Zur Geometrie führt die Könige kein besonderer Weg“.

Selbst angenommen, daß auf die einfältigen Fragen menschlicher Sehnsucht, z. B. nach den Mitteln, glücklich zu sein oder Nachrichten vom Leben nach dem Tode zu erhalten, — Antworten überhaupt möglich seien, so müßten diese Antworten, der Bedeutsamkeit des zu erforschenden Objektes entsprechend, mit so immenser Anstrengung und dauernd intensiver Tätigkeit erarbeitet werden, daß die Lösung der Frage total den Charakter der Enthüllung eines Geheimnisses verlöre. Die Lösung wäre dann einem ganzen, langen, mühevollen, wenngleich schönen Lebenslauf gleichzusetzen; nicht aber so wie man es sich immer wieder vorzustellen beliebt, daß ein Kundiger, „der es nun einmal weiß“ (etwa ein Engel) uns mit einigen ins Ohr geflüsterten Worten das Geheimnis aufdeckt und das Glück bringt.

Man liebt es besonders, von dem Geheimnisvollen an dem Genie zu reden und rühmt die fabelhafte Leichtigkeit, mit der das Genie auffasse und schaffe. Am bereitwilligsten zu dieser Art der Bewunderung sind meist diejenigen, welche selbst mit dem Genie am wenigsten Seelenverwandtschaft be-



sigen und so unbefangenen reden, wie der Blinde von der Farbe.

Auch diese Träumereien sollten wir aufgeben: das Genie ist nicht ein Zauberer, der die herrlichen Leistungen bequem, wie aus einem Füllhorn, aus dem Ärmel schüttelt. Vor dieser Auffassung warnte schon Goethe, als er sagte, Fleiß sei das halbe Genie.

Als um die Mitte des 16. Jahrhunderts der italienische Philosoph Tomaso Campanella in Neapel unter dem Verdacht der Keterei gefänglich eingezogen worden war, hielt das Gericht ihm unter anderem vor, er besitze so weitgehende Kenntnisse, wie er sie sich bei seinem jugendlichen Alter auf natürlichem Wege nicht habe aneignen können; daher müsse er mit dem Teufel im Bunde stehen. Darauf antwortend, sagte der weise Mann seinen Anklägern: er habe in seinem Leben mehr Lampenöl verbraucht, als sie Wein. Auch ihm schadete der verbreitete Aberglaube, daß ungewöhnliche Leistungen einen geheimnisvollen Ursprung haben müßten.

Das anhaltende fleißige Lernen ist ja in jedem Falle das Inkubationsstadium, dem die schöpferische Kraftentfaltung folgt. Oder mit anderen Worten: wenn beim Kreislauf der Kräfte in der Natur lebendige Kraft in Spannkraft umgekehrt wird (z. B. beim Heben eines Gewichts auf eine gewisse Höhe und bei der Reduktion einer gesättigten chemischen Verbindung auf ihre Elemente), und wenn man diesen Prozeß die „Arbeit“ nennt und durch das Produkt des gehobenen Gewichts mit der Hubhöhe mißt; so entspricht im Geistesleben der Entfaltung lebendiger Kraft die Tätigkeit des Lernens, und der latenten Kraft (Spannkraft) der Besitz der Kenntnisse; diese werden dann ebenso wie die latente Kraft in der phy-

fischen Welt wiederum zu Leistungen verwandt, die der vor-  
ausgehenden Arbeit genau proportional sind. Nun läßt sich  
auch die Kraft in der Natur nicht direkt beobachten; sie wird  
daher — wie wir schon sahen — nur als die „Ursache der  
Bewegungen“ definiert und an ihnen verfolgt. Aus den Ur-  
sachen entstehen die Wirkungen in dem Maße als die Ur-  
sachen schwinden, d. h. die Wirkung ist eigentlich dasselbe  
Ding wie die Ursache, nur in anderer Form. Man ver-  
wechselt jedoch bei ungenauem Denken und Sprechen sehr  
häufig die Ursache mit der bloßen Veranlassung; und  
wenn z. B. ein aufgehobenes Gewicht beim Durchschneiden  
des Fadens, an dem es hängt, herunterfällt, so nennt man  
das Durchschneiden des Fadens die Ursache des Fallens,  
während die eigentliche Ursache doch die beim Heben des Ge-  
wichts geleistete Arbeit ist (etwa die Muskelanspannung).  
Diese entspricht genau der Wirkung, also der Schwere des  
Fallens, resp. der beim Aufschlagen auf den Boden erzeugten  
Wärme, die nur eine andere Form der Bewegung ist.

Die bloße Veranlassung jedoch mag mit viel oder  
wenig Kraftaufgebot verbunden sein; sie steht in gar keinem  
Verhältnis zur Wirkung und kann verschwindend geringfügig  
sein. Zum Durchschneiden jenes Fadens kann ebenso-  
gut der leise Druck eines Rasiermessers verwandt werden,  
wie eine Anarchistenbombe. In der organischen Welt, insbe-  
sondere in den Lebenserscheinungen des Tierkörpers treten  
uns Vorgänge entgegen, die den Veranlassungen (Ge-  
legenheitsursachen, Auslösungen) analog sind. Das sind die  
Wirkungen der Fermente und Enzyme. Unter letzteren  
versteht man Stoffe von komplizierter Zusammensetzung, die  
in den Organismen auftreten und chemische Reaktionen ein-

leiten ohne selbst dabei verbraucht oder wesentlich verändert zu werden; so daß winzige Mengen dieser Stoffe unerwartet große Substanzverwandlungen veranlassen. Als Beispiele mögen genannt werden einerseits die Wirkungen der Sekrete der Pankreasdrüse und der Schilddrüse, andererseits die Einwirkung der Hefe und der aus getöteter Hefe ausgezogenen Zymase auf Zucker. Die wirkende Ursache ist in allen solchen Fällen nicht im Ferment sondern in den latenten chemischen Spannkräften (oder Affinitäten) zu suchen, die in den umzuwandelnden Stoffen selbst lagen, aber gleichsam schlummerten und durch einen leichten Anstoß ausgelöst wurden. Unendliche Verwirrung ist die Folge, wenn man die wirkende Kraft von der Gelegenheitsursache nicht zu scheiden vermag.

Dieser Vertauschung der Begriffe „Ursache“ und „Veranlassung“ ist nun der Irrglaube von dem Werte des Geheimnisvollen vergleichbar, denn er besteht ja auch in der fälschlichen Meinung, daß mühelos oder mit leichter Mühe große Leistungen vollbracht werden können. Obwohl wir keine Mittel haben, um die Größe der geistigen Anstrengung so anschaulich zu messen, wie den Kraftverbrauch in der Natur, und auch das, was dem scheinbaren Kraftverlust durch Reibung auf psychischem Gebiete korrespondiert, nicht ganz so deutlich in die Augen fallen mag, werden wir doch schwerlich bezweifeln, daß im Geistesleben (so sicher wie in der Natur) keine Kraft aus nichts entsteht und zu nichts vergeht; daß also selbst für die Schöpfung des Genies das Prinzip von der Erhaltung der Kraft in gewissem Sinne seine Geltung behauptet.

Allerdings muß dies Prinzip, um auch auf seelischem Gebiete seine Bedeutung zu behalten, weiter und allgemeiner

gefaßt werden; denn physische und psychische Kausalität sind immerhin verschiedene Dinge; und niemand wird behaupten wollen, daß hier im Geistesleben, zwischen Kraft und Leistung dieselbe einfache Proportionalität bestehe, die uns die Algebra lehrt. Je weiter wir uns von den Erscheinungen der anorganischen Natur entfernen, je weiter wir die rein physikalischen und chemischen Prozesse hinter uns lassen, um uns mit den lebendigen Wesen, wenn auch zunächst in ihrer einfachsten Form, der Form der Tier- und Pflanzenzelle zu befassen, um so weniger läßt sich das Prinzip der absolut fließenden, kontinuierlichen Übergänge an den Erscheinungen durchführen, um so weniger läßt sich das Ganze als Einheit (etwa die Zelle) der Summe der Teile gleichsetzen, weil alle Lebensakte als Äußerungen von Willenseinheiten etwas Sprunghaftes haben. Sie verhalten sich zu den in stetigem Flusse anwachsend gedachten, mechanisch wirkenden Ursachen wie in einer transzendenten diskontinuierlichen Funktion (z. B.  $y = (\sqrt{-1})^x$ ) die in Sprüngen sich ändernden Werte der abhängig Veränderlichen. Aber mit welchen Funktionen, algebraischen oder arithmologischen wir sie auch vergleichen wollen: — eine Funktion bedeutet doch immer eine gesetzmäßige Abhängigkeit zweier Größen voneinander; und desgleichen wird auf psychischem Gebiete das Verhältnis zwischen Kraft und Leistung für jedes einzelne Individuum gesetzmäßig sein.

Auch in dem Sinne freilich wird niemand die ungeheure Spannung im Denkorgan und Willen des genialen Menschen fassen, daß etwa Pythagoras und Archimedes über ihrem tiefen Sinnen gleich Kopfschmerzen bekommen haben müßten; das wäre ja nur eine körperliche Fortwirkung und Be-

wegungsübertragung. Gewiß ist der Vorrat geistiger Kraft bei dem Genie auch in latentem Zustande unvergleichlich größer als bei dem gewöhnlichen Menschen, den auch der Reiz des Schweren und die Lust es zu überwinden nicht in gleichem Maße spornet; jedoch das auf die Arbeit verwandte Kraftaufgebot oder die Intensität der Geistestätigkeit muß schließlich der Leistung äquivalent und derjenigen Leistung dynamisch vergleichbar sein, die zur Aufnahme des geistigen Produktes (durch Lernen und Begreifen) von seiten anderer Menschen erforderlich ist. Die Weisheit eines hohen Geistes ist also nicht etwas Geheimnisvolles; sie redet freilich nur zu dem, der das Interesse und die Ausdauer besitzt, sie sich arbeitend anzueignen. Stumm dagegen sind alle Geister für den, der selbst keinen hat.

„Sollte nun aber“, entgegnet uns wohl jemand, dem der Nervenfizzel des Geheimnisvollen eine Würze des Lebens bildet oder den die Nüchternheit unserer Erörterung anwidert, „sollte ein Wert, der ohnedies vorhanden ist, dadurch zum Unwert gestempelt werden, daß ihn ein Geheimnis umgibt?“ Keineswegs! Nur hat das wahrhaft Wertvolle seinem Wesen zufolge nie die Tendenz geheim zu bleiben, denn gerade durch offenes Hervortreten ist es am sichersten, richtig und nach Gebühr geschätzt zu werden. Wenn jedoch jemand das, was er weiß, aus gewissen Gründen weder sagt noch sonst merken läßt, dann ist es erst recht kein Geheimnis, sondern dem einen bekannt und für die anderen so gut wie nicht vorhanden.

Also was von der Weisheit der alten Kultur bei Ägyptern, Indern und Baktrern von Wert war, das drängte stets zum Lichte, hat sich gewiß erhalten und mag nur seine alten

Formen in andere umgesetzt haben; wie ja auch die Kräfte der Natur, dem „Mayer'schen Gesetze“ gehorham, die ihrigen nur verwandeln.

Umgekehrt: was das Halbdunkel sucht und sich in den Schleier des Geheimnisvollen verbirgt, zeigt schon dadurch seine Minderwertigkeit oder gar sein schlechtes Gewissen und die Absicht, für mehr zu gelten als es ist. Selbst bei Philosophen werden wir mißtrauisch, ob sie nicht vielleicht nur taube Rüsse besitzen, sobald sie geheimnisvoll tun und — wie Hegel und Nieztsche — von niemandem in ihrer unergründlichen Tiefe recht verstanden sein wollen. Das geheimnisvoll Stilifizierte macht den unbescheidenen Anspruch, daß gerade in seiner Unklarheit ein besonderer Wert liegen solle.

Wenn aber das, was jemand schreibt, seiner eigenen Ansicht nach für andere nicht klar ist, so tut er besser, seine Arbeit ins Feuer zu werfen.

Daß es nicht überflüssig war, alles Geheimnisvolle als wertlos zu erkennen und seines wohlfeilen Flitters zu entkleiden, zeigen schon an den hier angeführten Beispielen und vielen die man hinzufügen könnte, die Gefahren, die es manchem redlichem Manne gebracht hat, wenn der Reiz des Geheimnisvollen seine Person umgab. In den Fällen, wo jemand zum Eintritt in Geheimbünde oder Gesellschaften, die sich zu schlimmen Zwecken gebildet haben, verlockt werden soll, wird ihm gewöhnlich von einem der Teilnehmer in Aussicht gestellt, er werde ein für ihn äußerst wertvolles Geheimnis erfahren, wenn er sich im voraus mit seinem Wort zum Schweigen verpflichtet. Tut er es und bereut später, sich zu verwerflichen Dingen hergegeben zu haben, so muß er trotz seiner Gewissensnot auch wieder als ehrlicher Mann sich

scheuen, das Wort zu brechen und alles, wie er sollte, zur Anzeige zu bringen. Hätte er die Einsicht besessen, daß an allem Geheimnisvollen zwischen Himmel und Erde nicht viel verloren ist, so wäre er nicht in den Fallstrick geraten, im voraus mit seinem kostbaren Ehrentworte eine Sache zu bezahlen, die er noch gar nicht kannte. — Ein solcher hatte eben noch nicht gewußt, welche Antwort wir ein für allemal demjenigen zu geben haben, der an uns, nicht an ein Kind, herantritt und die verheißungsvoll klingende Frage stellt, mit der diese ganze Blauderei begann.

---

## VII.

# Die Leviratshehe.

Eine soziologische Studie.

### § 1.

Auf die Sitte oder das Institut der Leviratshehe (Schwagerhehe) beruft sich die Bibel mehrfach; aber nur einmal wird es als Gesetz mit Angabe aller Folgen der Übertretung angeführt; es heißt nämlich: Deuteronomium 25, 5 f.: „Wenn Brüder beisammen wohnen und einer von ihnen stirbt ohne einen Sohn zu hinterlassen, so soll die Gattin des Verstorbenen sich nicht auswärts an einen fremden Mann verheiraten; ihr Schwager soll zu ihr eingehen, daß er sie zur Frau nehme und ihr Schwagerpflicht leiste. Der erste Sohn aber, den sie dann gebiert, soll dem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, damit dessen Name nicht in Israel erlösche; usw.“ Dann folgt die Strafe des Ungehorsams: „ins Gesicht spucken“ usw.

Dies Gesetz ist schon deshalb bemerkenswert, weil die Christenheit, freilich nicht in allen Konfessionen, gerade eine solche Ehe, als Ehe zwischen „geistlich Verwandten“, für Inzest erklärt und verboten hat. Daß aber bei den Israe-



liten dies Gesetz nicht nur, wie manches andere, „auf dem Papier“ stand, sondern schon seit sehr alter Zeit angewandt ward, sieht man aus zwei Stellen des Alten Testaments.

Erstens: Genesis 38, 8—12. Juda befiehlt seinem Sohne Onan die Witwe seines verstorbenen Bruders Ger zu heiraten, „damit er ihr Schwagerpflicht leiste und seinem Bruder Nachkommen verschaffe“. Onan jedoch trifft Maßregeln um zu verhindern, daß ein von ihm zu erzeugendes Kind nicht ihm, sondern einem anderen zugerechnet werde. Es verdroß ihn, daß er wegen einer Rechtsauffassung seiner Mitbürger in seiner Matrimonialpolitik gestört werden und um seine eigene Nachkommenschaft kommen sollte. Er selbst wollte Nachkommen haben. Was er tat, tut jetzt mancher aus dem entgegengesetzten Grunde.

Zweitens: Ruth, Kap. 3 und besonders Kap. 4, 5 f.: „Da sprach Boas: Gleichzeitig damit, daß du Naemi das Feld abkaufft, hast du auch die Moabitin Ruth, des Verstorbenen Witwe, erkaufte, um des verstorbenen Namen auf seinem Erbbesitz wieder erstehen zu lassen.“ Schließlich heiratete Boas die Ruth, und nach Vers 17 war der Sohn, den sie hatten, Obed — der Großvater des Königs David. — Die enge Beziehung, in die hier der Erbbesitz mit der Ehe gebracht wird, hat wohl auch Eduard Reuß\*) zu der Meinung veranlaßt, die Schwagerehe sei eingeführt worden um das Familieneigentum zu sichern. Zu diesem Zwecke allein brauchte fürwahr noch nicht der Sohn des zweiten Gatten für den Sohn des ersten Gatten zu gelten. Man sieht aber auch aus der Rolle, die in dem Buche Ruth der

---

\*) Eduard Reuß, „Gesch. d. Heil. Schriften Alten Testaments“, 1890<sup>2</sup>; S. 380.

„Löser“, d. h. der zur Ehelichung Verpflichtete, spielt, daß die Sitte detailliertere Bestimmungen umfaßte, als das im Deuteronomium ausgesprochene Gesetz: je nach der Nähe der Verwandtschaft konnten offenbar außer dem Schwager noch andere Personen die Witwe heiraten.

Abgesehen von dem Nutzen zur Erhaltung des Namens und zu Sicherung des Familienbesitzes, mag zur Erklärung dieser Sitte auf religiöse, ja auf eskatologische Vorstellungen aus der Vorzeit verschiedener Völker hingewiesen werden, denen zufolge der Besitz von Kindern, besonders von Söhnen, für die Eltern einen mehr als bloß irdischen, mit dem diesseitigen Leben schwindenden Wert hat. Man konnte versucht sein, das Schicksal zu korrigieren und den Besitz von Kindern kraft menschlicher Satzung dort zu fingieren, wo sie in Wirklichkeit fehlten.

Eine solche Annahme darf sich zu ihrer Stütze auf eine zweite Sitte, respektive auf ein Rechtsinstitut aus dem hebräischen Altertum berufen, das zur Leviratshe eine Parallele bildet und in ähnlicher Weise, wie diese den kinderlosen Gatten de jure zum Vater macht, für die kinderlose Gattin, jedoch noch bei deren Lebzeiten, sorgt, so daß auch auf ihr Konto Kinder kommen, die sie nicht selbst hervorgebracht hat. Das bestand zu Recht, obgleich doch in diesen Fällen die Erhaltung des Namens und des Familienbesitzes nicht in Betracht kam. Natürlich meinen wir die in der Genesis, Kap. 30, 3—6 und 9—13 und auch schon früher Kap. 16, 2 geschilderte Sitte: die kinderlose Rahel sprach zu Jakob: „Hier ist meine Leibmagd Bilha; wohne ihr bei, damit sie auf meinem Schoße gebäre und auch ich durch sie zu Kindern komme!“ usw. Also eine lediglich fingierte, sym-

holische Mutter will sie werden. Desgleichen tat dann mit weniger Grund auch Lea, die doch eigene Kinder besaß; und Sarah hatte, derselben Sitte folgend, sich durch ihre Magd Hagar Kinder verschaffen wollen. Die hierin sich kundgebende Auffassung ist nicht eine bloß israelitische Eigentümlichkeit. Sie ist der Alt-Babylonischen Kultur entnommen, denn im Kodex des Königs Hammurabi (nach Genesis 14, 1 „Amraphel“ oder „Amraph“) lesen wir: § 144: „Wenn jemand eine Frau nimmt, und diese Frau (weil sie keine Kinder bekommt), ihrem Manne eine Magd gibt, und diese Kinder hat“ usw. usw.\*)

Hier findet ebenso wie bei der Leviratshe eine Stellvertretung des unfruchtbaren parens statt; und in beidem Fällen wird man sich des überaus hohen Wertes entsinnen, den viele Völker im Altertum und auch noch jetzt auf den Besitz von Nachkommen legen.

So liegt es denn am nächsten, Umschau zu halten, bei welchen Völkern noch außer den Israeliten die Leviratshe oder etwas ihr Ähnliches vorgekommen ist. Vor allem sind da die Snder zu nennen, bei denen in sehr alter Zeit die Vorschrift bestand, es könne bei einer durch Schuld des Mannes kinderlosen Ehe sein naher Verwandter ihn bei der Frau ersetzen, oder auch mit der Witwe eines solchen Kinder erzeugen (man vgl. dazu Manus Gesetz: IX, 69, 121, 146). War die Frau schuld, so durfte der Mann sich scheiden lassen. Sodann ist Lykurgos' Gesetzgebung zu erwähnen. Nach ihr war es, wie Plutarch erzählt, „einem bejahrten Manne, der eine junge Frau hatte, erlaubt, einen jungen

\*) Vgl. dazu Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1906<sup>2</sup>, S. 355 f.

tüchtigen Mann, der ihm gefiel und den er für tauglich hielt, bei seiner Frau einzuführen und das von ihnen aus edlem Samen erzeugte Kind für das seinige zu erkennen". Plutarch erklärt das einerseits aus dem Bestreben des spartanischen Gesetzgebers, die unnütze Eifersucht nicht zu begünstigen, andererseits insbesondere aus der Pflicht eines jeden mit Hintansetzung seiner eigenen Interessen dem Staate zu einem Nachwuchs tüchtiger Bürger zu verhelfen (Plutarch, „Lykurgos“, Kap. 15; und dazu die Hauptquelle: Xenophon, „Der Lakedämonische Staat“). Drittens muß das athenische Volk angeführt werden; denn nach demselben Plutarchos von Tharonea („Solon“, Kap. 20) „war es dort einer reichen Erbin gestattet, wenn ihr Mann, den sie nach dem Gesetze hatte heiraten müssen, unvermögend war, sich von dem nächsten Verwandten des Mannes in dieser Hinsicht Ersatz leisten zu lassen“. Plutarch führt diese Einrichtung auf die Absicht des Solon zurück, bei Impotenz des Mannes durch solche Nachsicht zu großer Zügellosigkeit des Weibes vorzubeugen, „damit die Kinder wenigstens aus der Verwandtschaft sind und zur Familie gehören“. — So gewiß wir nun aber in diesen attischen und lakedämonischen Bestimmungen nicht willkürliche Erfindungen des Lykurgos und Solon erblicken, sondern gewiß uralte Volksitten, die von den beiden Gesetzgebern lediglich sanktioniert worden waren, so genügt das alles doch nicht, um die israelitische Leviratshehe zu verstehen. Denn erstens: „comparaison n'est pas raison“; das Vergleichen allein, und wenn es uns bei noch so vielen Völkern Analoges finden ließe, macht noch nicht die Frage nach dem „Warum“ verstummen. Dann lassen sich aber auch wirklich bei den arischen Völkern die Wurzeln

dieses uralten Brauches, der zu Plutarch's Zeiten selbstverständlicherweise schon nicht mehr richtig begriffen wurde, in sehr primitiven religiösen Überzeugungen aufdecken; bei den Israeliten dagegen nicht. Nach indischer wie nach griechisch-römischer Anschauung führte jeder Verstorbene seine Existenz weiter fort im Jenseits; er weilte unsichtbar bei seinen Nachkommen als deren guter Schutzgeist (daimon, lar); aber sein Wohlbefinden daselbst und seine schützende Tätigkeit hingen davon ab, daß von dem, der die Familie fortsetzte, also von seinem Sohne, gewisse Zeremonien zugunsten des verstorbenen Vaters (Libationen, Opfer, Gebete und andere Riten) an bestimmten Orten, auf seinem Grabe oder am Altar oder Herde des Hauses, ausgeführt wurden. So war einerseits die Erfüllung dieser Gebräuche eine heilige Pflicht der Söhne; andererseits war es eine heilige Pflicht der Volksgemeinde, keine Familie je aussterben zu lassen. Daher der Brauch. Später dienten als Notbehelf juristische Fiktionen. Fehlte der Ort des Ahnenkultus: das Grab, wo der Leichnam lag, so trat an die Stelle das Kenotaphium;\* fehlte der Mann, der den Kultus vollziehen sollte, so wurde ein Sohn adoptiert, oder es konnte in Indien und in Athen der älteste Sohn einer Frau in bezug auf die Pflicht des Kultus und das Erbrecht juristisch für den Sohn, nicht seines Vaters, sondern seines Großvaters von mütterlicher Seite erklärt werden, falls dieser keinen Sohn hatte (Isäus „de Cironis hered.“, Demosthenes „in Stephanum“ II, 20; Manuz Gesetze IX, 127, 136 usw.), also ähnlich dem, wie heute das

\*) Vgl. Ovid's „Metamorphosen“ XI, 706—7:

„Si non urna, tamen junget nos littera: si non  
Ossibus ossa meis, at nomen nomine tangam.“

Aussterben der Adelsgeschlechter vermieden wird. Daher galt, wie zu *Manus* Zeiten in Indien, noch zu *Ciceros* Zeiten in Rom die Bestimmung, daß nur der, dem die Natur eigene Kinder verfaßt hatte, solche adoptieren durfte. (*Cicero* „*pro domo*“, Kap. 13, 14; *Manus* Gesetze IX, 10). Diesem Totenkult und Ahnenkult, der bei den Chinesen noch jetzt zu Kraft besteht, ist ja von manchen sonst einsichtsvollen Forschern eine so übertrieben große Bedeutung beigelegt worden, daß sie aus ihm überhaupt alle Religion ableiten wollten, während er doch nur die Glaubensformen und Kultusformen umfaßt, in die ein gewisser Teil der religiösen Bestrebungen sich eingekleidet hatte. Da Belege für alles dieses schon in vielen Werken gesammelt worden sind,\*) sei es gestattet hier nur zwei Stellen anzuführen: in den „*Choeophoren*“ des *Aischylos* (162) sagt *Drestes* zu seinem gestorbenen Vater: „Solange ich noch lebe, o Vater, wirst du glänzende Opfer erhalten, aber wenn ich tot bin, wirst du nicht mehr deinen Anteil an den Darbringungen bekommen, welche die Verstorbenen nähren.“ — In der unter dem Namen *Bhagavadgita* bekannten Episode des *Mahabharata* heißt es (Gesang I *çloka* 40):

„Stirbt ein Geschlecht, so höret auf alsbald der Manenopfer  
Pflcht,  
Und ruchlos wird der ganze Stamm, wenn Ahnenkultus ihm  
gebricht“.

(Ähnliches noch in *çloka* 42 und 43.)

„kulakshaye pranacyanti kuladharmāh sanātānāh  
dharme nashte kulam kritsnam adharmo 'bhibhavaty uta.“

\*) *B. B. S. Oldenberg*, Die Religion des *Veda*; *Fustel de Coulanges*, *La Cité Antique*; *Caland*, über Totenverehrung. Altind. Ahnenkult.

Sollen also derartige Gebräuche, wie derjenige, der den Gegenstand dieser Abhandlung bildet, mit dem Ahnenkult in Verbindung gebracht werden, so wird entweder Entlehnung von einem Volke, das diesem Kultus ergeben ist, nachzuweisen sein, oder Ahnenkult bei den Israeliten selbst. Weder das eine noch das andere dürfte gelingen. Jahwe war ein viel zu eifersüchtiger Gott, als daß er neben dem Kultus seiner Person den einer anderen geduldet hätte; selbst die Teraphim, die alten Hausgötter aus Labans und Rahels Zeiten (Genesis 31, 19), mußten vor ihm verschwinden.

So wollen wir diesem Gedankengange, der ja auch bei den Ariern nur die eine Seite, die mythologische, nicht die praktische, erklärt, — nicht weiter folgen; — eben deshalb nicht, weil für eine solche Provenienz der Leviratshehe die heiligen Schriften des hebräischen Altertums, also das Alte Testament, keine genügenden Anhaltspunkte bieten. Das Alte Testament leugnet zwar nirgendwo — es sei denn im Kohelet — die Fortexistenz nach dem Tode; und auch Jakob sprach im Schmerz über den vermeintlichen Tod seines Sohnes Joseph (Genesis 37, 35): „Trauernd werde ich zu meinem Sohne hinabsteigen in die Unterwelt“. Aber die Vorstellungen von einem Jenseit und einem Leben nach dem Tode spielten doch bei den Israeliten, solange sie noch nicht mit den Germanen bekannt geworden waren, eine so geringfügige Rolle und werden nur so flüchtig, selten und beiläufig erwähnt, daß sie allein zur Begründung jener merkwürdigen Sitte der Leviratshehe nicht berechtigen.

§ 2.

Man vergegenwärtige sich, welche seltsame Dinge, ja, — für die eiferfüchtigen Ehrbegriffe des modernen Europäers — welche anstößige Dinge dem gläubigen Jünger des Moses mit dieser weisen Einrichtung zugemutet werden. Ein Ehemann ist abwesend — gestorben oder verschollen —, und das Kind, das mit seinem Weibe ein anderer unterdessen erzeugt, soll er geduldig auf seine Rechnung setzen lassen, ja eigentlich sich noch im Jenseits bei seinem Bruder bedanken für diesen „Liebesdienst“ in des Wortes verwegenster Bedeutung. Dem abwesenden Gatten wird, wie Ariosto\*) sagen würde, „die Helmzier derer von Cornwallis“ (il cimier di Cornovaglia) aufgesetzt; es geht ihm wie dem verreiseten Gemahl in Chamisso's bekanntem Gedicht „Sanct Vito“; er wird in absentia gekrönt und soll dann die Urheberchaft einer solchen Progenitur noch dazu mit Erkenntlichkeit auf sich nehmen. Heute würde man das „höflichst“ ablehnen. Sollte daher, fragen wir, diese Meinung von der Vaterschaft bei einem so eminent praktisch angelegten Volke wirklich nur auf phantastisch-mythologische Vorstellungen und Wünsche über das Verhalten der Seelen zwischen diesseits und jenseits zurückzuführen sein und nicht vielleicht auf uralte Beobachtungen wirklicher Naturvorgänge? Hat man nicht möglicherweise im Ernste geglaubt, daß, wenn jemand eine Witwe freit, das erste Kind in einem gewissen Sinne und zu einem gewissen Teile nicht ihm allein, sondern auch seinem Vorgänger, dem ersten Gatten zugehöre? Falls also eine solche

---

\*) S. Ariosto, Orlando Furioso, Ges. 42, Str. 103.



Überzeugung bestand, so haben wir uns erstens nach Belegen dafür umzusehen, worin sie sich sonst noch, außer dieser Sitte der Leviratshehe, äußerte.

Zweitens haben wir dann die Erfahrungstatsachen beizubringen, die den Beweis für die Richtigkeit dieser Überzeugung liefern, wobei natürlich die alten Hebräer nicht etwa schon ein deutliches Bewußtsein des Kausalzusammenhanges gehabt zu haben brauchen; wie oft gilt nicht der Satz, daß „was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfall ein kindlich Gemüt“.

Für das Bestehen der Überzeugung, die wir eben formuliert haben, lassen sich aus dem Alten Testament manche Stellen anführen; z. B. der den Israeliten bei der Bekämpfung der autochthonen Bevölkerung Kanaans gegebene Befehl: Numeri 31, 17: „So tötet nun alles, was männlich ist unter den Kindern der Heiden; ebenso tötet jedes Weib, dem bereits ein Mann beigelegen hat. Dagegen alle Kinder weiblichen Geschlechts, denen noch kein Mann beigelegen hat, laßt für euch am Leben“. — Bei dem schon früh erwachten Bestreben der Israeliten, ihre Rasse von Vermischungen mit anderen Rassen reinzuhalten, soll diese Vorschrift in betreff der Behandlung besiegter Feinde doch den Gedanken aussprechen, daß ein Mann nur dann sicher sein darf, alleiniger Vater der mit einem Weibe zu erzeugenden Kinder zu sein, wenn dieses Weib, bevor es das seinige wurde, noch niemals früher Gelegenheit gehabt hatte, zu konzipieren. Dieselbe Auffassung bezeugen andere Stellen, z. B. Deuteronomium 21, 10—14.

Dabei beachte man noch die antike Auffassung, nach der dem zu erzeugenden Kinde vom Vater allein, nicht von der

Mutter, das Leben gegeben wurde. Deshalb wird ja auch oft in der antiken Poesie dieser Akt damit verglichen, wie das Samenkorn in den Mutterschoß der Erde gesenkt wird: das Samenkorn, das doch seine ganze zukünftige Gestalt schon präformiert in sich selbst trägt, und nicht von der Muttererde, in der es wächst, empfängt.

Allein, weshalb sollen wir uns nur an das Volk Israel halten? Spricht nicht die Scheu, die vielfach verbreitet ist, Witwen zu freien, besonders solche von fremder Abstammung, — spricht nicht die überaus große Hochschätzung, die man der Jungfräulichkeit und der Treue der Ehegattin entgegenbringt, für dieselbe Überzeugung! Und hierin sind alle einig, vom sogenannten Naturmenschen niedrigster Klasse, von dem Australneger bis zum Vertreter der höchsten Kultur, bis zum Hellenen aus Perikles Zeitalter. Diese Anschauung erstreckt sich selbst auf noch tiefere „soziale Kreise“ als die menschlichen; wofür eine Zeitungsnotiz aus dem Sommer 1908 angeführt werden mag: In den „Leipziger Neuesten Nachrichten“ lesen wir: „Seit zwei Jahren nistet auf einer Scheune zu Landsberg ein Storchpaar. Ein Nachbarsohn hat nun, als die Störchin mit dem Ausbrüten beginnen wollte, ein Gänseei ins Nest gelegt. Als das Brutgeschäft beendet war, zierte ein junges Gänsechen mit noch drei jungen Störchlein das Nest. Der Storchpapa kam, sah die Bescherung und flog davon. Nach zwei Tagen kehrte er in Begleitung von vier Störchen zurück, die am Rande des Nestes sich aufstellten. Bald fielen die Erbitterten über die Störchin her, die unter den furchtbaren Schnabelhieben verendete, und von dem Gatten, der sich mit Unrecht für betrogen hielt, aus dem Nest geworfen wurde.“ — Dieser Storchengatte huldigte

offenbar denselben stolzen Grundsätzen, wie ehemals Julius Cäsar: seine Gattin müsse nicht nur frei von Schuld, sondern auch frei von Verdacht sein. Nur solange es sich darum handelt, mit Kantischer Strenge eine rein moralische Bewertung der Keuschheit vorzunehmen, unterliegen beide Geschlechter gleicher Beurteilung, und die gleiche Vergiftung der Phantasie droht jedem Übertreter des sittlichen Imperativs. Utilitaristische Rücksichten und der Gedanke an künftiges Familienglück verschieben schon die Stellung der Geschlechter; denn erstens wird durch die Verletzung der Tugend von seiten der Gattin der Ehemann unsicher, wessen Nachkommen er in seinem Hause aufzieht und nährt, während bei solcherlei Verletzung von seiten des Mannes „mater semper certa est“; und zweitens fällt der Gedanke in die Waagschale, daß eine Unverheiratete, die zu der Zeit, wo eine solche Verfehlung sie den schwersten Gefahren und Verfehmungen aussetzt, ihre Tugend nicht bewahrt, eine schlechte Garantie bietet für später, für die Zeit der Ehe, wo einerseits der Trieb geweckt ist, andererseits die Folgen des Fehltrittes sich leichter verhehlen und auf Rechnung des eigenen Gatten setzen lassen. So steht's beim Manne nicht.

Aber ganz abgesehen hiervon haben offenbar zu allen Zeiten, wo nicht verfeinerte Zivilisation den gesunden Takt vernichtet hatte, die Ehemänner geglaubt, nur dann auch wirklich ganz und gar Väter ihrer Kinder zu sein, wenn ihre Frauen früher noch nie empfangen hatten. Später freilich heißt es: „Bermunft wird Unsinn, Wohlthat Plage; weh dir, daß du ein Enkel bist!“ Nämlich die zu einer Art von Gesetz erstarrte Sitte übt ihre Tyrannei auch in solchen Fällen, wo der Grund, der sie entstehen ließ, fehlt.

Darum leiden noch heutzutage in Indien unzählige junge Witwen, deren „angetraute Gatten“ vielleicht im Alter von drei oder vier Jahren gestorben sind, unter der Sitte, die den Männern verbietet, Witwen zu freien; und einige selbstverleugnende Aufklärer, die zu unserer Zeit durch ihr Beispiel diesem harten Brauch entgegenwirken wollten, haben sich die allgemeine Verachtung der Volksmenge zugezogen; denn man hält ihre Nachkommen nicht für legitim. Auch die indische Witwenverbrennung — das Sati-werden — scheint mit dieser Ansicht zusammenzuhängen: die Frau hat als Gattin eines Mannes ihre Bestimmung bereits erfüllt; denn sie kann nach seinem Tode nicht mehr Mutter „wohlgeborener“ Kinder werden. — Wo, wie in Tibet, Polyandrie vorkam, waren es wenigstens nur Brüder, die zusammen eine Frau nahmen. Über etwas dem Ähnliches ist es interessant, Julius Cäsars Bericht aus dem alten Britannien zu vernehmen (De bello Gallico, V, 14 § 4) „Uxores habent deni duodenique inter se communes et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis; sed qui sunt ex iis nati, eorum habentur liberi, quo primum virgo quaeque deducta est“. — Also hier, bei den Kelten, wurden dem Vater des ersten Kindes auch die übrigen zugerechnet; genau wie bei den Israeliten. Und was unter den Menschen galt, hat man auch in der Tierwelt gelten lassen: wenn z. B. die Araber reinblütige Pferde züchten wollen und eine ihrer edlen Stuten zufälligerweise von einem nicht-reinblütigen Hengste befruchtet worden ist, so töten sie nicht nur das von jenem Hengste erzeugte Füllen, sondern darauf noch ein oder zwei Füllen derselben Stute, die von Rassehengsten ab-

stammen; und erst das dritte oder vierte Füllen kann wieder für echt gelten und leben bleiben.

Bei diesen Betrachtungen fällt dem Juristen natürlich die frappante Ähnlichkeit auf, die mit solchem summarischen Verfahren der Wüstenbewohner gewisse römisch-rechtliche Bestimmungen haben. Wenn nämlich die Wiederverhehlung einer Witwe nicht gern gesehen wurde, und wenn es „*poenae secundarum nuptiarum*“ gab, so wird dafür im *Corpus Juris* kein ethischer oder religiöser, sondern ein ausschließlich physiologischer Grund angegeben. Es heißt: „*Praetor enim ad id tempus se retulit, quo vir elugeretur, qui solet elugeri propter turbationem sanguinis*“\*). Es kommt darauf an, die „*turbatio sanguinis*“ zu vermeiden: die Durcheinandermischung des Blutes.

### § 3.

Um nunmehr die Ansicht eines gelehrten Biologen anzuführen, die auch gleich zu dem Versuche hinüberleitet, unsere zweite Aufgabe zu lösen, nämlich die erfahrungsmäßige Grundlage der Leviratshehe aufzuzeigen, zitieren wir eine Stelle aus: Dr. L. Diemer, *Das Leben in der Tropenzone*\*\*): „Der Europäer (auf den malayischen Inseln, der mit einer inländischen Frau verheiratet ist), nimmt meist inländische Sitten an, . . . seine Kinder haben mehr den Typus der Eingeborenen, mit einem Worte, die Nationalität des Europäers geht verloren; dagegen bleibt der Chineser in seinen Handlungen, Sitten, seiner Ernährungsweise Chineser, seine Kinder

\*) Ulpian: 2 D. III, 2, De his qui notantur infamia.

\*\*\*) Dr. L. Diemer, *Das Leben in der Tropenzone*, speziell im indischen Archipel. Hamburg 1887, S. 40 f.

haben mehr den Typus des Vaters, die eingeborene Frau scheidt sich in chinesische Tracht, Gewohnheiten und Gebräuche. Vielleicht liegt die Erklärung hierfür in dem Umstande, daß Europäer in der Regel Inländerinnen, welche bereits Mutter eines Kindes waren, zur Frau nehmen, während die Chinesen sich möglichst bemühen, stets eine Jungfrau heimzuführen. Es kommt hier die bekannte Erfahrung in Betracht, daß Kinder einer Witwe, welche schon früher geboren hatte, nicht selten dem ersten Manne gleichen, wie auch von Tieren Ähnliches behauptet wird; wenn Verfasser auch in wissenschaftlichen Werken keine bestimmten Tatsachen hierüber finden kann, so haben ihn doch Hundezüchter dahin berichtet, daß die später geborenen Jungen einer Hündin oftmals dem ersten Begatter ähneln; andere Viehzüchter sagen dasselbe, und sehr allgemein ist der Glaube, daß eine Stute, die einmal von einem Esel ein Maultier geboren hat, späterhin keine Füllen mehr wirft, welche nicht einige Ähnlichkeit mit einem Esel oder Maultier zeigen. J. E. Teysmann beobachtete Ähnliches bei Pflanzen; pflanzte man nämlich ein Reis mit farbigen Blättern auf einen Baum derselben Art mit nur grünen Blättern und läßt dasselbe sich vollständig entwickeln, so soll auch nach Entfernung des Zweiges der Baum selbst farbige Blätter hervorbringen“.

Wir nähern uns denjenigen biologischen Beobachtungen und Betrachtungen, die für unsere Frage entscheidend sind, indem wir einen zweiten namhaften Biologen zitieren: Dr. Wilhelm Haacke\*) spricht, Kapitel III, o, S. 301 von

---

\*) Wilhelm Haacke, Gestaltung und Vererbung. Eine Entwicklungsmechanik der Organismen. Leipzig 1893, Kap. III, o, S. 301.

„zweifelhaften Vererbungsercheinungen“ und erwähnt zuerst die sogenannten „Kenien“, Fälle, in denen der Blütenstaub nicht nur auf die Eizelle einwirkt, sondern auch auf die übrigen Gewebe der mütterlichen Frucht erbliche Eigenschaften überträgt. Wenn gelbkörniger Mais durch Pollen von blaukörnigem befruchtet wird, so werden zuweilen die Maiskörner blau. Haacke nimmt die Vererbung erworbener Eigenschaften an und setzt demgemäß eine Beeinflussung der Keimzellen durch die des Körpers voraus, weil die Keimzellen mit diesem im Gleichgewicht stehen und weil sich verändertes Gleichgewicht auch auf die Keimzellen übertragen muß. Der Unterschied für die Tiere sei nur, daß bei ihnen die Eizelle erst befruchtet wird, nachdem sie sich aus dem Verbands der übrigen Zellen gelöst hat(?); während bei den Pflanzen die Eizelle zunächst in Zusammenhang mit den Geweben des mütterlichen Fruchtknotens bleibt. Ferner erwähnt auch Haacke die „Infektion des Keimes“, derzufolge die Nachkommen einer Mutter gelegentlich mehr einem früheren Gatten als ihrem eigenen Vater gleichen sollen. Sichergestellt ist unter anderem der berühmte Fall, in welchem eine Pferdestute des Lord Morton, die einmal von einem Quaggahengst gedeckt war, später von einem arabischen Rapphengst zwei Füllen warf, die zum Teil graubraun und an den Beinen quaggaartig gestreift und mit einer kurzen aufrechtstehenden Mähne, wie sie das Quagga, nicht aber das Pferd besitzt, versehen waren.

#### § 4.

Damit die erklärende Ausdeutung dieser biologischen Tatsachen, die wir dem Urteil der Leser vorzulegen haben,

allgemein verständlich sei, gestatten wir uns vorher ganz kurz an diejenigen Vorgänge aus dem Leben der Organismen zu erinnern, die das Wesen der Fortpflanzung ausmachen und die, was besonders zu betonen ist, den Pflanzen und Tieren durchaus gemeinsam sind, angefangen von den Algen (z. B. dem gemeinen Blasentang, *Fucus vesiculosus*) bis herauf zu den höchstentwickelten Phanerogamen und den Säugetieren. Denn gerade das hierin übereinstimmende Verhalten der Pflanzen und Tiere erlaubt uns Analogien aus beiden Naturreichen zur Verdeutlichung heranzuziehen.

Die Zelle, sei's daß sie als einzelne frei lebend ein ganzes Individuum ausmacht (wie die Amöben, Infusorien und manche Pflanzen, oft sehr große, z. B. die vielen Formen der *Caulerpa*), — sei's daß sie als Teil eines vielzelligen Individuums in Betracht kommt, — ist als die biologische Einheit anzusehen, die sich nicht anders als durch Teilung vermehrt und immer aus einer anderen Zelle entstanden ist (*omnis cellula e cellula*). Und dabei sind als Hauptbestandteile der Zelle diejenigen zu betrachten, die diese Teilung mitmachen: das Protoplasma, der Kern der Zelle und innerhalb des Kernes die während der Teilung, im Zustande der Mitose, als Stäbchen sichtbar werdenden Chromosomen. (Was nur an Pflanzen oder vielleicht nur an Tieren vorkommt, wie Chromatophoren und Centrosomen, bleibt hier unberücksichtigt; es ist nicht allen gemeinsam.)

Bei der Teilung nun entsteht nur: Protoplasma aus Protoplasma, Zellkern aus Zellkern; und in ihm: Chromosom — durch Längsteilung — aus Chromosom; während das übrige: die Zellhaut, Vakuolen, kristallinische Eiweißkörner usw. sich aus dem Protoplasma ausscheiden. Zu der Zeit, wo



keine Teilung bevorsteht, also außerhalb der Mitose, zeigt der Kern ein getweteähnliches oder marmoriertes Aussehen; die Chromosomen treten nicht hervor, bleiben latent.

Im allgemeinen unterscheidet man wohl Keimzellen und vegetative (metamorphe) Zellen, da durch die Teilung der Keimzellen die Individuen sich vermehren, durch die der vegetativen Zellen sie nur wachsen und sich ausbilden. Man hält daran fest, obgleich nicht bloß bei einzelligen Tieren und Pflanzen natürlich beides zusammenfällt und jede Teilung eine Vermehrung bedeutet, und obgleich auch bei manchen vielzelligen — z. B. bei *Marchantia* — jede vegetative Zelle durch äußere mechanische Eingriffe, durch Lösung aus dem Verbands der Nachbarzellen ein neues Individuum von sich abgliedern, also gewissermaßen zur Keimzelle werden kann. So gibt es allenthalben Übergänge in den Funktionen der Organismen und ihrer Teile; und die biologischen Gesetze ähneln darin, daß sie Ausnahmen und Übertretungen nicht ausschließen, mehr den von den Menschen gegebenen, als den unbeugsamen Gesetzen in der Physik und Chemie.

Die sexuelle Fortpflanzung, mit der wir es hier besonders zu tun haben, unterscheidet sich von der nicht sexuellen dadurch, daß zunächst nicht eine Vermehrung, sondern eine Verminderung der Zellen eintritt: zwei Keimzellen verschmelzen zu einer; und diese Verschmelzung des Spermatozoiden mit dem Ei bildet den Impuls zu einem weiteren, oft lange fortgesetzten Teilungsprozeß innerhalb des dabei wachsenden Eies, durch den es sich zum vollständigen Individuum entwickelt, bis es selbst wieder imstande ist Keimzellen zu bilden und von sich abzutrennen.

Um sich vereinigen zu können, müssen die, entweder ge-

schlechtlich unterschiedenen oder (bei den sogenannten „Isogameten“) gleichen Keimzellen, reif sein; d. h. die im Zellkern enthaltenen, für jede einzelne Gattung von Organismen an Zahl immer gleichen Chromosomen müssen sich vorher um die Hälfte ihrer typischen Menge (etwa von 4 auf 2, von 62 auf 31 usw.) vermindert haben, was man die Reduktionsteilung nennt. (Ausführlich behandelt von Edmund Wilson.\*) — Das geschieht bei den Tieren um zwei Zellgenerationen vor der Abtrennung vom Organismus, bei den Pflanzen noch früher.

Der Hergang der Fortpflanzung ist nun bei Pflanzen und Tieren der gleiche: die abgelösten Spermatozoiden, die aus einem relativ großen Zellkern mit den Chromosomen darin und einer dünnen Hülle von Protoplasma bestehen, umschwärmen, wie Tänzer, die einer Dame den Hof machen, oft in großer Zahl das reife Ei, bis es einem Spermatozoiden gelingt, sich in das Protoplasma des Eies einzubohren. Jetzt vereinigen sich die beiden Protoplasmen und Kerne in der Art, daß sämtliche Chromosomen des Eies und des Spermatozoiden sich der Länge nach teilen, — „etwa wie man einen Papierstreifen mit der Schere der Länge nach zerschneidet“, — und dann je eine Chromosomenhälfte von der Seite der Spermatozoiden sich ziemlich dicht an je eine Chromosomenhälfte des Eies, ohne jedoch mit ihnen jemals zu verschmelzen. Damit ist die Befruchtung vollzogen; und an dem Ei beginnt nun der Prozeß des Wachstums und der Teilung, der sich äußerlich meist durch Furchung kundgibt; die Zelle wird zur Furchungstugel. Klar ergibt sich hieraus die finale

---

\*) Edmund Wilson, *The Cell in development and inheritance*, S. 233 f.

Bedeutung der vorausgehenden Reduktionsteilung; denn ohne sie müßte die Zahl der Chromosomen in dem neugebildeten Organismus doppelt so groß sein wie in den Zellen der Organismen, von denen er abstammt und deren einer sich aus ihm ausbildet. — Dabei ist zu beachten, daß bei allen Individuen, mit denen wir es hier zu tun haben, das Ei noch nicht völlig aus dem Verbande des Mutterorganismus gelöst worden ist.

§ 5.

Betrachtet man im Lichte dieser Grundtatsachen der Fortpflanzung dasjenige, was oben als „Infektion des Keimes“ bezeichnet wurde, d. h. die nicht wegzuleugnende Erscheinung, daß bei mehrmaliger Befruchtung eines weiblichen Organismus die Nachkommen des zweiten männlichen Parent's Eigenschaften an sich tragen, die sie nur vom ersten Parent's geerbt haben können, — so liegt es nahe, eine Einwirkung männlicher Zeugungsstoffe auf noch unentwickelte Keimzellen des mütterlichen Organismus anzunehmen, also vorauszusetzen: es könnten die noch unreifen Eier einen Teil ihres Protoplasma jenen Spermatozoiden entnommen haben. Da es sich hierbei darum handelt, nachzuweisen, wie ein Kind etwas ererbt haben kann, weder von der Mutter noch vom Vater, sondern vom Vater seiner Stiefgeschwister, so wird eine strikte Kausalerklärung auf diesem Wege schwerlich gelingen. Wir beschränken uns also darauf, aus der Zoologie und Botanik eine Reihe von Analogien anzuführen, die einen solchen Hergang wenigstens bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich machen. Denn was wirklich ist, muß doch schließlich auch möglich sein.

Wonach gesucht wird, das sind, allgemein gesprochen, Nebenwirkungen oder Nachwirkungen der sich eben vollziehenden eigentlichen Befruchtung eines reifen Eies. — Man wird nun zunächst daran denken, daß jede Bienenkönigin nur einmal befruchtet wird und dann etwa 4 bis 5 Jahre, also ihr ganzes Leben lang, viele tausend Eier legt. Hier ist es auch nicht möglich, daß etwa in so viele tausend (etwa 40 000) „reife“ Eier der Königin Spermatozoiden eingedrungen seien; das Keimplasma unterliegt aber doch einer Beeinflussung, die an der Nachkommenschaft zutage tritt. Ähnliches gilt von vielen Vögeln und Insekten, bei denen auf einmalige Konzeption mehrmalige Produktion folgt.

Auch bei den bereits erwähnten Xenien muß eine Nebenwirkung der Befruchtung angenommen werden. Das, was hier stattfindet und längst an *Zea Mays* beobachtet worden war (siehe Foote, „Pflanzenmischlinge“), hat man später Doppelbefruchtung genannt und an der Klasse der Angiospermen genau studiert. Angiospermen heißen diejenigen Phanerogamen (Blütenpflanzen), bei denen das Endosperm, das Nährgewebe der Embryonen, nicht vor, sondern erst nach der Befruchtung entsteht; die andere Klasse der Phanerogamen bilden die Gymnospermen. Beim Mais erhält demnach durch Bestäubung mit Pollen einer fremden Klasse nicht nur der Embryo, sondern, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, auch das Endosperm hybride Eigenschaften.

Der Hergang bei der Doppelbefruchtung der Angiospermen ist, kurz zusammengefaßt, folgender: Aus dem Pollenschlauche treten zwei Spermatozoiden den Weg in den das Ei enthaltenden Embryosack an. Der Embryosack ist ursprünglich

eine weibliche Keimzelle, die sich noch vor ihrer Befruchtung zuerst in zwei Tochterzellen geteilt hat. Diese zwei Zellen teilen sich dann wiederum in je zwei; und nachdem die vier neuen Zellen in der Zellenhülle eine besondere Lage angenommen haben, findet nochmalige Teilung statt. Von zwei bei dieser letzten Teilung aus einem entstandenen Kernen ist einer das Ei; die andere Hälfte dieses Eies — also sein „Bruderkern“ —, genannt „oberer Polkern“, vereinigt sich mit einem anderen neuen Kerne, genannt „unterer Polkern“, und wird dann nach der Verschmelzung „sekundärer Embryosackkern“ genannt; d. h. es findet innerhalb der weiblichen Keimzellen gewissermaßen ein Geschlechtsakt, eine Zellenvereinigung statt. Von den beiden Spermatozoiden, die jetzt in den Embryosack eintreten, vereinigt sich der eine mit dem Ei, der andere mit dem sekundären Embryosackkern. Die übrigen fünf weiblichen Keimzellen gehen frühzeitig zugrunde. — Das Ei wird dadurch zur entwicklungsfähigen Mutterzelle des Embryo; der befruchtete sekundäre Embryosackkern, der somit nun im ganzen aus drei Kernen besteht, entwickelt sich zur Endospermutterzelle und dient dem Embryo zur Nahrung. Dieses Endosperm verdankt demzufolge sein Dasein einem Sexualakt, der aber doch kein Fortpflanzungsakt ist, sondern eine anderweitige Bedeutung hat.

Das ist ein Verhalten, das zur vorausgesetzten „Infektion des Keimes“ eine bemerkenswerte Parallele bildet; denn, wie man daraus sieht, können beim Sexualakt die männlichen Zeugungsstoffe außer der eigentlichen Befruchtung den Mutterkörper anderweitig sehr wirkungsvoll beeinflussen.

Auch sonst noch sei an einige sogenannte „Nachwirkungen der Vererbung“ erinnert; nämlich an die Erscheinung, daß

durch die Befruchtung nicht nur die Entwicklung des Eies, sondern auch Wachstumsvorgänge in Teilen der Mutterpflanze angeregt werden, wie z. B. das Fruchtfleisch der Erdbeere und Birne. Für die Quitte hat J. Reinke\*) gezeigt, daß durch die Fortleitung des Befruchtungsreizes auch eine Verdickung der vorjährigen verholzten Achsen hervorgebracht wird, die die Blüten tragen; während die Verdickung unterbleibt, wenn die Befruchtung fehlschlug.

Faßt man das uns beschäftigende Problem so, daß man fragt, ob nicht auch männliche Zeugungsstoffe, ohne eine regelrechte Befruchtung zustande zu bringen, mitunter an den weiblichen Keimzellen einen Anstoß zur Weiterentwicklung der Eier geben können, also einen Anfang oder Ansaß dazu bewirken, der vielleicht bei Erneuerung des Reizes zur Ausbildung des Embryo führt: so läßt sich auch hierfür einiges anführen. Es hat z. B. G. Winkler\*\*) die Beobachtung gemacht, daß durch Einwirkung wässerigen Extraktes von Sperma die Eier von Seeigeln zur Furchung, wenn auch nicht zur vollen Entwicklung gebracht werden können. Noch manche als Analogie interessante Tatsache, z. B. über die Pfropfbastarde (*Cytisus Adami* usw.) und über sexuelle Einflüsse vegetativer Zellen verschiedener Organismen lassen sich aus den Werken von J. Reinke\*\*\*) und von Hans Driesch†) entnehmen; doch möge das Angeführte genügen. Denn alle Analogien überreden eher, als daß sie gerade den bestimmten

\*) J. Reinke in den „Nachr. der k. Gesellsch. d. Wissenschaften in Göttingen“, 1878.

\*\*) G. Winkler in den „Göttinger Nachrichten“, 1900.

\*\*\*) J. Reinke, Einleitung in die theoretische Biologie, 1901.

†) z. B. die „Organischen Regulationen“ und seine früheren Studien; auch „Der Vitalismus“, 1905.

Fall bewiesen; sie besagen nur, daß so etwas Ähnliches sonst noch vorkommt. Wir bedürfen ihrer nicht, sondern gehen zu folgender Betrachtung über.

§ 6.

Jedeſmal, wenn ein weiblicher Organismus, ſo wie es bei den Säugetieren der Fall iſt, von ſeiner Befruchtung an bis zur Geburt des ausgetragenen Embryo eine mehr oder weniger lange Schwangerschaft durchmacht, hat das für die Lebensprozeſſe die Bedeutung, daß zwei Weſen von nicht gleicher Abſtammung — die Mutter und der Embryo — andauernd, beim Menſchen z. B. neun Monate lang, miteinander in vitaler Wechſelwirkung ſtehen. Man darf nicht, weil die Mutter groß und der Embryo klein iſt, meinen, die Mutter ſchaffe den Embryo aus ihren Kräften; ſie gebe nur und der Embryo empfangen nur. Nein! Das, was die Mutter dem Embryo, nachdem er einmal da iſt, einſeitig mitteilt, iſt materielle Subſtanz; es ſind chemiſche Moleküle, wie ſie im Stoffwechſel alle Organismen durchkreiſen und nirgends verweilen. Die Subſtanz, auch die organiſche, gehört als ſolche dem ganzen Weltall an und bedingt keine beſondere Form. Das Geſetz aber, wonach der Embryo ſich entwickeln muß, das Geſetz ſeiner Evolution, die wohl auf ihrem Gange vernichtet, jedoch nimmermehr in andere Bahnen gelenkt werden kann, hat der Embryo damals, als die Befruchtung ſtattſand, zu gleichen Teilen vom Vater und von der Mutter empfangen. Von jeder Seite ſtammt eine Keimzelle; und genau ſo viele Chromoſomen, wie die Mutter hergegeben hat, haben ſich aus dem väterlichen Zellkern ihnen zur Seite gelegt; und indem die Embryozelle ſich bei ihrer

Entwicklung fort und fort teilt, vermehren sich die väterlichen Chromosomen durch den ganzen Körper hindurch immer in demselben Maße wie die mütterlichen und bleiben ihnen an Zahl auch im erwachsenen Menschen gleich. Sie sind die Träger der komplizierten Regel, nach der das neue Wesen sich ausbildet; mit ihnen vererben sich die feinsten Einzelheiten des körperlichen und geistigen Habitus, die oft erst nach langen Jahren in die Erscheinung treten, z. B. das frühe oder späte Erbleichen der Haare.

Wenn also die Mutter und der Embryo neun Monate oder auch kürzere Zeit miteinander in Wechselwirkung stehen, so beeinflusst nicht nur hierbei die Mutter den Embryo, sondern der Embryo beeinflusst auch die Mutter kraft derjenigen Beschaffenheit, die er nicht von mütterlicher, sondern von väterlicher Seite besitzt. Der Organismus der Mutter befindet sich in lebendiger Verbindung mit einem Wesen, das nur zur Hälfte ihr angehört, zur Hälfte ihr fremd ist. Die Mutter bildet in der Verbindung mit diesem Wesen gewissermaßen eine Einheit; eine Einheit, in der ein Ausgleich angebahnt werden muß, nämlich ein qualitatives Gleichgewicht, wenn nicht völlig hergestellt, so doch von der Natur herzustellen versucht wird. Die Mutter wird also vom Embryo wie von einer äußeren Macht in ihrem Organismus beeinflusst. Und an welchem Teil, als dem bildsamsten von allen, wird dieser Einfluß sich am sichersten ausprägen? Natürlich an den Keimzellen, in denen, gewissermaßen in einen engen Punkt zusammengezogen, sich alle Anlagen eines Individuums, ererbte und erworbene, konzentrieren. Denn allein aus der Keimzelle können eben alle anderen Zellen entstehen. Man weiß, daß eine zufällige Krankheit, von der ein Individuum



ergriffen wird, sich auf die Nachkommen auch dann noch überträgt, wenn sie an diesem Individuum bereits unterdrückt worden war; sie hatte eben die Keimzellen beeinflusst. (Von namhaften modernen Biologen hält wohl nur August Weismann, und auch er nur mit manchen Klauseln, daran fest, daß sich erworbene Eigenschaften nicht vererben.)

Wenn also nach der ersten Konzeption der Embryo vermittels der Besonderheiten, die er vom Vater erhalten hat, dem mütterlichen Organismus und speziell dessen Keimzellen sein Gepräge hinterläßt, so ist es völlig erklärlich, wie diese Keimzelle, bei erneuter Konzeption zur Entwicklung gelangend, Eigenschaften an sich tragen kann, die sie durch Vermittlung jenes ersten Embryo von dessen Vater geerbt hat. \*)

Hiermit scheint wohl der Beweis geliefert zu sein, daß der Grundgedanke, der das Institut der Leviratshehe geschaffen hat, nicht auf eschatologischen, metaphysischen oder mythologischen Voraussetzungen zu beruhen braucht, vielmehr eine zuverlässige erfahrungsmäßige Basis besitzt in Tatsachen der Beobachtung, die wahrscheinlich viele tausend Jahre hinter Moses zurückreichen. In mannigfachen Anwendungsbeispielen; gewissermaßen in Metamorphosen, trat uns der Grundgedanke allenthalben entgegen: bei Chinesen, Indern, Römern, Israeliten, Tibetanern und Kelten in Britannien, am allgemeinsten aber als der Consensus gentium in der Hochschätzung der Virginität, d. h. darin, daß die sexuelle Tugend dem Weibe höher angerechnet wird als dem Manne, weil sie allein dem Gatten dafür Gewähr leistet, daß seine Kinder auch wirklich

---

\*) Man könnte sogar so kühn sein, auch die Ähnlichkeit, welche lange verbundene Ehegatten miteinander bekommen sollen, auf eine solche indirekte Beeinflussung der Frau durch den Mann zurückzuführen.

ganz feine Kinder seien und nicht Mestizen, indem er etwa nur einem anderen Manne „Samen erweckt“ habe. Solche Hochschätzung ist also nicht, wie die Frauenrechtlerinnen verkünden, auf die Ungerechtigkeit der Männer und auf deren Manier, „mit zweierlei Maß“ zu messen, zurückzuführen, sondern einfach auf den Wunsch nach Reinheit der Rasse, auf den Wunsch, daß ein Kind nur zwei Eltern habe und nicht drei. Und gerade das Verhalten der Frauenwelt bezeugt immer von neuem, daß die Reinheit des Genus femininum von größerer sozialer Wichtigkeit ist als die des Mannes: die Frau ist in bezug auf solche Verfehlung von Personen ihres eigenen Geschlechts nicht nur härter in der Beurteilung, sondern in der Regel auch leichter geneigt, eine Schuld anzunehmen. Daher sagt Henri Rochefort\*) in seinem berühmten Romane „Les Dépravés“, Seite 208—209: „Tandis qu'un homme pour un oui pour un non, s'écrie en parlant de la première venue: 'Je mettrai ma main au feu qu'elle est pure'; une femme même honnête, même bien intentionnée hésitera toujours à répondre de l'innocence d'une autre; ce qui prouve que tout en médissant des femmes, nous les estimons encore plus qu'elles ne s'estiment elles-mêmes.“

Es gibt eigentlich auf dem ganzen Erdenrund über die Sittsamkeit nur eine Meinung; und dort, wo der schon zitierte Bhagavatgita den Ahnenkultus empfiehlt, gibt er auch den Grund für die Notwendigkeit der Keuschheit an (Gesang I, Gl. 41):

---

\*) Henri Rochefort, „Les Dépravés“, Genève, Louis Hudry éditeur, 1875.

„Bei eines Stamms Nachlosigkeit wankt auch der Frauen  
Sittsamkeit;  
Wankt diese, dann, Darshneya, ist der Rassenmischung  
Greul nicht weit.“

Die „Barnasamtara“, die „Durcheinandermischung der  
Rassen“ oder des Blutes, ist am meisten zu fürchten, nicht  
die Störung der häuslichen Idylle.

### § 7.

Somit ist die Leviratsehe als ein zivilrechtliches Institut  
anzusehen, das sich auf Überzeugungen über biologische Ver-  
hältnisse gründet; Überzeugungen, die — offenbar aus Natur-  
beobachtungen hervorgegangen — mit sicherem Takte das  
Richtige getroffen haben. Da man dem Brauch später ge-  
dankenlos folgte, mag man freilich vergessen haben, danach zu  
fragen, ob die Frau auch jemals überhaupt vom ersten Gatten  
konzipiert hatte. — Als Institut bedeutet die Leviratsehe, daß  
das fragwürdige Privilegium, Vater zu dreien zu sein,\*) das  
schon jenem illustren, heutzutage so arg verkannten Onan Miß-  
behagen einflößte, nur dem nächsten Verwandten des ersten

\*) Der alte griechische Dichter Hesiodos läßt des öftern die Kinder  
von drei Eltern erzeugt werden, nur in anderem Sinne; denn bei ihm  
sind es: Vater, Mutter und „die goldene Aphrodite“; es heißt z. B. in  
der Theogonie, Vers 1011 ff.:

Kirke aber, des Helios Kind, der Hyperions Sohn war —  
Diese gebar in der Liebe des leidenvollen Odysseus  
Agrios und den Latinos, den tadellosen, gewalt'gen,  
Und den Telegonos auch durch goldene Aphrodite.

*Κίρκη δ', Ἑλίου θυγάτηρ Ἰπεριονίδαο,  
γεῖνατ' Ὀδυσσεύος ταλαίφρονος ἐν φιλότῳ  
Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον ἀνύμονά τε κρατερόν, τε,  
Τηλέγονόν τε ἔτικτε διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.*

Ebenso auch: Theogonie Vers 961—962 und 979—980.

Vaters zusteht, diesem indessen zugleich zur Pflicht gemacht werden soll. — Die zugrunde liegende Überzeugung biologischer Natur findet man bloß in der Genesiß und dann im Neuen Testament deutlich ausgesprochen:

Ev. Matth. 22, 24: „ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ“.

Ev. Mark. 12, 19: „ἐξαναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ“.

Ev. Luk. 20, 28: „ἐξαναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ“.

Die drei Synoptiker sind also in der Erzählung einer und derselben Begebenheit darin einig, daß nach dem „Mosaïschen“ Gesetze der überlebende Bruder auf diese Weise „dem verstorbenen Bruder Samen auferweckt“. Als Zitate aus dem Alten Testament sind die Stellen ja nicht ganz genau; doch liegt in diesem Gebrauche des Wortes „Sperma erwecken“ oder „auferwecken“, der der griechischen Sprache durchaus fremd ist, wohl mehr als das, was man darin gewöhnlich zu finden meint: nämlich ein bloßer Hebraismus und Aramaismus, wie es deren im Neuen Testament viele gibt, mit der Bedeutung „Nachkommen verschaffen“ (so übersetzt E. Kauffsch). Letzteres könnte, rein juristisch betrachtet, auch durch Adoption geschehen. Nein, es ist fast synonym der römischen „turbatio sanguinis“ und der indischen „varnasamkara“. Wir müssen eben beachten, daß der Text zu dieser griechischen Übersetzung aus sehr früher Zeit stammt, und daß sich darin eine ganz zutreffende Ansicht der alten Israeliten über die physiologischen Beziehungen ausdrückt, auf die die Leviratshehe sich gründet.

So steckt, wie Lucretius Carus sagt, ein Ding dem anderen ein Licht an: Biologie und Soziologie erläutern sich gegenseitig.

## VIII.

# Was ist eine Weltanschauung?

---

### I.

**A**ls der russische Fabeldichter Krylow eines Abends im Hause der Gräfin Stroganow an einem Diner teilnahm, wurde von den Gästen in lebhaftem Gespräche die Frage erörtert, ob Peter der Große wohl getan habe Petersburg dort zu gründen, wo es jetzt steht. Die Meinungen pro und kontra wurden mit Eifer verfochten und verschieden begründet; und die Hausfrau äußerte, zu Krylow gewandt, ihre Verwunderung darüber, daß eine so wichtige Tatsache, wie die Erbauung Petersburgs, von je her so total verschieden beurteilt worden sei.

— Daran ist nichts Wunderbares, sagte Krylow, — und um Ihnen, Frau Gräfin, zu beweisen, daß ich die Wahrheit rede, bitte ich Sie, zu sagen, welche Farbe diese Kristallfacette des Kronleuchters hat? — Dabei wies er auf eins der geschliffenen Prismen, die an dem Kronleuchter über dem Esstisch hingen.

— Orange, sagte die Gräfin.

— Und wie scheint sie Ihnen? fragte Krylow den Gast, welcher zur linken Hand der Gräfin saß.

— Grünlich, sagte dieser.

— Und Ihnen? fragte Krylow seinen Nachbar zur Rechten.

— Violet.

— Und mir kommt sie blau vor, sagte Krylow. — Alles hängt davon ab, schloß er, sich wieder an den Braten machend, — daß wir, ein und denselben Gegenstand ansehend, ihn von verschiedenen Seiten betrachten . . .

Wie hier in der schlichten Anekdote dem einfachsten, kleinsten Ding, dem kristallinen Prisma, so geht es auch dem größten: dem Weltall mit den Anschauungen, die die Menschen von ihm zu erlangen suchen.

Das ist nichts Neues.

Nehmen wir einen beliebigen Gegenstand, z. B. denselben Lüstre, der im Hause der Gräfin Stroganow, am Newski Prospekt, über dem Esstisch hing; so können wir ihn nicht kennen lernen, solange wir selbst in ihm drinstecken. Wir müssen von außen an ihn herantreten um von ihm eine Anschauung zu bekommen. Sehen wir fest von dem einmal angenommenen Standpunkte aus auf den frei hängenden Leuchter hin, so fällt das Licht in Strahlenbündeln von jedem seiner komplizierten Teile in unser Auge; und diese Strahlenbündel vereinigen sich dort auf unserer Netzhaut zu einem zusammenhängenden Bilde. Stellen wir uns wiederum vor, daß die Lichtstrahlen von unserem Auge oder einer Flamme auf den hängenden Gegenstand treffen; so wirft er auf der Wand, dem Fußboden und auf den im Zimmer befindlichen Gegenständen einen meist zusammenhängenden Schatten, der natürlich auch nicht willkürlich entsteht, sondern einerseits den

Formen des hängenden Leuchters entspricht, andererseits dem Standpunkt, von wo das Licht auf ihn fiel. Beide Projektionen, sowohl der einfarbige Schatten an der Wand als auch das bunte Bild im Innern unseres Auges gestatten wichtige Schlüsse über die wirkliche Beschaffenheit des Gegenstandes; und sie würden uns noch mehr Schlüsse erlauben und Wichtigeres lehren, wenn dabei das Objekt, etwa wie ein lebendes Wesen, sich bewegte; weil dann statt des einen gleichbleibenden Schattenrisses oder Bildes, eine Reihe einander sukzessive ergänzender Anschauungen von der Sache entstände, die uns die Möglichkeit gäbe noch reichere Kenntniss über das Beobachtungsobjekt zu gewinnen ohne jedoch jemals sein Wesen zu erschöpfen und uns seine ganze Natur zu offenbaren. Denn wie sollten wir auf diesem Wege z. B. von der Härte, Schmelzbarkeit oder von dem, was unter der Oberfläche sich befindet, etwas erfahren?

Was uns nichtsdestoweniger bei der Anschauung Sicherheit und Befriedigung gibt, ist, daß wir Zusammenhang an den Teilen wahrnehmen und daß die daraus gezogenen Folgerungen über Wesen und Zweck des Ganzen, durch die Erfahrung nicht widerlegt werden.

Verhält sich nun nicht dieses alles ebenso bei dem, was man „Weltanschauung“ nennt? Jeder von uns muß in Gedanken diese Reise nach außen, aus dem Weltall hinaus, — unternehmen, um, so gut es gehen will, auch über die Welt einen Überblick zu bekommen. Alle Naturerkenntniss von der Welt beschränkt sich auf ihre Oberfläche;

„Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist;  
Glückselig, wem sie nur die äußre Schale weist!“

Die Eindrücke eines oder mehrerer von unseren fünf Sinnen, die Kombination der Wahrnehmungen und endlich die Schlußfolgerungen aus ihnen sind es, was wir für eine Kenntnis der Natur halten.

Was aber die Gegenstände noch für Eigenschaften haben, wofür uns die Sinnesorgane versagt sind, davon fehlt uns jede Ahnung. Allein auch auf das, was wir wissen, sind wir mehr oder weniger zufällig aufmerksam geworden; und noch vor wenigen Jahren hätte niemand zu behaupten gewagt, daß es Lichtstrahlen („Röntgenstrahlen“) geben könne, die, dem Auge nicht sichtbar, durch kompakte, undurchsichtige Körper zu gehen vermögen. — Wenn jemand also z. B. behauptet, er kenne das Eisen, so heißt das nur, daß er einen zufälligen Komplex von Eigentümlichkeiten des Eisens aufzählen kann; und wir sind in unserer sinnlichen Beschränktheit nicht einmal imstande uns annähernd vorzustellen, was mit einer totalen Kenntnis des Eisens gemeint wäre. Ja, wer eine solche alldurchbringende Kenntnis des Eisens hätte, der wäre das Eisen selbst, oder schüfe es. Hingegen bei keiner Art unserer menschlichen Erkenntnis geht das erkannte Objekt wirklich in den erkennenden Intellekt hinein.

Eine Weltanschauung bezieht sich indes auf noch viel Wichtigeres, als auf die Natur allein: sie richtet sich auf das geistige Leben der Gesamtheit und versucht über Anfang und Ende aller Dinge Aufschluß zu geben. Was aber noch mehr bedeutet: sie will uns auch über unsere Pflichten und den Zweck unseres Daseins belehren.

Es ist nur allzuleicht einzusehen, daß in bezug auf diese vielen gewaltigen Probleme die wirkliche Erkenntnis des einzelnen Menschen erst recht unvollkommen bleiben muß, und



von dem Standpunkte der Weltbetrachtung, den er einnimmt, abhängt. Denn jeder hat von einer anderen Seite, auf anderem Wege und in anderer Reihenfolge die Körper- und Geisteswelt kennen gelernt. Was aber jedem Menschen zu seiner Weltanschauung Vertrauen gibt und ihn in der Überzeugung von ihrer Vortrefflichkeit festhält, ist ihre relative Wahrheit, das harmonische Zusammenstimmen ihrer Teile und die Bestätigung, die sie in der äußeren und inneren Erfahrung findet. Dabei ist es aber ebenso natürlich, daß die Weltanschauungen der verschiedenen Menschen mindestens ebenso verschieden sind, wie die Ansichten, die sie von dem oberwähnten hängenden Kronleuchter in sich aufnehmen. Nur freilich pflegen die Leute über jeden Teil ihrer Weltanschauungen sich beständig (mehr oder weniger resultatlos) zu streiten; über die wirklichen Konturen des Leuchters werden sie jedoch auch bei einer Betrachtung aus der Entfernung sehr bald einig. Wie machen sie das nur?

Sehr einfach. Sobald der A von dem fraglichen Leuchter eine Ansicht zu haben behauptet, die der B nicht hat; begibt B sich auf den Standort des A, überblickt von dort aus den Gegenstand und erkennt, daß A von seinem Gesichtspunkte aus richtig gesehen hat.

Und genau so sollten wir es auch mit unseren Weltanschauungen machen: nur der, welcher nicht eine einzelne fremde Meinung, ein Stück der fremden Weltprojektion zu kritisieren unternimmt, sondern sich ganz und gar in die fremde Weltanschauung hineinversetzt, sich auf den Standpunkt stellt, von dem aus allein sie im Zusammenhang erscheint und einen vernünftigen Sinn erhält, darf hoffen über fremde Meinungen gerecht zu urteilen. Er wird ein milder

Richter sein und auch auf theoretischem Gebiete das Sprichwort bewähren: *comprendre c'est pardonner!*

Dagegen ist dasjenige ein vollkommen aussichtsloses und des vernunftbegabten Menschen unwürdiges Beginnen, was beständig geschieht: eine einzelne fremde Äußerung, einen Satz aus einem Buche oder meinetwegen auch hundert Sätze, herauszugreifen und an ihrer Widerlegung seinen Scharfsinn beweisen zu wollen. Abgesehen von der Unehrllichkeit und Unfähigkeit, die sich oft hinter einem solchen Beginnen versteckt, indem der Kritifizierende dem Leser das Opfer seines Wizes in möglichst ungünstiger Beleuchtung zeigt oder sein Unvermögen, die fremde Meinung zu fassen, dadurch bemäntelt; sollte auch jeder bedenken, daß es geradezu lächerlich ist gegen Fragmente fremder Weltanschauungen zu Felde zu ziehen; denn jede Weltanschauung, unsere eigene ebenso gut wie die fremde, erhält ihre Rechtfertigung immer erst aus ihrem Zusammenhange und erscheint sinnvoll nur, wenn man sie als Ganzes betrachtet.

Die häßliche Manier des Zerlegens heiler Systeme und des hochmütigen Aburteilens über die „*disjecta membra*“, die man dann vor sich hin- und herwirft, verleidet so manchem die Lektüre der Werke über Literaturgeschichte und Geschichte der Philosophie. Man mag nur noch die Philosophen und Dichter selbst in die Hand nehmen und jeden für sich sprechen lassen; aber geradezu verderblich für die Jugend ist das Werk des philosophischen Historikers, der kaltblütig Duzende und mehr Weltanschauungen nacheinander in nuce vor uns darstellt, sie nach wenigen ganz äußerlichen Merkmalen klassifiziert und, kurz gefaßt, jeden mit einigen überlegenen Worten abtut.

Wie erfreulich ist es Schopenhauer dort zu lesen, wo er seine eigene Meinung vorträgt; und wie unbillig und beschränkt erscheint uns der große Mann, sobald er über die Anschauungen anderer Philosophen referiert!

Freilich erfordert es eine größere Anstrengung und geistige Leistung, sich in die fremde Weltanschauung hineinzubersetzen als sich auf den Stuhl hinzustellen, von dem aus jemand etwa einen körperlichen Gegenstand abgezeichnet hat; was halten wir aber von dem Zeichner, der das Werk eines anderen schon deshalb tadelt, weil es, von einem anderen Standpunkte aufgefaßt, andere Proportionen aufweist?

Wer also die geistige Anstrengung scheut, oder die fremde Anschauung überhaupt nicht einer eingehenden Beurteilung wert achtet, oder wer zu wenig von der fremden Meinung erfahren hat, um daraus auf eine zusammenhängende Weltanschauung zurückschließen zu können: braucht natürlich nicht beizustimmen, soll aber wenigstens mit seinem Spott zu Hause bleiben. Der Mißachtung dieser Regel entspringen gewiß neunzig Prozent all des unerquicklichen und unfruchtbaren Streites, den die raisonnierende Menschheit mündlich und mit Druckerschwärze bewaffnet führt. Denn jede Weltanschauung, welche auftritt, ruft uns doch freundlich zu:

Steigt herab in meiner Augen  
Welt- und erdgemäß Organ!  
Könnt sie als die euren brauchen;  
Schaut euch diese Gegend an!

Und wer diesem Ruf folgt und sich redlich bemüht auch mit den fremden Augen zu schauen, wird belehrt, bereichert, wie ein homerischer Kämpfer vom Gegner beschenkt nach Hause gehen; nicht aber derjenige, welcher in dem Gegner nur den

Feind seiner eigenen, ihm lieb gewordenen Anschauung sieht und zerfleischend über ihn herfällt, indem er ruft: „Die Erde hat nicht Platz für unser beider Meinungen; die Wahrheit kann nur eine sein!“

Das klingt aus einem Menschenmunde ungefähr ebenso vernünftig, die die Ansicht, daß ein Gegenstand nur von Einem Punkte aus seine ganze richtige Gestalt erkennen lasse, und daß von zwei Schatten, die er wirft, der eine unwahr sein müsse. Wir haben aus dem Ursprung aller Weltanschauung gesehen, daß nicht nur zwei sondern sogar unendlich viele Weltanschauungen, jede in ihrer Art und in einem gewissen Umfang wahr sind. Deshalb sagt selbst Schopenhauer, der nicht ohne Grund sonst für rechthaberisch gilt, an einer Stelle (Parerga usw. Band II § 268):

„Es stimmen alle Selbstdenker im Grunde doch überein, und ihre Verschiedenheit entspringt nur aus der des Standpunktes: wo aber dieser nichts ändert, sagen sie alle dasselbe“. Und an einer anderen Stelle: (l. c. § 13): „Keine aus einer objektiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt kann durchaus falsch sein, sondern sie ist, im schlimmsten Falle, nur einseitig: so z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus usw.“

Indes die gedankenlose Affenliebe, mit welcher viele Menschen an ihrer Weltanschauung hängen, als ob sie die einzig erlaubte wäre, läßt sie jede vereinzelte abweichende Äußerung eines anderen für einen Angriff auf ihr Credo halten. Man braucht z. B. nur in einer Gesellschaft von der Vernunft der Tiere zu sprechen, so wird manch einer dagegen auffahren, als hätte man seinen Vater beleidigt. Ohne

die Voraussetzungen zu prüfen wittert er gleich etwas von Materialismus oder Darwinismus dahinter; denn er ist auf den Satz dressiert, daß die Tiere wohl Verstand aber keine Vernunft haben. Fragt man dann, was eigentlich der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft sei, so kommt er freilich in Verlegenheit. Das ist kein Wunder. Sokrates hätte ohne weiteres seine Unwissenheit in diesem Punkte eingestanden; denn beide Ausdrücke sind im Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens viel zu konventionell, als daß es sich lohnte über ihren Inhalt zu streiten. — Nun kommt aber noch ein anderer und will den armen Tieren auch den Verstand absprechen; denn fest wie ein Nagel im Brett, sitzt ihm die Idee im Kopfe, daß das Tier nicht Verstand sondern nur Instinkt habe. — Wieder andere nehmen Anstoß am Gebrauch der Worte „Geist“ und „Seele“; als ob es dafür allgemeinverbindliche Definitionen gäbe!

Kurz: allenthalben, wo Menschen disputieren, zeigen sie das Schauspiel des Stolperns über Bruchstücke fremder Weltanschauungen.

## II.

Wenn bei dem Vergleich zwischen der Anschauung von einer Sache und der Weltanschauung auf den Zusammenhang, durch den jedes sich rechtfertige, Gewicht gelegt worden ist; so sehen wir an dem körperlichen Objekt unmittelbar, was das bedeutet: wie durch die Kohäsion seiner Teile und die Undurchdringlichkeit der Materie an dem Bilde im Auge sowohl als auch an dem Schatten der Zusammenhang gewährleistet wird. Was entspricht nun aber diesem Zusammenhange an einer Weltanschauung?

Hier sind die elementarsten Teile nicht Dinge oder Bilder sondern Einzelerkenntnisse; und indem wir sie untereinander zu verbinden und in Einklang zu bringen suchen, sprechen wir über ihre Beziehungen neue Wahrheiten aus; dann weiter können wir über die Verhältnisse der so gewonnenen Grundsätze zu wieder neuen zusammenfassenden Erkenntnissen gelangen. — Der Zusammenhang einer Weltanschauung, wird mancher bereitwillig ergänzen, ist also dann hergestellt, wenn die verbindenden Hauptsätze, welche die Beziehungen zwischen ihren Teilen (den Einzelerkenntnissen) ausdrücken, nicht bloß behauptet sondern auch bewiesen, also wissenschaftlich begründet sind. Also logisch, d. h. denktotwendig müssen, scheint es, aus den konkreten Tatsachen und früher gewonnenen Einzelerkenntnissen, die höheren, wichtigeren Ideen gefolgert werden, damit aus ihnen eine Weltanschauung gebaut werden könne, die Zusammenhang habe und Vertrauen erwecke.

Hiernach wäre denn die Logik die wahrhaft schöpferische Wissenschaft; und man müßte sich billig wundern, wie bei der Anwendung ihrer ewig gültigen, sich immer gleichbleibenden Prinzipien, so viele grundverschiedene Weltanschauungen haben auftauchen können?

Das aber gerade ist der weitverbreitete Grundirrtum, daß die Wissenschaft neue Erkenntnisse erzeuge und die Anwendung ihres Verfahrens über den wahren Kausalzusammenhang der Dinge Aufschluß gäbe. Wohl muß jeder Mensch, der überhaupt hoffen will eine fruchtbringende geistige Tätigkeit zu entfalten, Kenntnisse sammeln und sich im Denken, Folgern, Forschen und Begründen unablässig üben. Was leer ist, bleibt leer, und aus dem Kopfe eines Ignoranten entspringt keine „Kritik der reinen Vernunft“. Nur ein reicher und wohldisziplinierter

Geist hat das Material und die Fähigkeit um die Erkenntnis zu fördern. Weiter aber läßt sich kühnlich behaupten, daß noch nie ein Mensch durch logische Schlußfolgerung eine neue Wahrheit ermittelt hat, die für die Weltanschauung irgend von Belang gewesen wäre. Der Mann, wie wir ihn geschildert haben, ist nur der fruchtbare Boden, auf dem etwas Neues wachsen kann. Wie wächst es nun? Wie findet der Mensch neue Ideen?

Durch Konzeption, behaupten wir, wird jede theoretische Wahrheit gefunden; jede ist — in der Sprache des gewöhnlichen Lebens — „ein glücklicher Einfall“. Von ihr gilt Schillers Wort:

„Aus den Wolken muß es fallen,  
Aus der Götter Schoß das Glück“.

Wer irgend sein eigenes Seelenleben beobachtet hat, wird zugeben, daß jeder gute Gedanke ungerufen kommt, wann er will, und diesen Charakter der plötzlichen Eingebung hat; er ist im Sprunge erhascht, im Fluge geschossen: ein wahres Göttergeschenk, und wird daher in der platonischen Philosophie als „Rück Erinnerung“ (*ἀνάμνησις*) an etwas, das uranfänglich der menschlichen Seele schon angehört hatte, erklärt. Wie unfruchtbar ist dagegen meistens der Kopf eines Menschen, der sich ad hoc an den Tisch gesetzt hat, um über eine bestimmte Frage was Tüchtiges zu schreiben!

Auf das blitzartige Aufleuchten der Erkenntnisse paßt, was Schopenhauer an einer Stelle sagt („Parerga“ usw. Band II § 352): „Was der Mensch unbewußt leistet, kostet ihm keine Mühe, läßt aber auch durch keine Mühe sich ersetzen: dieser Art ist das Entstehen ursprünglicher Kon-

zeptionen, wie sie allen echten Leistungen zum Grunde liegen und den Kern derselben ausmachen.“

Allein, der wissenschaftliche Mensch ist zu stolz auf seine eigene Macht, um sich so unbefehens etwas schenken zu lassen: er dreht das so Gewonnene hin und her, und indem er es nachträglich zu begründen sucht, glaubt er es kraft seiner Wissenschaft und schon vorhandenen Weltanschauung selbst erst erworben zu haben. Besitzt er einige Kenntnisse und Schulung, so wird ihm der Beweis für die Richtigkeit der neuen Wahrheit dann nicht schwer fallen; d. h. sie wird von ihrem Entdecker mit anderen Theilen seiner speziellen Weltanschauung und den von ihm bisher für wahr gehaltenen Tatsachen (Voraussetzungen) gutwillig oder gewaltsam in einen solchen ursächlichen und logischen Zusammenhang gebracht, daß es nachträglich den Anschein hat, als sei sie vollkommen konsequent daraus hervorgegangen. So entstehen, Teil um Teil, Stufe um Stufe Weltanschauungen, und so werden sie wissenschaftlich begründet. Der Verlauf und die Reihenfolge der einzelnen Stücke, aus denen sie sich aufgebaut haben, sind im ursprünglichen erfindenden Gedankengange ungefähr das Umgekehrte von dem, als was nachträglich die wissenschaftliche Darstellung sie zeigt. Die Macht aber, mit der jede solche Konzeption sich uns zuerst aufdrängt und von ihrer Wahrheit überzeugt, ist ihre unmittelbare Evidenz: sie leuchtet ein, fast ebenso sehr, wie ein mathematisches Axiom.

Mancher bedeutende Gelehrte — *nomina sunt odiosa* — der viele verschiedene, in den Werken anderer Denker zerstreute Konzeptionen in seinem Systeme einheitlich verarbeitet, in einheitlicher Terminologie ausdrückt und dann noch das hübsche Verdienst von sich hinzufügt: die in der



Reihe der zusammenhängenden Vorstellungen etwa auffallenden Zwischenräume mit fast von selbst sich aufdrängenden „Beweisen“ so geschickt auszufüllen, daß man die Ränder der Lücken nicht mehr bemerkt, — pflegt dann wohl in seinem Buche vor der Behandlung jedes Problems erst die Ansichten aller anderen Forscher als völlig unzulänglich zu „widerlegen“, ehe er seine eigene vorbringt. Da hätten es frühere Psychologen z. B. nur bis zu „einer gewissen Vulgärpsychologie“ gebracht; ihre Arbeiten seien meist unwissenschaftlich, dilettantenhaft gewesen usw. . . . So spricht er aber nur, weil er selbst undankbar ist gegen seine Vorgänger; weil er nicht merkt, daß er ohne jene „Vulgärpsychologie“ und ohne die Konzeptionen der sog. Dilettanten nichts gehabt hätte, worauf er seine „Methode“ hätte anwenden können; kurz: daß er jenen dort fast alles verdankt und selbst nicht viel mehr als ein Sammler und Ordner ist. — Das gilt auch von unserem jetzigen „Voluntarismus“, dessen zahlreiche Vertreter bemüht sind, ihn für eine neue und selbständige Weltanschauung auszugeben, während er doch in allen seinen großen Hauptgedanken, in allem, worin er unwiderleglich ist, bereits von Schopenhauer ausgesprochen worden war. Daß man sich bei einigen dieser Hauptgedanken allmählich auf eine mehr wissenschaftliche Begründung besonnen hat, ist ein Verdienst der neueren Philosophie, aber kein so großes, daß wir deshalb — wie Petrus — unseren Meister zu verleugnen brauchten. Denn fast alles, was unseren Voluntarismus von Schopenhauers System unterscheidet, ist unwesentlich, und müßte bei einigem guten Willen als bloße Differenz im sprachlichen Ausdruck aufgefaßt werden. Ja, es müßten eigentlich alle die verschiedenen philosophischen

Weltanschauungen (d. h. alle außer dem Materialismus); die heutzutage von den europäischen Gelehrten mit Ehren repräsentiert werden, bekennen, nur Schulen der einen Kant-Schopenhauerschen Philosophie zu sein.

Aus dem intuitiven Charakter, den jeder eigene neue Gedanke, welchen je ein Mensch gehabt hat, besitzt; — sei es in engbegrenztem Gebiet die Lösung eines planimetrischen Problems oder die abstrakteste Idee über den Endzweck des Weltalls; — erklärt sich das individuelle Gepräge der verschiedenen Weltanschauungen und philosophischen Lehrgebäude. So wie dem einzelnen Denker: der Augenblick, sein Genies, sein Schicksal und die bis dahin durchlaufene Geistesentwicklung es eingaben — gestalteten sich die Grundwahrheiten, welche allen geltenden und gegolten habenden Weltanschauungen ihr festes Gefüge geben. Deshalb, weil es sich so verhält und nicht schon die Logik und Wissenschaft dem menschlichen Verstande die Mittel an die Hand geben um Weltanschauungen zu schaffen, — enthält zwar jede einzelne Weltanschauung viel Wahrheit in sich, bewahrt aber doch dabei ihre spezielle charakteristische Färbung.

Auch diese Erwägung zeigt uns aufs neue, wie aussichtslos der Versuch ist, zu dem wir so leicht beim Konflikte unserer Meinung mit einer fremden verführt werden: erst stußen wir über das Ungewöhnliche an der einzelnen fremden Äußerung; dann besinnen wir uns auf unsere vorrätige Weltanschauung und versuchen die fremde Anschauung rückwärts in ihre verschwiegenen Voraussetzungen zu verlängern und zu rekonstruieren, aber nicht in deren eigenem Geiste, sondern im Geiste und nach dem Muster unseres Weltsystems; wobei selbstverständlich die Schlüsse zu den Voraus-

setzungen nicht stimmen: so wenig ein Arm des Apollo von Belvedere an den Torso des Amor des Praxiteles passen würde.

Nur dort, wo eine Konzeption — wie sich das wohl ereignet — nicht ein glücklicher, sondern ein unglücklicher Einfall, ein Mißgriff war, wo ihr die volle Evidenz fehlt und den Denker Zweifel an dem Werte der neuen Idee heimsuchen; — zeigt allerdings die Wissenschaft den unfehlbaren Weg zur Untersuchung und Widerlegung der vermeintlichen neuen Wahrheit.

Hierauf beruht der Vorzug der wissenschaftlichen oder, wie man auch sagt, philosophischen Weltssysteme, daß sie diese Prüfung nicht verschmähen und sich redliche Mühe geben, zwischen den einzelnen Hauptteilen ihres Weltgebäudes den logischen Zusammenhang nach Kräften herzustellen.

Es gibt jedoch auch religiöse Weltanschauungen: diese bestehen ihrem hauptsächlichsten Gehalt nach ganz ebenso aus einigen großen Konzeptionen; sie unternehmen nur nicht mit den Mitteln der Wissenschaft den Weg aufzusuchen, der lückenlos von der einen gewaltigen Grundwahrheit zur anderen hinüberleitet. Auch die philosophischen Anschauungen vermögen das nicht immer; selbst sie bedürfen einiger, wenn auch sehr weniger axiomatischer Voraussetzungen als Ausgangspunkte des Denkens und müssen es sich schließlich versagen, auf alle die großen Fragen, die das Menschenherz an das Schicksal richtet, erschöpfend ausführliche Antworten zu geben. Sie bescheiden sich, lassen manches an dem Weltgebäude unausgeführt und wollen für die Gründlichkeit, mit der sie das übrige fundieren, nur das Lob der Genauigkeit ernten.

Befriedigt die beweiskräftige Solidität der Philosophie den Denker in höherem Grade; — so zeichnen sich wiederum die religiösen Weltanschauungen durch größere Vollständigkeit und Abgeschlossenheit aus. Von ihnen werden auch jene immer wiederkehrenden Fragen der Sehnsucht nach einer überirdischen Welt beantwortet — wenngleich die Antwort selbst das Gewand kühner Bildlichkeit trägt — vor welchen die Wissenschaft Halt machen muß. So enthält z. B. Kants ganze Philosophie nichts, was der Eschatologie (Lehre von den letzten Dingen) in den Religionen entspräche; und man sieht wohl ein, warum die philosophischen Systeme für das Menschengeschlecht die Religion nie ganz ersetzen können.

Was ermächtigt nun aber, mag man fragen, die schöpferischen Geisteshelden auf dem Gebiete der Religion die großen Grundideen unverbunden hinzustellen und dennoch für jede von ihnen Glauben und Vertrauen zu fordern?

Die Antwort haben wir schon gegeben: jede dieser Wahrheiten ist ja eine Konzeption; eine Eingebung, deren Berechtigung sich dem Denker mit der Macht unmittelbarer Evidenz aufnötigt. Daß dann die Logik, nachhinkend, später eine Art von Beweis herstellt, ist der großen Tatsache gegenüber etwas Sekundäres, das man sich gern verschafft, wo man es haben kann, aber oft entbehren muß.

Jede Wahrheitsentdeckung trägt, wie wir uns klar zu machen bemühten, diesen Charakter der Konzeption; aber es macht natürlich einen gewaltigen Unterschied, ob ein Mensch in einer verhältnismäßig unwichtigen Sphäre — etwa in der Mechanik — ein neues Theorem aufstellt, oder ob die Konzeption sich auf die höchsten ethischen Probleme, gewissermaßen auf des Menschen Seelenseligkeit bezieht. Die Freude

der spontanen Entdeckung, die Wonne über das Glück, das ihm damit zuteil geworden ist, lassen den entdeckenden Menschen die Gleichartigkeit dieses Seelenerlebnisses mit anderen, weniger wichtigen vergessen; er benennt die Entdeckung einer Wahrheit auf religiösem Gebiet mit dem Worte „Offenbarung“ und glaubt das Ungewöhnliche, sein ganzes Wesen Umwandelnde dieses Ereignisses bisweilen nur aus Traumercheinungen oder dem unmittelbaren Verkehr mit höheren Mächten erklären zu können.

Er hat vollkommen recht; denn jede Entdeckung einer neuen Wahrheit darf eine göttliche Eingebung genannt werden. Selbstverständlich ist es auch, daß das Gefühl der Gewißheit, welches die Konzeption einer religiösen Wahrheit begleitet, diese selbst eines nachträglichen Beweises weder fähig noch bedürftig erscheinen läßt; daher fordert man für sie den „Glauben“ (dessen Bekenntnis — charakteristisch genug! — im Neuen Testament ebenfalls „ἀνάμνησις“ genannt wird).

Es haben ja auch zum Glück die schöpferischen religiösen Persönlichkeiten zu ihren großartigen Konzeptionen keine eigentlich wissenschaftliche Vorbereitung und Schulung im Gebrauche der Logik nötig; woher sie denn auch ihrem Weltsystem solche Wahrheiten einverleiben, die niemand zu beweisen versucht. — Als z. B. M u h a m m e d den Bewohnern von Mekka als eine ihm gewordene Offenbarung verkündigte: es sei der Wille Gottes („Allah taaalah“), daß sie hinfort nicht mehr Menschenopfer schlachten und neugeborene Mädchen aussetzen sollten (Koran VI, 8); — da hätte er, ein ziemlich mangelhaft gebildeter Mann, beim besten Willen nicht gewußt, wie es anzugreifen, um dieses moralische Gebot zu beweisen; dennoch hat er damit nach aufrichtiger Überzeugung eine un-

zweifelhafte göttliche Offenbarung gepredigt. — Denselben Charakter der Offenbarung trugen auch die Verbote, die dem Sokrates sein Daimonion zukommen ließ.

Nach dem oben Gesagten fällt es leicht, nunmehr ein für allemal den Unterschied zwischen Religion und Philosophie festzustellen. Er ist durchaus nicht so groß, wie die unfriedfertigen Verfechter der einen und der anderen meist behaupten, und besteht darin, daß die Philosophie im Prinzip bereit ist, ja danach strebt, die von ihr gewonnenen Erkenntnisse im ganzen wie im einzelnen, in den Lehrsätzen wie in den Beweisen und Voraussetzungen stets von neuem zu prüfen, in Frage zu stellen, zu verbessern, neu zu begründen, daran das als unrichtig Erkannte zu verwerfen und den Bau von vorn anzufangen; — daß hingegen die Religion die Tendenz hat: sobald eine neu gestiftet worden, — im Denken und Forschen möglichst bald zur Ruhe zu kommen und den Gläubigen hierin (d. h. im Denken und Forschen) Ruhe und Sicherheit in der Gemütsstimmung zu verschaffen; — daß sie daher die ihre Lehren in Frage stellenden Zweifel ungern vernimmt, — wie das Schicksal der Reformatoren beweist, — und nur innerhalb sehr enger Schranken Diskussionen zuläßt („In necessariis unitas“). Die aus diesem Verhältnis für beides sich ergebenden Vorzüge und Nachteile sind evident: Die Philosophie, deren Ausdrucksformen und Gedankeneinkleidungen ja auch niemals den Charakter des Symbolischen ganz abstreifen, sorgt dafür, daß das Symbol nicht erstarrt; daß es nicht um seiner selbst, sondern um der gemeinten, nicht anders ausdrückbaren Sache Willen etwas gelte; weil eben bei der beständig erneuten Prüfung, bei der Kontrolle jedes Beweises und bei

der wechselnden Fassung jedes Gedankeninhalts die einzelnen Symbole stets wechseln, keines zu lange auf dem Throne sitzt, und weil man immer von dem konkreten, palpableren Bilde zur abstrakteren Mittheilung der Gedanken fortzuschreiten bemüht ist. Wenn also selbst eine durch Konzeption erkannte Wahrheit von dem ersten, der sie fand, nicht gleich vollständig bewiesen, sondern zunächst mit schwachen, unzulänglichen Gründen gestützt worden war, so kann später von anderen der eigentliche Beweis nachgeholt werden. Die Sache war stehen geblieben; bloß ihre Form hatte sie getauscht.

In den Religionen wiederum wird die in Symbole eingekleidete Wahrheit nur zu leicht wie etwas in dieser besonderen Form Unantastbares verehrt; der Buchstaben tötet nur zu oft. Man wagt nicht die Form zu prüfen, zu ändern und den Inhalt in verschiedene Gefäße zu gießen, aus Furcht, er möchte verloren gehen. So erstarrt leicht das Symbol und wird mit der Sache selbst verwechselt; und da nun doch schließlich die menschlichen Einkleidungen der ewigen Wahrheiten — wie nicht anders zu erwarten — in den einzelnen Religionen voneinander abweichen, so kommt es leicht, daß die Anhänger der einen Religion die Befenner der anderen beschuldigen, nicht nur die Wahrheit nicht erkannt zu haben, sondern sogar einer religiösen Anschauung zu huldigen, die positiv falsch, schädlich, ein Teufelswerk und daher schlechter sei als gar keine Erkenntnis („*Virtutes paganorum splendida vitia sunt*“). Selbstverständlich sind solche Fehlgriffe in der Religion nicht ihrem Wesen nach notwendig, sondern nur in Folge der menschlichen Schwäche leicht möglich.

Die Philosophie wiederum bringt nicht geringere Gefahren mit sich; denn über dem vielen Studieren, Prüfen

und Begründen verführt sie den Menschen leichtlich zu der irrigen Meinung: es komme bei ihr an „auf die Erkenntnis um der Erkenntnis willen“: was ein Konfess und Verzicht auf jegliche Gründe ist. Sie erstreckt ihre Tätigkeit auf so weite Wissensgebiete, daß sie den Menschen zum bloßen Gelehrten zu machen droht: zu einem Wesen, daß seine großen, dringenden Lebenspflichten und das Ziel, um dessentwillen man überhaupt erst nach einer Weltanschauung strebt, ganz vergißt. Die Religion dagegen verfällt nie in diesen Fehler, sondern hält dem Menschen immer als das ernsteste und wichtigste die Pflichten vor: nämlich denjenigen Kultus und Lebenswandel, der sich aus dem rechten Glauben ergebe. Auf diesem Gebiete rät also wiederum die Religion nicht zur Ruhe, sondern zum unablässig tatkräftigen Streben. — Da aber auch die Religion nicht ohne großartige Wahrheits-erkenntnis zu Weltanschauungen gelangt und andererseits der Philosoph ebenfalls nicht ohne den Gebrauch von Symbolen Systeme aufbaut, und da er sich auch selten auf die Dauer die Elastizität und frische Spannkraft bewahrt, um jederzeit wirklich seine ihm lieb gewordenen Grundgedanken aufzugeben, ja sie auch nur in Zweifel zu ziehen; so ergeben sich viele Berührungspunkte und selbst Übergangsformen zwischen den philosophischen und religiösen Weltanschauungen. Je ernster die Philosophen ihre Aufgabe erfassen und je tiefere Denker die religiösen Menschen sind, desto mehr nähern sich die einen und die anderen einander; sie vereinigen sich zuletzt und treiben Religionsphilosophie. In Indien ist fast alle Philosophie ausschließlich Religionsphilosophie gewesen.



### III.

Wer noch ungläubig unserer Behauptung gegenübersteht: daß nämlich jede Wahrheit ihre Überzeugungskraft aus der unmittelbaren Gewißheit empfängt, mit der sie ihrem Entdecker und später jedem, der sie in sich reproduziert, einleuchtet; — den machen wir auf folgende eigentümlichen Thatsachen aufmerksam.

Von jeher hat jeder Schöpfer oder Verfechter einer wissenschaftlichen Weltanschauung den Beweis ihrer Richtigkeit für die Hauptsache gehalten und für den eigentlichen Grund, weshalb man ihm beistimmen sollte. Die Art, wie er den Beweis führte, oder den Weg, welchen er dabei einschlug, nennt man seine Methode; ihr glaubte jeder seine Erfolge zu verdanken.

Nun haben alle Forscher und Philosophen außer den Chinesen und Indern ihre Beweismethode, wie überhaupt die Logik von den alten Griechen bekommen. Was aber an Methoden in der griechischen Philosophie nur keimartig enthalten war, haben die europäischen Gelehrten zu verschiedenen selbständigen Verfahrensweisen der wissenschaftlichen Forschung später weiter ausgebildet. Auch die religiösen Weltanschauungen — von gelehrten Vertretern der Kirche fortentwickelt — verwerfen nicht den logischen Beweis, und ergänzen nur, den weltlichen Systemen gegenüber die Zahl der Beweismittel durch die Berufung auf die Offenbarung und heilige Schriften. So wird die Religionslehre zur Theosophie.

Der Beweismethoden, nach denen man das Weltgebäude zu stützen versuchte, hat es nun sehr verschiedene gegeben, und so manche hat man endgültig zu Grabe getragen.

Die Scholastik glaubte aus dem Wesen einander über- und untergeordneter abstrakter Begriffe neue Tatsachen mit logischer Folgerichtigkeit deduzieren zu können; ihren Gipfel erreichte sie in der sog. „ars magna“, der Kunst des Spaniers Raimundus Lullius, welcher die Begriffe auf konzentrische Scheiben schrieb und durch Drehung der Kreise neue Begriffe fand. — Der Glaube an ihre Methode, deren sich einst die gelehrtesten Männer Europas bedienten, ist längst zum Kinderspott geworden. Es kann aber doch nicht geleugnet werden, daß die Forscher, die nach dieser Methode arbeiteten, der Wissenschaft so manchen positiven Dienst geleistet und wichtige Entdeckungen gemacht haben.

Am weitesten von der Scholastik entfernt ist die Methode der materialistischen Naturforschung, welche in den sechziger und siebziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts blühte und behauptete durch bloßes Beobachten und Registrieren von Tatsachen der Sinnenwelt, ohne vorgefaßte Meinungen über Zwecke, allen Weltgesetzen auf die Spur kommen zu können (vgl. Christoph Sigwart, „Der Kampf gegen den Zweck“). Auch diese Methode ist durch tiefsinnigere Forscher als ihre Begründer waren, längst überzeugend widerlegt worden; aber eine Reihe von bedeutenden Männern haben nicht weil, sondern trotzdem sie an dieser Methode — in der Theorie wenigstens — festhielten, die Menschheit um manche neue Wahrheiten, nicht nur in der Naturkunde, sondern sogar auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, bereichert.

Die Hegelsche Philosophie, die ja der Forschung ein ganz neues Schema des Denkens vorschrieb, ist in ihrer Methode schon dadurch widerlegt, daß verschiedene Hegelianer, von demselben Standpunkte ihres Meisters ausgehend, nach

ihr (z. B. in der Ästhetik) zu total verschiedenen Endresultaten gelangt sind. Da es sich indessen gerade so traf, daß mehrere hervorragende Gelehrte sich in ihrer Jugend der Hegelschen Philosophie zugewandt hatten, so darf auch diese Schule eine Menge glänzender wissenschaftlicher Leistungen verzeichnen.

Wozu sollen wir in der Aufzählung noch weiter gehen?

Jeder erkennt, daß ein solches Mißverhältnis: einerseits untaugliche Methoden und andererseits günstige Resultate, — sich nur dann erklärt, wenn die neuen Wahrheiten glückliche Einfälle begabter Köpfe und nicht planmäßig hervorgebrachte Früchte wissenschaftlicher Arbeit sind. Mögen die Methoden auch an Wert ungleich sein, so kann doch nach jeder die Wahrheit gefördert werden; andererseits aber mag ein Gelehrter sich mit der allmodernsten technisch vervollkommeneten Methode spreizen, sie mit der vornehmsten Miene anpreisen: — *invitâ Minervâ* bleibt er doch ein übertünchtes Grab.

In diesem Ergebnisse unserer Betrachtung werden wir bestärkt durch einen Blick auf die indische Philosophie. In ihr fehlt, wie man in Europa tadelnd hervorzuheben pflegt, die Tendenz zu streng wissenschaftlicher Beweisführung. Die Reform in der Methode der philosophischen Untersuchung, die in Hellas von Sokrates durchgeführt worden war, hatte Indien nicht berührt. Deshalb ist das System der indischen Logik, wie es erst verhältnismäßig spät in der Nyaya' und Vaiceshikaphilosophie ausgebildet worden ist, für den europäischen Geschmack etwas äußerst Seltsames und Fremdartiges. Den Namen einer Wissenschaft verdient es gewiß und kennt den Beweis durch Schlußfolgerung und Wahrnehmung; dennoch ist es uns schwer zu fassen, wie eine so unbeholfene

Methode und weitläufige Terminologie überhaupt zum Zwecke der Forschung gehandhabt werden konnten.

Desohngeachtet müssen wir staunend das Faktum anerkennen, daß schon in der ältern indischen Philosophie, dem *sāmkhya*, *ārhata*, und den beiden *Mīmāṃsā*-Systemen lange vor Beginn unserer Ära — so ziemlich alles enthalten war, was die europäische Philosophie an wertvollen und erhabenen Ideen bis heute produziert hat. So unzulänglich uns auch oft die beweisenden Mittelglieder im Gedankengang des indischen Theosophen scheinen, so sehen wir ihn doch stets wieder, wie von einem unsichtbaren Kompaß geleitet, zu neuen bedeutenden Wahrheiten einlenken: unbekümmert, ob die dialektischen Ketten zwischen den Grundpfeilern des Systems immer heil sind. Und heißt's nicht auch hierin: „tout comme chez nous?“ Und dennoch, welch ein Kontrast besteht andererseits zwischen der Art und Weise, in der die Weltanschauungen dort in Indien und bei uns im Okzident von jeher vor dem Publikum aufgetreten sind! Dort bekennt und bekannte fast jeder philosophische Denker sich zu einem von den wenigen, meist schon sehr lange bestehenden religiös-philosophischen Weltsystemen, die in mehr oder weniger alter Zeit in der Form von *Sūtras*, d. h. kurzen Sätzen, fixiert worden sind und zu denen dann später die bedeutendsten und selbständigsten Köpfe unter den Philosophen hin und wieder einen Kommentar geschrieben haben. Damit haben auch sie zugegeben, bloße Schüler und Anhänger der Stifter jener Systeme zu sein und lediglich erklären zu wollen, wie sie deren Weisheit auffassen. Jedes System dient jedoch dazu, den Weg zur Erlösung zu weisen. Wenn also nun auch in der Folge aus den verschiedenen Kommentaren eine Reihe von

Schulen (sog. „Ästen“) sich entwickelten, in die ein Hauptsystem sich verzweigte, so bestand doch die hauptsächlichste Tätigkeit aller indischen Philosophen darin, daß jeder, sich einem der alten Hauptsysteme anschließend und dieses für richtig anerkennend, an etwas schon Bestehendes lediglich die bessernde Hand anlegte, daß er an einem unerschütterlichen Grundgerüst Lücken füllte; wobei er, vorsichtig und wenig polemisierend, pietätvoll mit seiner Persönlichkeit zurücktrat. Dem Guru (Lehrer) gehörte die Ehre. In diesem Sinne ist z. B. Paul Deussen ein indischer Philosoph. — Demzufolge frappiert es uns, wie vollendet, ernst, allseitig durchdacht und mit den moralischen Erfahrungen des praktischen Lebens zusammenstimmend die indischen Systeme sind. Beinahe jedes ist das Ergebnis der Arbeit vieler Generationen.

Bei uns hingegen wird von den philosophischen Gelehrten mehr als neun Zehntel ihrer Arbeit auf die kritische Behandlung fremder Meinungen verwandt; man zehrt ja auch im Grunde genommen von der Urbäter Weisheit, aber das sagt man gewöhnlich nicht; sondern: wie sich die Meinungen widerlegen lassen — das ist's was uns interessiert, daraufhin betrachtet man alles, alles: inklusive die früheren Widerlegungen selbst. Was man nachläßt, ist ziemliches Stückwerk — discordia semina rerum: Brocken, aus denen dann der einzelne Philosoph auf eigene Faust ein vorgeblich ganz neues Weltssystem aufzubauen versucht. Natürlich entsteht aus diesem Wirbel von Umdrehungen immer von neuem eine bunte Menge verschiedener Systeme, von denen viele, wie die illegitimen Kinder, ihre Väter nicht zu nennen wissen.

Bei solch einer Art des Zustandekommens verlieren die Systeme viel an innerer Einheit und wohlüberlegtem, festem

Zusammenhänge. Denn so viel auch der einzelne Verfasser eines Werkes von seinen Vorgängern entlehnt, — nicht darauf kommt es ihm an, die Meinung seiner großen Lehrer ehrfurchtsvoll zu interpretieren, — nicht wie der indische Denker, preist er das Heil, das er in ihr gefunden habe, — nein! er will selbst hervortreten, gelten, geschätzt werden, sich zeigen; daher betont und unterstreicht er immer dasjenige, worin er von anderen abweicht, und weist nach allen Seiten hin das kleine Bißchen, den oft nur dürftigen Lichtstummel vor, den er zur Erleuchtung der Welt aus eigenen Mitteln glaubt neu hinzugebracht zu haben. Wie sollte das heute anders sein! Der Wert der Persönlichkeit, diese „unschätzbare Errungenschaft der modernen Kultur“, macht sich eben im Gegensatz zu Indien, — im Okzidente geltend.

Wenn man also den Baum nach seinen Früchten schätzt, so ist auch in bezug auf Weltanschauungen Indien ein reiches Land zu nennen: ebenbürtig dem alten Europa; und der Besitz dieser üppigen Fülle an grundlegenden, weltbewegenden Wahrheiten wird nur daraus erklärlich, daß eben „die streng wissenschaftliche Beweisführung“ im okzidentalischen Sinne für den Fortschritt der Wahrheitserkenntnis gar nicht von so entscheidender Bedeutung ist. — Ja, wenn man genauer zusieht, so hatte man dort am Ganges noch manche Früchte am Baume der Erkenntnis gefunden, die in unserem Weltteil gar nicht einmal bemerkt worden waren.

Es hängt eben alles davon ab, auf welche Stelle man sich setzt, während man auf das in vielen Farben flimmernde Kristallprisma hinschaut. Eine Anschauung ergänzt dann die andere, und ein Gast erzählt dem anderen, in welchem Glanze er den Kristall hat leuchten sehen.

---

## Wozu nicht der Aberglaube?

Seitdem der Qualen Saat man lieft  
 Vom Baum der Erkenntnis, heißt es,  
 Der Teufelsbeschwörungen kräftigste ist  
 Das Rufen des eigenen Geistes.

## I.

„Alle großen Männer sind abergläubisch gewesen“, hört man bisweilen einen kleinen Mann verkündigen, der kürzlich viel in den Biographien des Plutarch, Suetonius, der römischen Geschichte des Dio Cassius oder einer anderen berühmten Sammlung von Lebensbeschreibungen wichtiger Persönlichkeiten gelesen hat. So wenig nun auch dieser Behauptung uneingeschränkte Geltung zugestanden werden darf, und so schwache Urteilsfähigkeit es verrät, wenn gewöhnliche Menschen die Schwächen, die sie vielleicht an sich selbst bemerkt haben, mit freudiger Überraschung an bedeutenden Personen wiederfinden und von nun an für Vorzüge halten, ja sogar für etwas Pikantes ausgeben, für einen geheimnisvollen Reiz, der den Nimbus ihrer Lieblingshelden noch erhöht, so sicher muß doch die Tatsache, daß viele große Männer nicht frei von Aberglauben gewesen sind, eingeräumt werden.

Sie ist frappierend genug, um jeden zum Nachsinnen über den Zusammenhang dieser Erscheinung mit den Tiefen des Seelenlebens aufzufordern, der nicht etwa à la Lombroso den Aberglauben kurzweg zu den Symptomen des Wahnsinns rechnet, wie er jedem Genie mehr oder weniger anhaften soll.

Es geschieht also mit Hinblick auf feststehende Fakta und nicht etwa, um durch paradoxe Behauptungen einen verlorenen Posten zu verteidigen oder der wohlsondierten allgemeinen Ansicht von der Schädlichkeit des Aberglaubens Opposition zu machen, wenn wir hier ausschließlich nach seinem Nutzen fragen.

Freilich ist es sehr viel leichter, über den Schaden zu sprechen und zu schreiben, ja über die ungemessenen Qualen, die der Mensch aus Aberglauben auf sich nimmt und anderen zufügt. Allein, wie oft und gründlich ist das nicht alles erörtert worden! Und gerade die Art, in der die Verderblichkeit des Aberglaubens in ihrem ausgedehnten Wirkungskreise ausgemalt und nicht selten mit wohlfeiler Entrüstung diskutiert wird, macht es uns zunächst zur Pflicht, diesen weiten und strittigen Begriff durch Definition auf das zu beschränken, was ihm in den verschiedensten Anwendungsfällen gemeinsam ist.

Zuvörderst muß für uns aus dem Bereiche des Aberglaubens jeder religiöse Glaube ausgeschlossen werden; während gemeinhin die Anhänger der einen Religion schnell bereit sind, den Glauben der Vertreter einer anderen Religion in allem, was daran nicht abstrakte Idee bleibt, sondern konkretere Formen annimmt und in kultischen Gebräuchen Gestalt gewinnt, kurz, in allem, was fremd scheint und mißfällt, — als Aberglauben zu brandmarken. Pflegen doch die Engländer



den ganzen Katholizismus schlecht hin als „the popish superstition“ (den Papstaberglauben) zu bezeichnen. Die anderen christlichen Konfessionen sind im Ausdruck wohl nicht so roh, behalten aber auch nicht immer im Auge, daß unmöglich eine Definition des Aberglaubens allen genügen kann, solange nicht die gemeinte Sache ebenfalls für alle eine und dieselbe ist.

Keine Religion ist abergläubisch, weil das ihrem Begriff selbst widerspräche. Was Aberglauben ist, gehört nicht zur Religion, sondern wird nur gelegentlich irrtümlicherweise mit ihr verwechselt. Wer hieran nicht festhält, gerät bald in Versuchung, vom Aberglauben überhaupt den Autoritätsglauben nicht zu scheiden, der doch darauf beruht, daß der einzelne Mensch unzählige wichtige Tatsachen dieses Weltlaufs nicht selbst von neuem erforschen und nachprüfen kann, also in bezug auf sie zu den Leistungen anderer Vertrauen hegen und daß er zumal auf den Gebieten des höchsten, die Endergebnisse zusammenfassenden Wissens sich bewußt bleiben muß: nur das soziale, zur Einheit kombinierte Wirken vieler, nicht aber die Kraft des einzelnen, schaffe die Wissenschaft. Eben hierin erweist sich die Einheit des Menschengeschlechts. Wie den Autoritätsglauben, so konfundiert man mit dem Aberglauben auch leicht das Gottvertrauen, besonders in der Form extremer Lehren, wie der Prädestination und des muhammedanischen Fatalismus. Indessen weiß das echte Gottvertrauen sich erhaben über alles das, was einer Einkleidung in die Gestaltungsweisen der empirischen Wirklichkeit bedarf; statt Zeichen zu deuten, sagt es zu allem „Allah alam!“ (Gott weiß es besser!) und beruht auf der unwidersprechlich richtigen Einsicht, daß in den Vorgängen dieser Welt außer der Macht unserer menschlichen Weisheit sich noch die Macht

einer anderen einheitlichen Weisheit kundgibt, die der unsrigen an Umfang, Tiefe und Wirksamkeit unendlich überlegen ist.

Also jeglicher Glaube nebst den aus ihm entspringenden Regeln, Verfahrensweisen, Gemütsbewegungen in Furcht und Hoffnung usw., wobei der Mensch den Zusammenhang mit den ihn leitenden Grundsätzen seiner Religion nicht vergessen hat, ist nicht Aberglaube. Erst wo der Faden dieses Zusammenhanges zerrissen ist, beginnt der Aberglaube. Da er mithin in dieser Beziehung von einem durchaus subjektiven innerlichen Moment abhängt, so kommen natürlich manche Fälle vor, wo es uns nicht möglich ist, auf Grund äußerer Tatsachen zu entscheiden, ob das Motiv einer Handlungsweise in der Religion oder im Aberglauben zu suchen war. Denn — was hier einzuschalten ist — nur der Aberglaube als wirksame, tatenerzeugende Macht, nicht als bloß innerlich gehegte Meinung oder Ratsrat der Poesie interessiert uns. \*) Die Berücksichtigung des subjektiven Elements am Aberglauben hindert uns auch der Erklärung beizustimmen, die der englische Philosoph Thomas Hobbes gibt. „Die Furcht vor erdichteten oder traditionsmäßig angenommenen unsichtbaren Mächten — sagt er — ist, wenn der Staat sie anerkennt, Religion, wenn er sie nicht anerkennt, Aberglaube.“

Zwar ist dem Autoritätsglauben, Gottvertrauen und Aberglauben gemeinsam das Verzichten auf die Entscheidung

---

\*) Jeder Aberglaube läßt sich auf die Form reduzieren: wenn A stattfindet, so tritt die Folge B ein. Dabei ist freilich B oft nichts bestimmtes Ausgesprochenes, sondern eine im Volke umgehende dunkle Ahnung von irgend einem zu erwartenden Heil oder Unheil, eine „Vorbedeutung“. In anderen Fällen ist der Aberglaube zu einem ganzen Lehrgebäude ausgewachsen, wie z. B. der Glaube an die Existenz, Wirksamkeit und Verdammungswürdigkeit der Sagen.

einer Sache durch den unmittelbaren Spruch der eignen Vernunft, jedoch die Motive sind verschieden; ja die Art, in welcher ein Mensch an einem Aberglauben hängt und an ihn glaubt, ist ihrem tiefsten Wesen nach unvergleichbar einerseits mit der Innigkeit und Festigkeit religiöser Überzeugung und andererseits mit dem zuverlässigen Festhalten an den Tatsachen der empirischen Wirklichkeit, die uns der gesunde Menschenverstand aufdrängt; sogar ein Körnchen Schalkheit und Selbstironie, das gelegentlich keimt, wächst und gute Früchte trägt, dürfte selten dem Aberglauben fehlen. Mitunter gerät so mancher dabei in die Stimmung jenes Bedienten Temolo in der Komödie des Ludovico Ariosto, der auf die Frage, ob er an Geister glaube, antwortet:

Di questi spirti, a dirvi il ver, pochissimo  
Per me ne crederei; ma li grandi uomini,  
E principi, e prelati, che vi credono,  
Fanno con loro esempio ch' io vilissimo  
Fante, vi credo ancora.

Das läßt sich etwa so übersetzen:

Die Wahrheit euch zu sagen, glaub' ich wenig  
An die Gespenster. Aber glaubt ein König,  
Fürst und Prälat an jenes Nachtgeschlecht:  
Wie soll ich armer Schelm von einem Knecht  
Nicht unterfangen nichts davon zu halten,  
Daß in der Finsternis die Geister walten.

(Il Negromante, 1. Akt, 3. Szene.)

Wie seltsam! Die einen haben den Aberglauben und spielen damit, die anderen meinen davon frei zu sein und pflegen nichtsdestoweniger gewisse Erzählungen, Erfahrungen und Beobachtungen mit den vielsagenden Worten einzuleiten: „Ich bin nicht abergläubisch, aber es ist doch merkwürdig. . .“ Sie

fühlen sich immer noch mit einer Art Wonne im Banne des geheimnißvollen Schauers. „Somniat iste tamen dum somnia visa renarrat.“ (Petrarca.)

Wenn wir also sehen, daß in allerlei wichtigen oder unwichtigen Entscheidungsfällen des Lebens einige Menschen in ihrer Meinung über das, was tatsächlich besteht, was die Zukunft bringen wird oder was sie oder andere tun sollen, sich nach ihrer von der Erfahrung unterstützten Vernunft oder einer Autorität, dem vernünftigen Rate anderer Menschen richten, während andere Menschen in ebenso beschaffenen Fällen sich bestimmen lassen durch verschiedene offenbar zufällige Zeichen und Merkmale, die ihnen entweder von ungefähr aufstoßen oder bei denen, falls sie von ihnen selbst willkürlich aufgesucht, gewählt oder hergestellt worden, der ausschlaggebende Faktor doch wieder etwas nach Maßgabe menschlicher Einsicht Zufälliges war, — so nennen wir diese letzteren Menschen abergläubisch. — Die älteste Sammlung systematisch geordneten Aberglaubens bieten uns die etwa aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. stammenden „Tage“ des Hesiodos. In ihnen werden von den 30 Monatstagen verschiedene als glückbringend, besonders für die Geschäfte des Landmannes, empfohlen, vor anderen wird gewarnt. Zum Beispiel:

774 *Wackere Tage* sind auch der elfte und zwölfte des Monats, Jener zur Schaffschur, dieser erquickliche Früchte zu mähen; Aber der zwölfte ist weit an Güte doch über dem elften; Siehet die Fäden an ihm ja die webende Spinne den vollen Tag; wann jezo die kundige Ameis sammelt in Haufen, Stelle den Webstuhl jezt zum fleißigen Werke das Weib auf; In dem Verlaufe des Monats ist dreizehn wohl zu vermeiden Bei dem Beginne der Saat; Pflanzlinge — die nähret er herrlich.

- 800 führ an dem vierten des Monats die Gattin in deine  
Behausung,  
Wenn du die Vögel erforscht, die zu selbigem Werke  
die besten.  
Aber die fünften vermeide, dieweil sie so mißlich und  
arg sind.
- 814 Wenige wissen, wie trefflich der Dritte der neuner im  
Mond ist,  
Um zu beginnen ein Faß und das Joch auf den Nacken  
zu legen  
Stieren und Mäulern zumal und schnellhinjagenden Rossen,  
Auch das beruderte, flüchtige Schiff zur dunkelen Meerflut  
Niederzuziehen. . . .

Manches hiervon hat Vergilius in sein Gedicht über die Landwirtschaft aufgenommen, das etwa achthundert Jahre nach dem Werke des Hesiodus entstand. Bei Vergil (*Georgica*, lib. I, 276) heißt es:

- Ipsa dies alios alio dedit ordine luna  
Felices operum. Quintam fuge: pallidus Orcus,  
Eumenidesque satae.
- 284 Septima post decimam felix; et ponere vitem,  
Et prensos domitare boves, et licia telae  
Addere. Nona fugae melior, contraria furtis. . . .

Solche abergläubische Tagwählereien hat man dann gelegentlich fast zu allen Zeiten in Reime gebracht. Hier mögen einige altertümliche Verse aus dem 15. Jahrhundert ihren Platz finden:

- Sew korn Egidii, habern Benedicti  
und flachs Urbani, ruben wicken Kiliani,  
erwis Gregori, linsi Jacobi minoris!  
sew zwybeln Ambrosii, all felt groningen Tiburcii!  
sayw kraut Urbani und grab ruben sancti Galli!

mach wurst Martini! kauf keß vincula Petri!  
drag sperwer Sixti, vach wachtel Bartholmey!  
kauff holtz Johannis, wiltu es haben Michaelis!  
klaib stuben Sixti, wiltu warm han natalis Cristi!  
iß gens Martini! drinck wein per circulum anni!

In freundlicher Beleuchtung erscheint der Aberglaube in folgender einem alten Fremdenbuche der Wartburg entnommenen Charade, die, da sie mit dem Namen „Schiller“ unterschrieben ist, eine Zeitlang irrtümlicherweise auch Schiller zugeschrieben wurde; sie lautet:

Zwei Silben, und du nennst ein Wort —  
Bedeutend oft, doch öfter unbedeutend;  
Beleid'gend hier, erfreuend dort,  
Stets widersprechend, selten doch entscheidend.  
Die Seele der Gesellschaft ist's, der Tod  
Der herrlichsten Entwürfe, Lebensbrod  
Der streitenden Justiz; und seine Not  
Hat jeglicher damit! — Zwei Silben wieder,  
Und ein Gefühl nennst du, daß dich beglückt,  
Das, zieht der Wahn, der Zweifel dich hernieder,  
Dich allem Trug, der Erde selbst entrückt;  
Das dich begeistert zu erhab'nen Dingen,  
Das Göttliche fest in dein Inn'res drückt,  
Und, selbst wenn Tod und Leben in dir ringen,  
Noch deinen Geist mit süßem Trost entzückt.  
Das Ganze war, solange Menschen lebten,  
Ein feind des Lichts, doch hold der Poesie;  
So viel' es auch zu unterdrücken strebten,  
Es wandelte sich oft, doch starb es nie.  
In feinen Formen liegt der treue Spiegel  
Der Bildung und der Sitten aller Zeit,  
Ja es entschließt sein mitternächtlich Siegel  
Dir selbst die Ahnung der Unendlichkeit.

Der besondere Aberglaube nun, der es mit Tagwählereien zu tun hat, lebt bekanntlich auch heute, und erstreckt sich auf die ganze bewohnte Erde noch jetzt, wie im Altertum. Der Apostel Paulus scheint ihn mit dem Glauben an die Planetengötter der sieben Wochentage in Zusammenhang zu bringen und tadelt ihn deshalb (Galater, Kap. 4 10); an einer anderen Stelle (Römer, Kap. 14, 5) erklärt er ihn für etwas von der Religion ganz Verschiedenes und für sie Gleichgültiges.

Wieweit ist indessen solches Aussuchen der Tage verbreitet! Besitzen nicht selbst die Diebe auf Java ihre silberne uhrenartige Zeigerscheibe, die kalenderartig die glücklichsten Tage für Einbrüche und Räubereien zeigt?

Es mag oft bei abergläubischen Menschen ihre superstitiöse Meinung mit den Lehren ihrer eigenen oder einer fremden Religion wohl in einem sozusagen historischen und auch psychologischen Zusammenhange stehen, wofern dieser Zusammenhang nur nicht ein kausaler ist, d. h. wofern der Mensch sich nur nicht bewußt ist, bei seiner vernunftwidrigen Ansicht oder bei seinem Fokuspokus von den Grundmotiven der Religion geleitet worden zu sein. Nicht bloß die Ansicht der Bauern in Süd-Rußland von dem geschäftigen Wirken des Hauskobolds (domowoi) und des Waldgeistes (lèschij), von denen die christliche Religion nichts weiß, ist somit abergläubisch, sondern ebensosehr ihre Meinung, daß man am Tage der Enthauptung Johannis des Täufers (den 29. August) keinen Rohlkopf, keine Melonen und Gurken schneiden dürfe, obgleich dieser letztere Brauch offenbar an eine in den Urkunden des Glaubens erwähnte Tatsache anknüpft. Ebenso steht es mit der von den Fischern beobachteten Vorschrift, am Tage Simonis und Judä nicht auf die See hinauszufahren.

Der mittelalterliche Hergenglaube war ein Aberglaube, weil jene angebliche Verbindung mit dem Teufel, auf der er beruhte (so sehr auch die entartete Kirche ihn unterstützte), in wesentlich religiösen Postulaten so wenig wie in der Vernunft eine wirkliche Stütze fand. Mit diesem Aberglauben konnte sich ein Mensch nur dann und so lange befassen, als er nicht von echt religiösen Seelenregungen ergriffen war.

Jede Religion ist sich selbst dessen wohl bewußt, daß der Aberglaube, auch wo er sich in ihrer Mitte entwickelt und ihre Formen nachhäft, etwas total anderes ist; und es hat, wie wir an einem Beispiel zeigen wollen, selbst das griechisch-römische Heidentum in der Periode seiner stärksten Persehung und Durchsehung mit ägyptischen Lehren und Kulte immer noch den Aberglauben von der Religiosität streng zu scheiden gewußt. In dem berühmten Roman des Heliodoros, den „Äthiopischen Geschichten“, der am Ende des 4. Jahrh. n. Chr. geschrieben sein soll, wird erzählt (Buch IV, Kap. 14 u. 15), wie nachts auf dem Schlachtfelde ein altes Weib den Leichnam ihres Sohnes durch Beschwörungen und Zauberkünste zu kurzzeitigem Leben erweckt und zum Sprechen und Verkündigen der Zukunft nötigt. Dies ganze Treiben wird von dem hellenistischen Verfasser der Geschichte als abscheulicher Aberglaube bezeichnet; und er läßt den dort versteckt auf dem Schlachtfelde weilenden ägyptischen Priester Kalasiris seinem Schüßling, der jungen Priesterin Charikleia, erklären, „daß selbst ein solcher Anblick schon unheilig wäre, daß er ihn auch nur aushiete, weil er ihn nicht vermeiden könnte. Denn es wäre keinem Priester erlaubt, an dergleichen Zaubereien Gefallen zu haben oder dabei zugegen zu sein. Sie erforschten die Zukunft nur in gesetzmäßigen Opfern und durch reine



Gebete, aber die Unheiligen, die nie sich über die Erde und die Leichname der Toten erhuben, auf die Art und Weise, die ein Zufall ihnen hier durch dieses ägyptische Weib zeigte.“ — An einer anderen Stelle desselben Romans äußert Heliodoros noch deutlicher seine Ansichten, die wohl ihrem Wesen nach mit denen aller gebildeten Griechen seiner Zeit so ziemlich zusammenfallen, indem er denselben Kalasiris dozieren läßt (Buch III, Kap. 16):

„Der ägyptischen Weisheit sind zwei Arten: die eine ist für den Pöbel und wandelt sozusagen immer niedrig auf der Erde; sie hat mit Gespenstern zu tun und balgt sich mit Leichen, klebt an Kräutern und stützt sich auf Zauberformeln; ihr Endzweck ist niemals etwas Gutes . . . in ihren Wegen geht sie meistens fehl; gelingt ihr einmal etwas, so ist es etwas Abscheuliches und Garstiges . . . bald täuscht sie gehegte Hoffnungen, bald verhilft sie zu unerlaubten Handlungen und ist ungezügelter Lüsten dienstbar. Die andere aber, mein Sohn, die wahre Weisheit, deren Namen dieser Bastard fälschlich trägt, um die wir Priester und Propheten uns von Jugend auf bemühen, blickt zum Himmel empor, verkehrt mit Gott . . . und erstrebt alles um des Schönen und um dessen willen, was den Menschen nützt.“ — Es bezeugt, um noch ein Beispiel anzuführen, der englische Beamte Fielding (in seinem Werke: „Die Seele eines Volkes“, 1902) in betreff der heutigen Bewohner Birmas, daß sie sich mit mancherlei Aberglauben befassen; die Frauen haben bisweilen Amulette, welche Zeichnungen und Sprüche enthalten; aber nie steht das alles mit ihrer Religion — dem Buddhismus — in irgendeiner Verbindung; nie stellen die Zeichnungen Buddha dar; nie sind die Sprüche ihren heiligen Büchern entnommen.

Doch was helfen Beweise! So deutlich auch hier, wie in den Zeugnissen vieler griechischer Schriftsteller die Scheidelinie gezogen ist, werden manche Leute fortfahren, immer wieder zu sagen, die Religion der Heiden sei abergläubisch gewesen. „Das Heidentum in seinem Polytheismus ist die denkbar höchste und umfassendste Verwirklichung des Aberglaubens“, sagt Dr. Simar, Professor der Theologie an der Universität Bonn, in seinem Buche: „Der Aberglauben“ (Köln 1878, S. 67), einem umfangreichen Werke und starken Zeugnisse seines Aberglaubens.

Mißbraucht wird das, was zum Wesen der Religion gehört, — die Ideen vom all-einigen Gott, der Seele und ihrer Erlösung, — eigentlich nicht vom Aberglauben, aber es wird vom Menschen, so weit und so oft er vom Aberglauben befangen ist, vergessen. Wenn der Abergläubische die Zukunft zu erforschen oder mancherlei Wirkungen zu erzielen strebt, so tut er es gewissermaßen an der Gottheit vorbei; es ist diejenige wesentliche Beziehung, in der er nach seinem eigenen religiösen Glauben immer zu Gott steht, zu solchen Zeiten nicht in ihm lebendig.

Wem läßt sich nun dann, wird man fragen, in sein Gewissen hinein beweisen, er sei bei seinem Verhalten in einem bestimmten Falle abergläubisch und nicht religiös gesinnt gewesen? Im einzelnen Falle ist es freilich, wie bereits bemerkt, nicht immer möglich, die Stimmung einer fremden Seele zu erraten, und fast niemand gibt zu, abergläubisch zu sein; allein im großen und ganzen trägt doch das Verhalten des einzelnen abergläubischen Menschen wie auch ganzer dem Aberglauben ergebener Berufskreise und Völker ein Gepräge an sich, das man schwerlich verkennen und etwa

mit Frömmigkeit verwechseln wird: man sieht, sie hängen an dem einzelnen Brauch und der einzelnen abergläubischen Ansicht um dieses Brauches und dieser Vorstellung willen, unabhängig davon, wie jeder sich sonst eben zu den eigentlich religiösen Fragen verhält und wie ein solcher Brauch mit ihnen harmoniert. Auf diesem Umstande, daß der Abergläubige das wahre Wesen der Gottheit (daß sie nämlich das absolut Gute ist), vergessen hat, beruht die Definition, die Plutarch gibt: der Aberglaube, die Deisidämonia, bestehe in der Meinung, daß die Götter Böses täten.

Man sieht: die Grenzen zwischen dem, was im einzelnen Falle als religiöse Glaubensform und Kultus anzuerkennen und was schon Aberglauben genannt zu werden verdient, verfließen bald ineinander, halb wechseln die Grade, in denen beides zusammenhängt, an Stärke, und die Scheidung zu vollziehen, mag mitunter eine heikle Aufgabe sein; hier haben wir sie indessen nicht zu lösen, sondern, zu unserem Problem zurückkehrend, zu fragen:

Hat tatsächlich im Leben, wie wir es um uns sehen und aus der Weltgeschichte kennen, der Aberglaube sich für den Menschen immer als ein Übel erwiesen, indem er in den Entscheidungsfällen statt der Vernunft einem vernunftlosen Prinzip, dem Zufall, die Bestimmung überließ? Hat er sich infolgedessen als Fessel erwiesen, die den Menschen nur im Handeln hemmt? — Solche Fragen sogleich theoretisch zu entscheiden, ist mißlich. Denn durch das Übersehen irgend eines psychologisch oder logisch wichtigen Umstandes kann die ganze Theorie verunglücken, während bei vorausgehender Prüfung der Erfahrungstatsachen sich das Resultat und nachträglich wohl auch die Theorie dazu findet.

Ein Blick auf die Weltgeschichte zeigt nun, daß von allen großen Nationen des Altertums keine im öffentlichen wie im privaten Leben sich so abergläubisch zeigte, wie die Römer; und wenn wir die einzelnen hellenischen Stämme ins Auge fassen, so ist keiner unter ihnen so abergläubisch gewesen, wie die Lakedaemonier. Und gerade diese beiden, die Römer und Lakedaemonier, haben einerseits im politischen Leben im höchsten Maße die Fähigkeit bekundet, selbständig zu handeln und andere zu beherrschen und andererseits (was damit zusammenhängt) als Völker wie als einzelne die bedeutendste Tatkraft bewiesen, von der überhaupt die Historie zu berichten weiß. Darum durfte der große griechische Historiker Polybios sich bei seinem Geschichtswerk, wie er sagt (Buch I, Kap. 3), die Aufgabe stellen, „zu erzählen, wie in nicht ganz 52 Jahren die Römer die Weltherrschaft erlangt haben.“ Ein Vorgang, der nie seinesgleichen gehabt hatte! Und von den Lakedaemoniern, die bekanntlich von allen Griechen sich am längsten die Freiheit bewahrten und meist die Hegemonie über die anderen besaßen, sagt Plutarch („Leben des Lykurgos“, Kap. 30): „Die Lakedaemonier lehrten andere Völker nicht etwa nur Gehorsam, sondern sie flößten denselben sogar eine große Begierde ein, von ihnen beherrscht und regiert zu werden. Viele ließen, nicht um Schiffe, Geld oder Soldaten, sondern um einen einzigen Spartaner zum Anführer bitten, und wenn sie diesen erhielten, begegneten sie ihm mit Achtung und Ehrfurcht, wie die Sizilianer dem Gylippos, die Chalkidier dem Brasidas, und die Einwohner Asiens dem Lysander, dem Kallikratides und dem Agesilaos.“

Und diese Muster der Tatkraft und Freiheitsliebe lagen in den Fesseln des Aberglaubens, eines Aberglaubens, der von

religiöser Gesinnung sich unschwer unterscheiden läßt. Waren doch die Sakedämonier unter allen Griechen dafür bekannt, wie leicht sie es mit den Pflichten des Kultus nahmen: sie sollen von den geopfertem Tieren nichts als die blanken Knochen den Göttern verbrannt haben, während die Athener ihnen am reichlichsten spendeten, die meisten Götterfeste feierten und am genauesten alle Vorschriften des Kultus befolgten (siehe: Xenophon, Resp. Athen. III, 2; Sophokles, „Ödipus auf Kolonos“ 1007; Pausanias, I, 24). Dagegen die Rücksicht auf Vorzeichen, Neumond und Wahrsagerkünste hat die Spartaner, wie Marathon und andere Fälle beweisen, selbst dann noch in ihren kriegerischen Unternehmungen beeinflusst, als der Landesfeind, das Heer des persischen Großkönigs, vor den Thoren des Peloponnes stand.

Wie reimt sich das alles zusammen?

Und an den Römern ist noch deutlicher zu sehen, wie sie, ganz abgesehen von ihrer Religion, mit Begierde dem Aberglauben nachjagten. Denn die sibyllinischen Bücher, durch deren Befragung sie sich in Krieg und Frieden so oft leiten ließen, beruhten auf griechischer, nicht auf römischer Wahrsagerei; sie waren in griechischer Sprache und in griechischem Geiste abgefaßt, so daß ihre Aussprüche mit der eigentlichen Religion der sie Befragenden schon deshalb nichts gemein hatten. Die Sprüche trugen die Form von Akrostichis, so daß der erste Vers des Spruches die Anfangsbuchstaben aller Verse bestimmte. (Cicero, de divinatio. II, 111: „Atque in Sibyllinis ex primo versu cujusque sententiae primis litteris illius sententiae carmen praetexitur.“) Als diese Bücher im Jahre 83 v. Chr. beim Brande des Kapitols zugrunde gingen, schickte man nach Samos, Sion und Eruthra, um wiederum

Sprüche griechischer, also fremder Sibyllen zu sammeln, die auch noch weiter in der christlichen Zeit (bis zum Jahre 410) befragt wurden.

Ferner beschäftigte sich der Aberglaube der Römer mit den Deutungen und Vorausverkündigungen der *Haruspices*, die ausdrücklich einer anderen Religion, der etrurischen, anhängen und, als diese Religion bereits erloschen war, immer noch nach denselben Grundsätzen ihre „*disciplina Etrusca*“ betrieben. Die *Haruspicin* hatte mit der Religion der Römer nicht einmal äußerlich einen Berührungspunkt, da (wie *Barro de ling. lat.* VII, 88 sagt) „*cum aruspex praecipit, ut suo quisque ritu sacrificium faciat*“; dafür überlebte dieser Aberglaube als Eingeweideschau und Zeichendeutung nach der etrurischen noch die ganze römische Religion. Er wurde noch vom christlichen Kaiser Konstantin d. Gr. gepflegt und von Theodosius ausdrücklich gestattet. *Cod. Theodos. XVI, 10, 1* (vom Jahre 321): „*Si quid de Palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgure esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat ab haruspicibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur.*“ Und nun gar der alt-babylonische Aberglauben — wie viele Religionen hat der überlebt? Nämlich der Aberglaube, daß es Hexen gibt und wie man sie verbrennen müsse, und der Glaube an die Abhängigkeit des irdischen Menschen schicksals von der Stellung der Gestirne (Astrologie, Nativität usw.).

Der Kaiser Augustus soll seinen Tod um hundert Tage vorher erfahren haben, und zwar durch einen *Haruspex*, der befragt worden war, als ein Blitz an dem Denkmal des Kaisers den ersten Buchstaben des Namens („*Caesar*“) weggeschmolzen hatte. Der *Haruspex* sagte: „Es fehlt das C seit

diesem Tage, und so wird aus „Caesar“ — „aesar“; das bedeutet: es fehlt seit diesem Tage ein Hundert (C als Zahl), nämlich Tage, dann wird aus dir, dem Cäsar, ein „aesar“, d. h. auf etruskisch „ein Gott“. Die römischen Imperatoren pflegten aber (seit Julius Cäsar) mit dem Tode zu Göttern zu werden (Suetonius, „Augustus“ Kap. 97). Ein anderer römischer Imperator, M. Crassus, war im Begriff, eine Expedition in den Orient zu unternehmen; da sah er zufällig einen Mann auf der Straße Feigen verkaufen. Er fragte, wer es sei; und als ihm der Name „Cauneas“ entgegengerufen wurde, deutete ein anwesender Wahrsager diesen Ruf als eine Warnung, der Kaiser solle sich hüten, in den Orient zu gehn (Cauneas = cave ne eas!), und hinderte so des Imperators Aufbruch. Cicero, de divin. II, 40, 84. — Den römischen Aberglauben hat, wie gesagt, auch das Christentum nicht gleich gedämpft; und der Kaiser Konstantin, einer der rüstigsten und feurigsten Krieger seiner Zeit, war ihm in hohem Maße ergeben. Er hatte seinen Helm durch das Monogramm Christi gegen Hieb und Stich gefestigt, in den Bügel seines Rosses Nägel vom heiligen Kreuz einfügen lassen (Eusebius. vita Const. I, 31), und gestattete ausdrücklich durch Zauberei das Wetter zu machen, falls es zu guten Zwecken geschah (Codex Theodos. IX, 16, 3).

Within zeigt das Beispiel der beiden heldenhaftesten Nationen und, soweit man forscht, auch dasjenige anderer Völker, in deren Lebensgewohnheiten der Aberglaube einen besonders breiten Raum einnahm, daß sie sich dabei gar nicht so übel befanden, durchaus nicht etwa häufiger als andere von Schrecken gepeinigt und von Wahngewalten in ihrem Tun irreführt wurden; nein; im Gegenteil, daß sie sich immer

durch nüchterne Besonnenheit, praktische Tüchtigkeit und ungewöhnliche Energie im Handeln auszeichneten.

Indem sich jetzt unser prüfender Blick von den ganzen Völkern zu einzelnen, aus der politischen Kulturgeschichte bekannten Individuen wendet, darf freilich nicht in Bausch und Bogen zugegeben werden, daß alle großen Männer abergläubisch oder alle abergläubischen groß sind; aber dennoch lehrt das Altertum wie auch die Neuzeit, von Sulla, Ezzelino da Romano und Wallenstein bis Napoleon und darüber hinaus, daß der Glaube an Zeichen und Vorbedeutungen bei vielen Fürsten und Feldherrn, Staatsmännern und Seehelden, ja sogar bei einigen berühmten Chirurgen, also Männern der Wissenschaft, nachdrücklich genug gewesen ist; während Dichter und Denker, Philosophen und Naturforscher, ob groß oder klein, von ihm so ziemlich unberührt geblieben sind. Schwermüthig wird man das so auslegen dürfen, daß die Personen der ersten Kategorie unbedeutender oder ungebildeter waren und erst das Wissen der Talisman ist, der vor dem Aberglauben bewahrt. Der Staatsmann bleibt im Wissen durchschnitlich nicht hinter dem Dichter zurück; der Arzt ist sogar ein Gelehrter; und überhaupt zeigt die erste Kategorie doch vorzugsweise die Männer der That, die durch das Große, was sie schufen, oft erst dem grübelnden Denker und schwärmenden Poeten den Stoff zu ihrer Gedankenarbeit geliefert haben. Der Dichter wäre gar nicht da, wenn nicht zuerst der Held da wäre, den er besingt. Die erste Kategorie entspricht den spartanischen und römischen Charakteren. Der Aberglaube ist also so weit davon entfernt, eine den Menschen in nutzbringender Tätigkeit lähmende Macht zu sein, daß gerade die Personen, die am meisten leisten, ihn oft besitzen.



Ein voreiliger Schluß wäre es nun freilich, wenn man hieraus folgerte, der Nutzen des Aberglaubens bestände vielleicht darin, den allzu großen Latendurst und die üppige Kraft solcher Persönlichkeiten zu zügeln und vor der Überstürzung zu bewahren. Die Thatfachen der Erfahrung zeigen nichts dergleichen; sie legen uns vielmehr nahe, zur Klärung der Sache die Frage zu stellen: bei welchen Gelegenheiten im Leben der Satedämonier, der Römer und verschiedener bedeutender Männer sich der Aberglaube äußerte? Da sehen wir, daß dies niemals die Fälle waren, wo der Mensch sich Ziele setzt und über die Realisierung wichtiger Zwecke und Pläne entscheidet. Der Aberglaube entscheidet nur sozusagen über Umstandsworte, über ein Früher oder Später, über die Wahl des Ortes, der Zeit, oder eines Mittels unter vielen: kurz, immer über etwas, obzwar nicht an sich Gleichgültiges, aber doch Sekundäres und so Beschaffenes, daß es ohnedies vom Zufall — d. h. von dem in casu dem Menschen unbekanntem Teil des Weltlaufs, — stark beeinflusst werden mochte. Ob der Feldherr gerade am 18. oder am 17. Oktober die Schlacht bei Leipzig wagte, das hätte auch bei aller Anspannung des rechnenden Verstandes wahrscheinlich die Entscheidung nicht glücklicher gemacht. Diejenigen Klassen der Bevölkerung, von denen man besonders viel Aberglauben zu berichten weiß, sind demzufolge in der Ausübung ihres Berufes besonders von Wind und Wetter und anderen unberechenbaren Zufälligkeiten abhängig, wie z. B. der Seemann, Landsknecht, Jäger und Fischer. Überall hat ferner die Ausübung der Heilkunst, deren berufene Vertreter ja noch jetzt eingeständlich oft im Halbdunkel tappen und beständig ihre theoretischen Ansichten ändern, einen breiten

Tummelplatz für den Aberglauben abgegeben, von den Medizinmännern der Zulusaffern bis zu den „Sympathien“ und Besprechungen in dem modernsten Salon; nur daß man hier den Aberglauben euphemistisch lieber als „Vorurteil“ bezeichnet.

Das alles ist ziemlich unschuldig.

Es gibt nun auch allerdings ganz andersartige Ausbrüche des Aberglaubens; und dieser Umstand nötigt uns an ihm überhaupt zwei Arten oder Stufen zu unterscheiden.

Wenn die Bauern in Sibirien einen unbekanntem Mann, der ihr Dorf passiert, nach irgendwelchen Merkmalen für die „Cholera“ halten und daraufhin totschlagen, und wenn andererseits der griechische Bauer, für den Hesiodos seinen Kalender schrieb, eine bestimmte Hantierung lieber am 4. als am 5. des Monats vornimmt, so weist das auf sehr verschiedene Seelenregungen hin. Es gibt einen Aberglauben, von dem der Mensch besessen ist wie von einem Dämon, der ihn verwirrt, seinen Verstand wie eine Geisteskrankheit umnebelt, unter einer ganzen Bevölkerung eine Zeitlang wie eine ansteckende Pest grassiert. Das ist jedoch nur der seltenere, uneigentliche Aberglaube. Die andere Art, der gewöhnliche und eigentliche Aberglaube, wird vom Menschen besessen, wie man ein Eigentum besitzt, das man frei handhabt, systematisiert und mit dem man so ziemlich alles machen kann, was man will. Das bedeutet nicht, daß der Mensch in diesem Falle den Glauben bereits daran verloren hat und nur noch — wie es wohl aus Koketterie vorkommt — Aberglauben simuliert; nein! wir reden nur von den Fällen, wo der Mensch bona fide an seinem Aberglauben festhält; indes „er ist sich seiner Torheit halb bewußt“, würde Goethes Mephisto sagen.

Der Aberglaube ist bei ihm gereift, hat sein richtig beschränktes Geltungsgebiet gefunden und ist im ganzen ungefährlich geworden. Der Mensch läßt sich seinen Aberglauben wohl einiges kosten, doch nicht zu viel; er hat Pietät für ihn und verwendet ihn im übrigen als ein praktisches Mittel der Lebenskunst, wie man besonders an den Römern und Lateinern studieren kann. Als dem Consul Appius Pulcher im ersten punischen Kriege einst vom Bullarius gemeldet wurde, die heiligen Hühner hätten die Gerste nicht gefressen, ließ er sie ins Meer werfen und sagte, wenn sie nicht fressen, wolle er sehen, ob sie trinken werden. Da er darauf einen Mißerfolg hatte, erinnerte man sich in Rom dieser schändlichen Nichtachtung des Auguriums. So oft jedoch in ähnlichen Fällen die Sache geglückt war, hatte man auch im Senat nichts dagegen einzuwenden. Nur solche Entscheidungen, in die Zufälligkeiten stark hineinspielten und die auch beim Gebrauch der Vernunft nicht viel geschickter getroffen worden wären, überließen die Römer, wie manche andere Leute, gemächlich dem Aberglauben; dann hatten nicht sie selbst mit ihrer Willensentschließung gehandelt und der Goethesche Spruch: „Der Handelnde hat immer Unrecht“ traf sie nicht.

Gegen die ganze bisherige Erörterung wird man, wie leicht zu erwarten, den Einwand erheben, daß alle die gemeinten Völker, Berufskreise und bedeutenden Personen wohl noch viel Tüchtigeres geleistet hätten, wenn sie, ceteris paribus, nicht abergläubisch gewesen wären, daß also die Superstition nichtsdestoweniger für den Menschen ein Hemmschuh bleibt. Dieser Einwand — so haltlos er ist — läßt sich nach der bisher befolgten Methode unserer Darlegung nicht widerlegen, weil historische Beobachtungen nicht Experimente sind, die

man beliebig umkehren, variieren und wiederholen kann. Der abgeschlossene Lebenslauf der Menschen läßt sich eben nicht erneuern, um zu sehen wie, nach Ausschaltung des Aberglaubens aus ihm, er nochmals an unseren Blicken vorüberziehen würde. Darin bestände erst die Rechenprobe.

Da es uns somit unmöglich ist, auf induktivem Wege einen vollen Beweis zu erbringen, wollen wir das umgekehrte Verfahren einzuschlagen versuchen, wir wollen, statt uns allein mit der Psychologie der Abergläubischen zu befassen, — die allen Menschen zu allen Zeiten gemeinsamen Seelenvorgänge qualitativ und quantitativ daraufhin prüfen, ob vielleicht auch bei ihrem normalen Verlaufe im Weltgetriebe Fälle eintreten können, wo der Aberglaube als Willensmotiv helfend und nützlich eingreift, oder ob die vorhandenen psychischen Kräfte mit den Lebensaufgaben unter allen Umständen ohne Aberglauben besser als mit ihm fertig werden?

## II.

Abgesehen von den Empfindungen (Eindrücken, Wahrnehmungen), die gewissermaßen die objektive, auf die Außenwelt bezogene Seite des menschlichen Seelenlebens ausmachen, setzt dieses sich nach seinem subjektiven Bestande bekanntlich zusammen aus Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen (Willensakten), die, streng genommen, auch nur von uns begrifflich geschieden werden, in ihrem Funktionieren jedoch eine unteilbare Einheit ausmachen. Denn die Vorstellungen als innerlich reproduzierte (auch oft kombinierte) Empfindungen, weisen auf ihren von den Sinnesorganen abhängigen Ursprung zurück und sind, je nach ihrer Intensität und Qualität, mit einem Gefühlston gefärbt. Die Gefühle,

zu denen nicht nur die Sinnlichen (wie Schmerz und Behagen), sondern auch die höheren (wie Freude und Trauer, Liebe und Haß) zu rechnen sind, können an sich selbst überhaupt gar nicht beschrieben werden, so lebhaft sie auch unser Bewußtsein erfüllen; nur an ihren Entstehungsbedingungen und den Vorstellungen, von denen sie begleitet sind, haben wir Anhaltspunkte, um sie anderen durch Schilderung zu übermitteln, von ihnen, wie man sagt, „eine Vorstellung zu erwecken“; und genau genommen sind in uns alle Vorstellungsprozesse zugleich Gefühlsprozesse, nur daß, je nach der Wichtigkeit, welche die eine oder die andere Seite unseres psychischen Lebens für die Zwecke des entwickelten intellektuellen Daseins gewinnt, — wir uns gewöhnt haben am Inhalt einer inneren Regung bald das Gefühlsmäßige hinter dem Werte des Vorstellungsmäßigen zurücktreten zu lassen, bald umgekehrt.

Nun weisen die Gefühle ihrem Wesen nach schon auf ein Wollen hin; das der Lust — auf etwas zu Bejahendes, Fortzusetzendes; das der Unlust — auf etwas zu Vermeidendes; sie sind bereits Ansätze zum Wollen und nur bei willensfähigen Wesen möglich; man hat sie daher „Willensrichtungen“ genannt, die nur nicht immer in wirkliches, tätiges Wollen übergehen, sondern bisweilen isoliert bleiben, ausklingen, oder von anderen Gefühlen abgelöst werden. Das Wollen schließlich ist verbunden mit dem Bewußtsein von Motiven. Die Motive bestehen aus Vorstellungen dessen, was das Wollen eben verwirklicht, und aus einem Gefühl; und dabei glauben wir zu bemerken, daß am Willensmotiv das Gefühl dasjenige Element ist, das erst die Tat zustande bringt. Freilich kann das Gefühl auch ein Pflichtgefühl sein, also eigentlich ein vom sonstigen Gefühl sehr weit ent-

ferntes „Bewußtsein des Seinsollenden“; aber für die Zwecke gegenwärtiger Abhandlung brauchen wir deshalb nicht zwei Kategorien von Willensmotiven zu unterscheiden; es genügt an die unlöbliche Zusammengehörigkeit der aufgezählten Seelenregungen erinnert zu haben.

Das Wollen zeichnet sich vor dem Vorstellen und Fühlen durch seine ausschließliche Aktivität aus. Sollen überhaupt die Begriffe geschieden werden, so ist der Mensch nur als Wollender tätig. Das Vorstellen ist gegenständliches Bewußtsein, das Fühlen — zuständliches; soweit als im Vorstellen und Fühlen eine Tätigkeit liegt, muß sie auf etwas anderes, auf Elemente des Wollens zurückgeführt werden, die mit den Vorstellungen und Gefühlen verbunden sind. Das Wollen ist Tätigkeit, setzt also zwei Elemente voraus; erstens eine Veränderung, die sich vollzieht, sei es irgendwo in der Außenwelt, außerhalb des wollenden Subjekts, durch eine äußere Willenshandlung, sei es in unserm Innern, in der Welt unserer Vorstellungen; und zweitens ein Subjekt, auf welches diese Veränderung als ihre Ursache zurückbezogen wird. Denn die äußere oder innere Veränderung kann auch ohne unsere Handlung zu sein, auf andere Weise zustande kommen. Wenn man einen Menschen stößt und er so in der Außenwelt eine Veränderung hervorbringt, so ist das nicht seine Tätigkeit gewesen; nur wenn das Motiv der Tat in ihm selbst lag, in seinem „Ich“, wird sie ihm zugerechnet. Das Subjekt der Tätigkeit beim Wollen ist also unser „Ich“, die Seele selbst; und umgekehrt läßt sich auf die Frage, was das „Ich“ sei, schließlich keine andere Definition geben, als daß es das eben Subjekt des Wollens sei. Was irgend durch menschliches Wollen an Veränderungen, sog. Schöpfungen in der Welt

zustande gebracht wird, dazu stammt die Kraft aus dem Ich selbst: die Seele ist die Kraftquelle. Wie es dabei eigentlich zum Wollen kommt, wie der Wille es macht, daß er wirkt, ist unbegreiflich.

Während uns die Vorstellungen im wachen Zustande nie verlassen, ob wir sie nun haben wollen oder nicht, die Gefühle unabhängig von uns über uns kommen und uns überallhin begleiten, sind wir nur als wollende Wesen tätig; und was wir im Leben vollbringen, dafür sollte dement-sprechend der Maßstab in dem Quantum Willenskraft, das jeder besitzt und in dem Geschick bei seiner Verwendung zu suchen sein. Gefühl und Vorstellung sind, wie immer zu betonen, an sich gar keine Kräfte, und sie geben uns keinen Aufschluß darüber, woher bisweilen ein Mensch die allerstärksten Gefühle haben kann, ohne daß sie für ihn zum Motiv des Handelns werden; oder woher jemand jetzt eben äußerst lebhaft Vorstellungen hat, die sich jedoch nur aneinanderreihen nach den Gesetzen der Assoziation (d. h. je nachdem mit welchen anderen Vorstellungen sie früher einmal im Gedächtnis verbunden waren), getragen von irgendeiner Stimmung des Gemeingefühls aber ohne als zielbewußtes Denken irgend etwas zu leisten. Beide Erscheinungen erklären sich doch nur daraus, daß bei diesen Menschen jetzt eben das Wollen gefehlt hat.

Freilich hängt die Leistung des Wollens eines Menschen ja auch zum Teil von seiner physischen Kraft und vor-handenen Geschicklichkeit ab. Es war z. B. gar kein Beweis von großem Mut, daß vor Troja der Achilles den Hector angriff, denn er wußte, daß er stärker war; ja, wenn Therites den Kampf mit Hector aufgenommen hätte, da hätten wir

uns aufrichtig über seine Kurage gefreut. Von zwei Menschen, die eine gleich schwere Last gleich weit tragen, hat der physisch Schwächere einen größeren Willensimpuls nötig; dem einen kostet das Hintragen vielleicht tausend Atemzüge, dem anderen fünfhundert. — Übrigens haben wir das Verhältnis des Physischen zum Psychischen nicht zu untersuchen, noch Zweifel zu erheben gegen die kausale Geschlossenheit des Naturlaufs. Es gilt bloß zu zeigen, daß man sich immer im Zirkel bewegt, sobald man mit Zuhilfenahme von etwas anderem (Vorstellungen und Gefühlen) sich zu erklären bemüht, wovon das Maß der psychischen Kraft (des Wollens) abhängt. Sagt man, die Ideen oder Vorstellungen seien für den Menschen Mächte (also wohl Kraftquellen), die ihn zum Handeln anregen, so widerspricht dem die schon angedeutete tägliche Beobachtung, welche zeigt, wie sich bei uns oft Vorstellungen an Vorstellungen in gleichgültiger Reihe ketten, ohne uns zum Aufgeben unseres trügen Verhaltens zu veranlassen und irgendeine Tätigkeit hervorzurufen. Führt man dann fort: daß nicht die Vorstellungen an sich, sondern das Quantum der ihnen innewohnenden Gefühlselemente (also der die Vorstellung begleitenden Gefühle) ein Maß sei für die durch sie auszulösende Tätigkeit (das aktive Wollen), so ist es ebensowenig zutreffend; denn Gefühle verklingen oft resultatlos, wirken nur, wo schon ein Wille da ist, und können an sich genommen dem Anscheine nach den Menschen ebenso in der Tätigkeit, die er sonst ausgeübt hätte, hemmen; die Gefühle des Mißtrauens, des Zweifels und der Furcht lähmen oft selbst einen starken Willen. Hierauf pflegt man dann wiederum zu sagen, daß die Gefühle die wahren Willensmotive sind, die nicht (wie die Furcht usw.) vorzugsweise sinnlich wirken, sondern „möglichst viele in-



tellektuelle, begriffsmäßige Elemente enthalten“, d. h. man kehrt wieder zur Vorstellung zurück.

Am allerverkehrtesten ist es, wenn man dem willensschwachen Menschen, um ihn zu stärken, vorhält: wenn er nur recht wolle, dann werde er auch schon können; als ob hinter dem einen Willen dieses Menschen, der zu schwach ist, ein zweiter stünde, der ergänzend eintreten und ihm helfen könne. Der Wille ist ja schon der Mensch selbst und nicht etwas, das er sich, wie Vorstellungen und Gefühle, von außen her verschafft hat. — Das Maß an Willenskraft, das also den Kern des Wesens eines Menschen ausmacht, bleibt somit eine ganz aparte kostbare Gabe, die sich durch keine Analyse in etwas anderes zerlegen, noch aus anderem zusammensetzen oder durch anderes ersetzen läßt.

Dabei sind staunenerregend und fast rätselhaft nicht die ungeheuer großen Leistungen, die das Menschengeschlecht im Laufe der Säkula durch seine Willenskraft zustande gebracht hat, sondern vielmehr das außerordentlich kleine Maß an Willenskraft, das zu diesen Leistungen durchschnittlich dem einzelnen Menschen von der Mutter Natur zugewiesen worden ist und sich als hinreichend erwies.

Um hierbei die Ökonomie der Natur zu verstehen, wird es instruktiv sein, den Umfang der Seelenregungen, die man als Wollen (oder Streben) bezeichnet, nochmals nach ihren zwei Richtungen zu verfolgen.

Ein Wollen (Willensakt) findet statt nicht nur, wo es zu äußeren Willenshandlungen kommt, sondern auch bei jeder absichtlichen inneren Tätigkeit. Der Mensch richtet seine Aufmerksamkeit auf eine Vorstellung, oder einen ganzen Vorstellungskomplex; er besinnt sich mit Absicht auf ein Wort,

vollzieht Urteile und zieht Schlüsse, nicht weil, wie die meisten Psychologen meinen, seine Vorstellungen nach den Gesetzen der Affoziation sich gerade so in seinem Bewußtsein verketteten, sondern weil er alles dieses gewollt hat. Wenn die Bildung der Begriffe dadurch definiert wird, daß das Bewußtsein aus einer Menge Einzelvorstellungen dasjenige gemeinsame zusammenfaßt und heraushebt, das ihm wesentlich scheint, so erkennt man schon an diesem „ihm wesentlich“, daß das Bewußtsein an dieser Tätigkeit ein Interesse haben muß, Zwecke verfolgt, also als wollendes Bewußtsein funktioniert. Begriffe werden zuerst immer nur vom Bewußtsein des Menschen als Bestandteile von Urteilen gefaßt. Daher sind die Urteile eine ursprünglichere Leistung des Denkens als die Begriffe, der Satz eine frühere Leistung der Sprache als das Wort. Und wenn man die Begriffe von den Urteilen gesondert, also einzeln zu denken versucht, so vergegenwärtigt man sich immer bloß eine einzelne Vorstellung, jedoch mit dem Nebengedanken, daß sie jetzt nur stellvertretende Geltung haben solle, und daß eine unbestimmte Menge anderer Einzelvorstellungen das-selbe leisten könnten, daß aber allen diesen Vorstellungen absichtlich, also durch einen Willensakt, etwas ihnen Gemeinsames, nicht direkt Vorstellbares, das mit dem Begriff gemeint ist, entnommen wird. Bei all diesem Denken begleitet den Menschen das unwiderstehliche Bewußtsein, daß eine Tätigkeit vollzogen wird, und zwar eine, deren Subjekt er ist. Man kann das zielbewußte Denken einen apperzeptiven Vorstellungsverlauf nennen (wie man das Fixieren eines Objekts in den Blickpunkt des Auges „Apperzeption“ nennt).

Dagegen brauchen wir uns geistig nur recht passiv zu verhalten, um den affoziativen Vorstellungsverlauf beginnen

zu lassen: von Gefühlen, Stimmungen, die unter der Schwelle des Bewußtseins liegen, getragen, von momentanen Sinnesindrücken gelenkt, reihen sich die Vorstellungen ins Unendliche, aber ergebnislos aneinander. Der Wille schlummert. Das erleben wir allabendlich eine Zeitlang, wenn wir uns mit keiner anderen Absicht, als um einzuschlafen, hinlegen.

Nun ist es klar, daß ohne solche innere Willensakte eine äußere Tat nicht vollzogen wird. Die äußeren Willensakte haben also innere zur Voraussetzung, nicht aber umgekehrt. Folglich muß von der gesamten Willensenergie des Menschen ein mehr oder weniger bedeutendes Quantum auf das Innenleben als Denktätigkeit verbraucht werden; während nach der gewöhnlichen Ansicht einfach der „Verstand“ ohne Zutun des Willens das Denken besorgt. Doch selbst die gewöhnliche Ansicht wird schwerlich bestreiten, daß der Mensch, um neue Ideen zu haben und auszuarbeiten, mehr Willen aufbringen muß, als um in den alten, eingefahrenen Geleisen geistigen Lebens sich fortzubewegen. Daher zeigt jedes Volk, z. B. auch das griechische, in den Perioden politischen Verfalles, sich zugleich unfähig, in der Literatur wesentlich Neues hervorzubringen; es fehlt ihm nicht an Fleiß und Emsigkeit, aber an Kraft des Willens, um über Kompilationen, Nachahmungen und Kommentare der Werke seiner großen Vergangenheit hinauszugehen.

Zweitens muß auf die außerordentlichen quantitativen Unterschiede der einzelnen Willensanstrengungen geachtet werden. Es kann Entschlüsse des Willens geben, — besonders um sittliche Konflikte zu lösen, — an denen ein Mensch sich fast aufreibt, so schwer sind sie ihm; noch jahrelang bleibt ihm ein Gefühl zurück von dem inneren Kampf der Motive,

den er dabei durchgemacht hat. Dagegen die schwächsten Anstöße, die unser Wille vielemal stündlich im Alltagsleben zu leisten hat, lassen sich kaum mehr als ein Verbrauch von Energie in Rechnung ziehen; und dennoch würde, wenn sie ausfielen, unsere Tätigkeit in ihrem Abfluß stocken.

Ein Arzt z. B., der im Laufe des Tages 30 Patienten behandelt hat, ein Advokat, der 10 Verbrecher verteidigt hat, und ein Richter, der 30 Prozesse entschieden hat, ist abends schwerlich noch zu einer angestrengten geistigen Tätigkeit fähig; er wird meist eine Kartenpartie, ein harmloses Gespräch und leichtes Buch der Wissenschaft vorziehen. Das liegt nicht daran, daß etwa der Körper oder der „Verstand“ dieser Männer sich im Laufe des Tages so sehr ermüdet hätte: nach einer Bergpartie oder einem mit wissenschaftlicher Lektüre verbrachten Tage wären sie vielleicht noch zur größten Anspannung des Geistes fähig; aber der viele Aufwand an Willenskraft hat sie erschöpft: das Bewußtsein, daß unser Wille immer wieder wichtige Entscheidungen zu treffen hat, immer wieder ein lautes oder verschwiegenes Widerstreben des Willens anderer provoziert, sich dem Willen anderer entgegenstemmt und nicht nachgeben darf. Nun ermesse man, welsch einer enormen Willenskraft erst der Feldherr bedarf, der einer Schar meuternder Offiziere und Soldaten entgegentritt.

Was soll also der Mensch tun, um mit seinem winzigen Quantum an Energie die Aufgaben, die das Leben ihm gestellt hat, zu bewältigen?

Er soll sparsam sein!

Denn es gehört nur wenig Beobachtungsgabe dazu, um zu bemerken, wieviel Willenskraft wir in einer Weise vergeuden, die unseren Zwecken gar nicht dient. Besonders para-

lyfieren sich gegenseitig die Willensimpulse, wenn sie im Innern des wollenden Subjekts miteinander in Widerstreit geraten. Wenn jemand, wie Penelope, die eigne Arbeit vernichtet, ein und dasselbe Objekt bald will, bald nicht will, sucht und flieht, zugleich liebt und haßt, dann kommt nichts dabei zustande und es ist zum Rasendwerden; wie schon der Dichter Catullus bemerkt:

Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris.  
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.

Es gilt also zu sammeln und zu verteilen. Mancher Neurastheniker mag in seinen zerfahrenen Wünschen und Strebungen sich soweit selbst verzehrt haben, daß er zu keiner etwas anhaltenden geistigen Leistung mehr fähig scheint. Dennoch wird ein kundiger Nervenarzt den letzten Funken anzublazen verstehen, er wird den letzten in dem Patienten noch verfügbaren Rest an Energie so vorsichtig und geschickt verwenden, daß auch die übrige vorhandene, aber — wie die Chemiker sagen — gebundene, nach innen verpuffende und in sog. Gemütsbewegungen sich aufreibende, latente Energie allmählich frei wird, sich geordnetem Gebrauch fügt und dem Patienten möglich macht in den normalen Zustand zurückzuführen. Zu dem was ihm an Willenskraft eigen war, ist hier nicht neue hinzugeschaffen; nur das vorhandene Eigentum ist richtig verwaltet worden. — So erklärt es sich, daß mancher nach einer träumerischen Jugend im zielbewußten Mannesalter eine von niemandem geahnte Energie beweist.

Wie in den einzelnen Fällen der vernunftbegabte Mensch mit dem Vorrat seines Wollens hausälterisch umzugehen hat, dafür bietet ihm die Natur in ihren Sparvorrichtungen

Muster, und zwar nach drei Richtungen: in animalischen, intellektuellen und ethischen Lebensprozessen.

An den animalischen, das Tierleben so gut wie das Menschenleben ausmachenden Funktionen, zeigt sich die Sparsamkeit der Natur mit Willensenergie darin, daß nur die ersten von jedem lebenden Wesen ausgeführten Bewegungen jeder einzelnen Art mit bewußter Willensanstrengung geschehen (wie die ersten Schritte, die ein Kind macht, das erste Nicken des aus dem Ei geschlüpften Vogels usw.), dann aber bei der Wiederholung die dazu nötigen Innervationen sich mit immer weniger Mühe aneinander reihen, bis schließlich auch eine ganze Kette zusammenhängender Bewegungen nur eines Anfangsimpulses bedarf, um sich mühelos mechanisch durch die erlangte Übung zu kombinieren und mit automatischer Sicherheit zu verlaufen. Wir fassen z. B. den Entschluß, einen Spaziergang zu machen und bedürfen nicht neuer Willensimpulse bei jedem Schritte; nur an wenigen Wendepunkten des Ganges erfolgt ein leiser Eingriff des Willens; im übrigen vermögen wir den Gang unbewußt zu vollziehen und unterdessen unsere geistige Energie auf andere Zwecke zu verwenden. Ebenso überlassen wir des Morgens unsere Toilette meist dem durch Übung geschulten „Unbewußten“. Da nun diese aus der Wiederholung des Gleichen resultierenden Fähigkeiten sich an Tieren wie an Menschen durch die Vererbung im Laufe unzähliger Generationen vervollkommen, so genügt schließlich ein bloßer Reiz (etwa ein Stich), um ohne Willensakt eine oder mehrere zweckmäßige Bewegungen (etwa zur Abwehr oder Flucht) auszulösen. Das ist, soweit die Tatsachen der inneren oder äußeren Erfahrung uns belehren, die Genesis der sog. Reflexbewegungen aus Übungs-

vorgängen; und welch immense Menge von Willenskraft in der ganzen animalischen Natur durch sie erspart wird, bedarf keines ausführlichen Hinweises. Freilich sind die meisten modernen Psychologen, zumal die Anhänger der Entwicklungstheorie, wie Herbert Spencer, über das Verhältnis von Reflex und Willen der entgegengesetzten Ansicht; von ihnen sagt W. Wundt („Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ 1892<sup>2</sup>, S. 241): „Da wird erzählt, der tierische und menschliche Körper sei ursprünglich, vor dem Erwachen des Willens, der Sitz der mannigfachen Reflexbewegungen, die vermöge der zweckmäßigen Verbindung der sensibeln und motorischen Fasern in den Zentralorganen im allgemeinen zweckmäßig erfolgen. So geschehe z. B. auf einen äußeren schmerzenden Reiz eine reflektorische Abwehrbewegung, welche die Entfernung des Reizes zur Folge habe. Durch Wahrnehmung dieser Reflexreaktionen soll nun in der Seele der Gedanke entstehen, daß sie möglicherweise derartige Bewegungen von sich aus mit ähnlich zweckmäßigem Erfolge vornehmen könne. Komme es nun in einem nächsten Falle etwa nur zur Annäherung des Reizes, so werde die Seele sofort bei der Hand sein, auch jetzt die Abwehrbewegung auszuführen, so daß es ihr gelinge den Reiz zu entfernen, noch ehe er den schmerzenden Eindruck hervorbrachte. Die überraschendsten Erfolge sollen vollends solche Überlegungen bei äußeren Ortsbewegungen erzielen. Da komme es vielleicht vor, daß der Körper infolge eines starken Reflexreizes einen Sprung macht. Heureka! sagt die Seele zu sich selber, warum soll ich nicht ohne diesen unerwünschten Reiz meinen Körper springen lassen? Hat aber der Wille erst einmal entdeckt, daß er mit seinen willkürlichen Muskeln so ziemlich alles anfangen kann

was er will, so ist nun er der Herr und nicht mehr der Reflexer . . .“

Nun läßt sich jedoch, wie Wundt bemerkt, nirgendwo in der Tierwelt die Ursprünglichkeit der Reflexvorgänge nachweisen, noch auch verstehen, wie aus rein intellektuellen Vorgängen ein Willensentschluß entstehen solle.

Etwas ganz Analoges wie dieser Übergang von den mit bewußtem Willen ausgeführten Körperbewegungen zu den mühelos automatisch durch Reflexe ausgelösten findet auf intellektuellem Gebiete statt, indem die zuerst mit bewußtem Willen im Urteil oder in der Anschauung vollzogenen Vorstellungsverbindungen (also die apperzeptiven) zu assoziativen, sich selbst mühelos hervorrufenden Vorstellungsverbindungen werden, und eine der Vorstellungen, sobald sie im Bewußtsein auftaucht, ohne besondere Anstrengung diejenige nachfolgen läßt, mit der sie absichtlich verbunden worden war. Es genügt hierüber W. Wundts Worte (l. c. S. 339) anzuführen: „Der Übergang apperzeptiver Gedankenverbindungen in Assoziationen ist wegen der eminenten Erleichterung der Gedankenarbeit, die er herbeiführt, von der größten Wichtigkeit. Er bildet in diesem Sinne einen der bedeutsamsten Bestandteile jener mannigfachen Übungsvorgänge, durch die Willkürhandlungen, die ursprünglich mit Absicht und Überlegung zustande kamen, allmählich gewohnheitsmäßig und mechanisch auf bestimmte äußere Anlässe ausgeführt werden. Wie bei den äußeren Willenshandlungen hierdurch schließlich in gewissen und entscheidenden Momenten ein Hereingreifen willkürlicher Entscheidung notwendig wird, so zieht sich bei den intellektuellen Prozessen die aktive Gedankenarbeit mehr und mehr auf die wesentlichen Momente des Gedankenverlaufs zurück, während



unser Denken über alle untergeordneten Punkte mit Hilfe logischer Assoziationen hinweggleitet. Je geübter das Denken wird, um so zahlreicher werden diese von selbst sich anbietenden Mittelglieder, und um so energischer kann daher die Kraft des eigentlichen Denkens auf die entscheidenden Punkte sich richten.“

Der eine wie der andere der aufgezeigten Entwicklungsprozesse spricht also dafür, daß überall im Fortschritt der organischen Natur die mit Bewußtsein und Absicht sich vollziehenden Lebensfunktionen den unbewußten, mechanisch verlaufenden vorausgehen. Das ergäbe einen Panpsychismus, der zu den Lehren der Evolutionisten und materialistischen Psychologen im schroffsten Gegensatze steht.

Was schließlich bei den ethischen Lebensprozessen die Willenskraft des einzelnen Menschen in bedeutendem Maße zu sparen gestattet, ist der Umstand, daß eigentlich nicht der einzelne Mensch, sondern erst die menschliche Gesellschaft ein dauerndes Individuum abgibt. Der einzelne vermag sich nicht einmal fortzupflanzen; diesen Zweck erreicht er erst in der Familie. Als einen Teil von ihr sehen wir zum erstenmal den Menschen auftreten, und ohne sie vermöchte weder sein physisches noch sein geistiges Leben sich auch nur eine Spanne Zeit zu erhalten. Allein der Beistand, welchen die Menschen sich gegenseitig in der Familie, dieser Urzelle des sozialen Baues, ferner in Gemeinde, Staat und anderen sozialen Einheiten leisten, besteht, soweit Willenshandlungen in Betracht kommen, gar nicht der Hauptsache nach in der Mitteilung materieller Güter und geistiger Unterweisung, sondern ganz besonders darin, daß nicht jeder alles, was er tut, auch selbständig zu wollen braucht, daß der reichlich vorhandene Wille

eines Menschen einer Menge anderer den größten Teil ihrer Willensarbeit abnimmt. Die anderen brauchen dann statt des Willens zu den Taten selbst nur den einmaligen Entschluß aufzubringen, diesem einen, ihrem Haupte, zu gehorchen. In Hinsicht der Willensanspannung ist aber Gehorchen viel leichter als Befehlen, das Erdulden der Sklaverei leichter als der „Genuß“ der Freiheit. Auch ohne daß wir hier auf den Nachahmungstrieb, Suggestion und was damit zusammenhängt, näher eingehen, zeigt jede Gesellschaft von Menschen und Tieren (Herde, Familie, geschäftliche Verbindung, Heereskörper), wie die meisten sich die Mühe ersparen, das, was sie ausführen, auch mit ganzer Seele zu wollen; das überlassen sie einzelnen und arbeiten (wollen) selber mit fremder Kraft. Und gerade diejenigen, die als einzelne am wenigsten festes Wollen besitzen, stürmen in der Masse am eifrigsten drauf los und halten am treuesten zusammen; denn wie sich das Gefühl der Kraft bei jedem einzelnen in der Masse befindlichen Menschen vermehrt, so vermindert sich das der Verantwortung, weil er es aufgegeben hat, sich selbst zu leiten und seine Willenskraft kaum noch funktioniert. Zum Zuge aus Gallien über den Rubicon haben wohl sämtliche Soldaten der 10. Legion in Summa nicht so viel Willenskraft verwandt, wie der einzige Cäsar, der sie führte. Selbst bei einem weltstürzenden Unternehmen ist die von der Mehrzahl der Teilnehmer darauf verbrauchte Energie verschwindend gering. Die Heldentaten vollbringen Disziplin und Subordination. Wer das ermüdet, wird in staunender Bewunderung stehen bleiben vor dem gigantischen Willensvorrat eines Christian Dewett, Botha und Delarey, die jahrelang Hunderttausenden von Feinden gegenüber Tag für Tag die schwersten sittlich

relevanten Entscheidungen getroffen haben, während mancher Gewohnheitsmensch unter uns zum Entschluß, welche Kleidung er morgen zur Gesellschaft anziehen soll, des Rates anderer oder der Mode als Gängelband bedarf.

Aber war es überhaupt noch erlaubt, in unserer rasch lebenden und rasch vergessenden Zeit hier an Helden zu erinnern, die vor einem Jahrzehnt gewirkt haben!

Es liegt nahe, dieser ganzen Betrachtung den Einwand entgegenzustellen: der Mensch könne doch schwerlich seine Energie wie seine Groschen verwalten und durch Untätigkeit in der Gegenwart für die Zukunft aufsparen; vielmehr ebenso, wie der Muskel nur durch den Gebrauch gestärkt und nur, wenn er ermüdet ist, ernährt werde, entwickle auch der Wille bloß durch Betätigung sich zu immer größerer Macht. — Der Einwand enthält sachlich nur Richtiges, beruht indes auf einem Mißverständnis; denn der Muskel wird zwar als Ding mit der Zeit durch die Anstrengungen gestärkt, aber seine Leistungen müssen, gerade um diesen Zweck zu erreichen, innerhalb gewisser Grenzen den Zeiteinheiten (Minuten, Stunden, Tagen, Monaten), in denen sie erfolgen, einigermaßen proportional gehalten werden. Und daß etwas ganz Analoges für die Willensentscheidungen oder Leistungen der Willenskraft gilt, lehrt die Erfahrung. Mag der sittliche Wille, wenn man ihn — mit einem ziemlich ungeschickten Bilde — sich vorstellt als eine dauernd der Seele inhärierende Eigenschaft oder Kraftquelle, auch beim einzelnen Menschen durch Betätigung stärker werden; dennoch muß dafür gesorgt sein, daß er sich nicht durch zeitweilige Überanstrengung erschöpfe, daß die ihm zugemuteten Leistungen mit seinem

immerhin sehr allmählichen Wachstum gleichen Schritt halten. — Das Mißverständnis beruhte also auf der Verwechslung der Dingvorstellung mit der Vorstellung des Geschehens, Handelns; auf der Verwechslung des Substantivbegriffes mit dem Begriff des *verbum finitum*.

Dort, wo eine besondere Konstellation der Verhältnisse und eine außerordentliche Charakteranlage einen Menschen in exorbitantem Maße zu einer ununterbrochenen Reihe starker Willensentschlüsse treibt, mag es wohl geschehen, daß er, wachsend mit seinen höheren Zwecken, sich innerlich am eigenen Feuer verzehrt, um, wie der heilige Franz von Assisi, die heilige Theresese von Avyala und Catharina von Siena, nach einem kurzen, aber unendlich schönen Lebenslauf zu verlöschen. Von Mirabeau läßt sich Ähnliches sagen. Uralt ist auch schon die Weisheit, die den Menschen mahnt, mit seinen Seelenkräften ökonomisch zu sein, um nicht durch das Übermaß der Anspannung — vielleicht noch vom Erfolge hingerrissen — die Vernunft einzubüßen und elend unterzugehen. Das ist nicht erst eine Entdeckung der heutigen Nervenhygiene. Es ist uns z. B. aus den Schriften des alten Philosophen Demokritos von Abdera folgender Satz erhalten: „Wer wohlgemut leben will, soll, was er immer treibt, nicht über seine Kraft und Natur treiben, sondern sich selbst dabei so sehr bewachen, daß, selbst wenn das Glück einschlägt und dem Scheine nach ihn in die Höhe führen will, er dessen nicht achtet und nicht über die Kraft ansaßt. Denn mäßige Fülle ist besser als Überfülle“ (s. Diels: „Fragmente der Vorsokratiker“ Bd. I, S. 386, 2. Aufl. 1906). „... ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακὴν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ εἰς τὸ πλεόν ὑψηγεομένης τῶι δοκεῖν, κατατίθεσθαι, καὶ μὴ

*πλέω προσάπτεισθαι τῶν δυνατῶν . ἢ γὰρ εὐογκή ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλοκλήης.*“ Klingen diese Worte nicht so, als ob sie auf die nervöse Hast unseres Zeitalters gemünzt wären und auf die Fälle: Nießsche, Boulanger, Cecil Rhodes, Bettendorfer, Guy de Maupassant, Henrik Ibsen usw.

### III.

Nachdem wir hier einen Überblick über die elementarsten Vorgänge des Seelenlebens und über die daraus sich ergebenden ökonomischen Veranstaltungen, die die Natur oder die Vorsehung — jeder wähle, welcher Ausdruck ihm gefällt! — zu haushälterischer Verwendung der so knapp bemessenen Willenskraft getroffen hat, mit der Kürze zu geben versuchten, die Pflicht wird, wo man sich eine Abschweifung erlaubt, entsteht jetzt die Frage, ob wir uns dabei nicht von unserem Thema, dem Nutzen des Aberglaubens, gar zu weit entfernt haben?

Mir scheint — im Gegenteil — wir sind bereits wieder zu ihm zurückgekehrt.

Denn bringt der Gebrauch desjenigen Aberglaubens, den wir den eigentlichen und gesunden nannten und an den Lacedämoniern, Römern und manchen anderen kennen lernten, nicht ebenfalls nach dem ganz modernen Prinzip der Arbeitsteilung eine bedeutende Ersparnis der so kostbaren, weil unersehblichen Kraft zu Willensentscheidungen mit sich? Derjenige handelt klug, der mit Überlegung alle Macht seines Willens möglichst auf die von ihm gewählten wahren Endzwecke seines Lebens konzentriert; und wie Schiller sagt:

Wer etwas Treffliches leisten will,  
Hätt' gern was Großes geboren,

Der sammle still und unerschlaft  
Im kleinsten Punkt die höchste Kraft.

Die Fälle, in denen der Mensch bei der Befolgung von Wahrsagerei, Auswahl von Glückstagen usw. zum Aberglauben seine Zuflucht nimmt, sind ja nachweisbar fast nur solche, wo eine Entscheidung zwar fallen muß, wo sie aber von der Vernunft, auch bei gründlichster Erwägung, nicht mit viel mehr Aussicht auf guten Erfolg, indessen mit viel mehr Willensverbrauch getroffen wird. Da läßt sich der Mensch die Hälfte seiner Geschäfte vom Schicksal besorgen, er schiebt die Verantwortung von sich auf den Aberglauben zurück — wie in anderen Fällen auf einen anderen Menschen, dem er gehorcht — und verspart sein Quantum moralischer Kraft für die Fälle, wo die eigene Überlegung unerläßlich ist und es offenebare Tollheit wäre, sich dem Zufall zu überlassen. Es sind die mit Risiko verbundenen Angelegenheiten, wo der Verstand oft nur unsicher tastet, wo die Wahl zur Qual wird, — da wird der Aberglaube angerufen, Fälle, wie sie das spanische Sprichwort aufzählt: „Caza guerra y amores — por un placer mil dolores!“ — Daher so viel Aberglauben in Sachen der Jagd, des Krieges und der Liebe, in den Berufskreisen, die besonders auf das gute Glück angewiesen sind, bei den Werkmeistern am Webstuhl der Weltgeschichte, — nicht aber bei Dichtern und Gelehrten. Die Lösung der einen lautet: „von Tatsachen zu Gedanken!“, die der anderen „von Gedanken zu Taten!“

Selbst in den Fällen, wo man erzählt, ein Mensch oder eine ganze Menschengemeinschaft habe durch einen verhängnisvollen Aberglauben ihren Untergang gefunden, zeigt sich dem

Psychologen, bei Lichte besehen, meist ein ganz anderes Bild. So berichten z. B. die Historiker Arrian, Plutarch u. a.: Als Alexander von Mazedonien Tyrus belagerte, sei die Stadt nach tapferer Gegenwehr dadurch in seine Hände gefallen, daß die Belagerten durch abergläubische Deutung gewisser Träume veranlaßt worden seien, die Verteidigung aufzugeben. Alexander dagegen habe von einem Satyrn geträumt, und da hätten die Wahrsager, das Wort in „Sa“ und „Tyrus“ teilend, gemeint, der Traum bedeute: „Tyrus wird dein sein.“ Daraufhin habe der König die Stadt sofort stürmen lassen. — Nun versetze man sich in die Gemüthsverfassung der von dem größten Kriegshelden der Welt sieben Monate lang zu Lande und zu Wasser bedrängten Bewohner von Tyrus. Sie waren offenbar ohnedies schon jeden Tag im Begriff gewesen, sich zu ergeben, und es bedurfte nur noch eines Tropfens, um das Faß zum Überlaufen zu bringen. Da griffen sie nach dem Aberglauben, nicht weil er ihnen den Mut benommen hatte, sondern weil er einen schicklichen Vorwand abgab, um die längst schon eingetretene Mutlosigkeit zu bemänteln. Wenn nicht an diesem, so hätten sie am nächsten Tage die Verteidigung eingestellt, während Alexander auch ohne die Deutung der Wahrsager zum weiteren Kampfe Mut genug besaß.

Der Aberglaube findet leicht Vorwände; auch „Buridans Esel“ käme nicht zwischen den beiden gleich anziehenden Heubündeln in die Gefahr des Verhungerns, wenn ihm dieser Ausweg übrig bliebe. Das Heil des Menschen liegt in dem, was er vor den Eseln voraus hat: im Aberglauben. Er würde sich in diesem Falle ohne Zögern nach rechts wenden und dieser Seite den Vorzug geben, da sie — wie schon das

Wort „rechts“ in den meisten Sprachen verrät — die bessere Vorbedeutung hat. Haben doch sogar Heilige, wie z. B. der Kappadocier *Kanides* (10. Juni) das Beispiel gegeben, indem sie schon als Säuglinge so fromm waren, die linke Mutterbrust zu verschmähen (*Menol. Basil.* 3, 129); und *Askulapius* verwandte das aus der linken Blutader der *Gorgo* geflossene Blut zum Verderben, das aus der rechten zum Heile der Menschen (*Apollodoros*, Buch III, Kap. 10, 3 der „Mythologischen Bibliothek“).

Daher sagt mit Recht ein älterer Philosoph über das dem *Buridan* zugeschriebene, eigentlich aber schon von *Dante* in seinem „Paradiese“ vorgebrachte Problem: „*Sed homo in tali positione non pro re cogitante sed pro stultissimo asino erit habendus, si fame aut siti perierit.*“ Man setzt eben nur vom Esel voraus, daß er sich von der Vernunft allein werde leiten lassen.

Eine Geschichte des Aberglaubens zu schreiben wird hier nicht beabsichtigt. Es mögen daher wenige — der jetzt beliebten Anschauung freilich entgegengesetzte — Worte genügen, über den Weg, den der meiste Aberglaube zurückgelegt zu haben scheint, um endlich zu der hier geschilderten brauchbaren Funktion im Getriebe des sozialen Lebens heranzureifen.

Indem die Religion als Seelenregung in den Menschen erwachte und in einem Streben, d. h. in einem tatsächlichen Verhalten (nicht in bloßen Gefühlen) sich zu manifestieren trachtete, gewann sie Gestalt in irgendwelchen Formen. Das waren, soweit sie in Worten ausgesprochen irgendwelche Gedanken oder Anschauungen enthielten: Glaubensformen; soweit sie sich in einem Tun verwirklichten: Kultusformen. Erklärlich



als Element der Religion wurde jede Kultusform nur durch entsprechende Glaubensformen. Verirrte sich jetzt irgendein kultischer Brauch, so daß sein Nexus mit den wesentlichen Bestandteilen der Religion abriß, der Sinn seines Zusammenhanges mit ihnen verloren ging, indem vielleicht neue Glaubenslehren an Stelle der alten traten, so ging deshalb der Kultus selbst nicht verloren, sondern nur seine religiöse Deutung, die man vergaß. Der Brauch wurde in einem anderen, entstellten Sinne weiter gepflegt und wurde so zu etwas sekundärem im Volksleben: zum törichtem Aberglauben.\*) Vermöge der vis inertiae, des dem Volke eigenen Hangs, am Althergebrachten festzuhalten, überlebte oft ein solches Kultusfragment die ganze frühere Religion und sogar noch eine zweite darauf folgende, wie wir es an der etruskischen Haruspizin gesehen; es gestaltete sich jedoch nicht zu einem müßigen Ornament des Daseins, sondern übte fort und fort eine Wirkung aus; es wurde umgedeutet und zu neuen Zwecken benützt. So mochte denn der Aberglaube vielfach dem Gang mancher Leute, sich und andere mit allerhand Humbug und religionsfremden Zauberkünsten zu täuschen, eine Weile gebient haben. Aber die Zeit dazu verging allmählich; die Mehrzahl des Volkes entwuchs diesem Treiben und der altgewohnte Brauch stand noch immer da, als ein in das Volksleben hineinragendes müßiges Stück alten Hausrats, das neuer Verwendung durch

---

\*) Man erinnere sich der bis ins Unkenntliche gehenden Verkümmern großer religiöser Gedanken und auf sie bezüglichen Riten im abessinischen oder Thomas-Christentum, im mongolischen Buddhismus und sudanesischen Islam. Es haben sich von der noch lebenden Religion Teile gelöst und sind zum Aberglauben entartet. (Vgl. Fr. Kappel, „Völkerkunde“, Bd. I<sup>2</sup> S. 37.)

andere Mächte harrete. Und die Mächte fanden sich: der gute Genius der Menschheit oder die Weltvernunft — um mich bildlich auszudrücken — benutzte die abergläubische Meinung nebst ihrem Ritus, da beides nun einmal zur Hand war und nicht erst erfunden zu werden brauchte (was immer schwierig ist), um bei vielen im Leben sich darbietenden, ohnedies vom Zufall abhängigen Entscheidungen, menschliche Willenskraft in der Weise zu sparen, die in dieser Abhandlung erörtert worden ist. Damit trat der Aberglaube in das dritte Stadium; aber seine verschiedenen, in dieser flüchtigen Skizze als sukzessiv dargestellten Erscheinungen können natürlich auch oft in demselben Volke simultan, nur auf verschiedene Individuen oder Klassen verteilt, vorkommen oder sich in den verschiedenen Stufen der sittlich-religiösen Entwicklung ein und desselben Menschen zeigen.

Daß also wirklich der Aberglaube den Satedämoniern, Römern und anderen den hier aufgezeigten Nutzen der Kraftökonomie gebracht hat, daß sie ohne ihn ein gut Teil ihrer Energie auf Zufallsjachen verzettelt und weniger frische Initiative zu dem Teil der kühnen Entschlüsse übrig behalten hätten, wo die Vernunft am sichersten den Willen führt, — das wird dem geschichtskundigen Leser um so weniger entgehen, je eingehender er die psychische Beschaffenheit dieser Nationen und Individuen studiert. — Hier soll jedoch zu demselben Zweck noch auf ein Volk hingewiesen werden, dem man gemeiniglich die historische Entwicklung abzusprechen pflegt, das indessen nicht nur diese besitzt, sondern auch die am längsten erhaltene soziale Gesundheit und praktisch nüchterne Besonnenheit. Wir meinen die Chinesen. Bei ihnen hat bekanntlich Konfuzius zwar keine Religion, aber eine bis heute geltende politisch-

moralische Lebensordnung begründet, die Weisheit uralter Traditionen gesammelt und in den sog. kanonischen Büchern niedergeschrieben. Da ist das ganze dritte Buch, Si-King, der Mantik und Wahrsagekunst gewidmet. Es steht in hohem Ansehen; nichts wird im privaten und öffentlichen Leben unternommen ohne vorausgegangene Wahrsagung; denn Konfuzius lehrt: „Der Himmel gibt Zeichen, Glück und Unglück anzuzeigen; weise Männer nehmen sich ein Beispiel daran.“ Die zur Deutung der Zeichen entworfenen Regeln sind nun aber ebensowenig fest, wie die der römischen Auguren und etruskischen Haruspizes, sondern lassen nach Konvenienz und Ermessen einen weiten Spielraum der Anwendung zu, weil eben das Volk einen blinden, verderblichen Aberglauben längst nicht mehr duldet. Es hängt größtenteils der Religion des Buddha oder des Lao-tse an (Konfuzianismus ersetzt nicht die Religion), besitzt jedoch aus den längst untergegangenen Religionen, die vom Buddhismus und Lao-tseismus verdrängt wurden, losgelöste Zeremonien und Riten, die — heimatlos, wie sie geworden, — jetzt diesen Aberglauben darstellen, den das Volk nicht entbehren mag. Denn wie sollte man ohne ihn die betreffenden Entscheidungen herbeiführen? Etwa durch Losen, also durch blinden Zufall? Dieses geschmacklose Verfahren hätte nie die Anziehungskraft der Jahrtausende alten, ehrwürdigen Bräuche; es vermöchte nicht dasselbe Gefühl der Zuversicht einzusößen, wie die gutgläubig angewandte Wahrsagekunst; und es wäre schließlich nicht elastisch genug, auch, wo es not tut, in der Stille die regulierende Einmischung der Vernunft zu gestatten. Das alles zeigt sich z. B. bei der chinesischen Methode, eine Ehe zu schließen. Die Gründung der Ehe geht dort fast nie von der Initiative der Eheschließenden,

sondern von deren Eltern und dem Familienrate aus. \*) „Aus den sehr umständlichen Präliminarverhandlungen und Konsultationen von Wahrsagern, wie sie einer Verlobung oder Festsetzung des Hochzeitstages vorangehen, ergibt es sich ganz besonders deutlich, warum die Chinesen aus ihrer prähistorischen, religiösen Zeit Gebräuche und schamanenhafte Handlungen herübergenommen und daran noch festhalten, nachdem sie den eigentlichen Glauben an die betreffende Religion längst aufgegeben haben. Alle die Wahrsagereien und Tagwählereien sind nichts anderes als Selbstnötigung, Selbstzwang zur Besonnenheit, Selbstschutz vor Überstürzung.“ Bemerkt man während der langwierigen Verhandlungen, daß man sich geirrt hat, so nimmt man seine Zuflucht zu irgendeinem Volksaberglauben: ein gewisser Vogel sei einem über den Weg geflogen, oder dergleichen, und ohne Verletzung der Höflichkeit werden die Verhandlungen abgebrochen. Die Wahrsager, die „Deuter von Wind und Wasser“, sind Leute, die mit sich reden lassen. — Man sieht, beim Heiraten, einem so gewagten, fast wie das Börsenspiel von Zufälligkeiten abhängigen Geschäft, ist es kein einfältiger Aberglaube, sondern in so manchen Fällen ein Humbug, den man ganz ernsthaft betreibt, weil er seine sehr praktische Seite hat. — Alles dies erinnert auffallend an die Art der Sakedämonier und Römer. Livius erzählt z. B., wie im Samitenkriege einmal die Bullarii dem Konsul Papius Cursor gemeldet hatten, die Auspizien seien günstig für den Beginn einer Schlacht, obgleich die

---

\*) Nach G. v. Samson-Himmelfjerna, „Die gelbe Gefahr“, Berlin 1902, S. 88. — W. v. Brandt, „Aus dem Lande des Japfes“, Leipzig 1894. — Eugène Simon, „La cité chinoise“, Paris 1891. — F. Heinrich Plath, „Die häuslichen Verhältnisse der Chinesen“, 1862.

Hühner nicht hatten picken wollen; denn in Anbetracht der vorteilhaften Stellung und Kampfeslust des römischen Heeres wollten sie die Gelegenheit nicht versäumen. Als dann unmittelbar vor dem Kampfe sich die Nachricht vom wirklichen Sachverhalt verbreitete, entschied der Consul, der auch zu kämpfen Lust hatte, folgendermaßen: für ihn und das Heer seien die Auspizien jedenfalls günstig; denn wenn die pullarii gelogen hätten, so könne für diese Lüge nur sie und nicht unschuldige Leute ein Unheil treffen. So wurde denn auch die Schlacht gewonnen. Dieser selbe Aberglaube kehrt noch bei Ovidius Naso in einer Warnung am Ende seines Festkalenders wieder (Fasti, Buch VI, Vers 763):

Treibt es dich gleich, zu erstürmen den Sieg, laß, rat' ich,  
die Fahnen  
Ruh'n, o Cäsar, sofern feindlich die Zeichen dem  
Kampf.

Im Original lautet das Distichon:

Non ego te, quamvis properabis vincere, Cäsar,  
Si vetet auspicium, signa movere velim.

Hiermit kommen wir nun freilich schon zu den Fällen, wo der Aberglaube anfängt überflüssig zu werden. Wann diese Fälle eintreten, das hängt jedoch gemäß den hier angestellten Erörterungen nicht sowohl von dem Grade der Aufklärung und Bildung des betreffenden Menschen ab, sondern davon, wie vieles er unternimmt, wie viel selbständige Initiative er seinem Willen zutraut. Wer in der Routine beharrt oder sich auf eine im engeren Sinne intellektuelle Tätigkeit beschränkt, hat wenig den Zufall in Rechnung zu bringen und kaum Veranlassung zu irgendwelchem Aberglauben. Kein Wunder, wenn er — wie alle Bildungsphilister — frei da-


von ist. Allein auch der braucht den Aberglauben nicht, der sich bewußt ist, für alle Entscheidungen, vor die das Leben ihn stellt oder die er selbst hervorruft, eine genügende Fülle eigener sittlicher Willenskraft zu besitzen. Sonach ist das, was den Aberglauben zuverlässig überwindet, niemals die Erleuchtung des Intellekts, sondern die Macht des Willens. Der Intellekt bezieht schließlich all seine Nahrung von außen, aus fremder Quelle; als Willender dagegen ist der Mensch an sich selbst schon eine Kraft; er braucht bloß den eigenen Geist zu rufen, um die fremden Gespenster zu verschrecken. Daher haben zur Zeit der Hexenprozesse nachweislich die kenntnisreichsten und gelehrtesten Leute, soweit sie sich mit der Frage befaßten, ausnahmslos am Hexenglauben festgehalten. Zur Bekämpfung des Irrglaubens wirkt die Aufklärung, oder — richtiger gesagt — wirken die Bedingungen des Kulturlebens nur insofern mit, als sie die Macht des Zufalls im Ganzen des Lebens und Treibens vermindern.

Es hat daher unter den größten Männern der Lat auch nie an solchen Genies des Willens gefehlt, die an keine Schicksalstage glaubten und nur gelegentlich mit dem Aberglauben anderer nicht ohne Anmut ihr fröhliches Spiel trieben. — Um von manchen anderen solcher Genies zu schweigen, sei bloß an Friedrich d. Gr., Konfuzius und Julius Cäsar erinnert. Von Konfuzius wird berichtet (Plath, „Die Religion und Kultur der alten Chinesen“, München 1862), daß er, als er krank war, seinen Schüler am Loswerfen hinderte und öfters die Wahrsagerei verspottet habe. Also hat er wohl sein ganzes Buch der Mantik für andere, die dessen bedurften und nicht für sich zusammengestellt. — Seinem Zeitalter und Wolke zum Troß setzte Cäsar sich vollends über allen Aberg-

glauben hinweg; wenn er mit seinen Truppen aufbrechen wollte und man ihm meldete, daß die Auspizien für diesen Tag ungünstig ausgefallen seien, so befahl er einfach, die Auspizien so lange zu wiederholen, bis sie günstig ausfielen. Ja, als einmal der Haruspex bei Gelegenheit des Opfers ihm wahr sagend berichtete, „die Eingeweide seien unglückverheißend, es fehle dem Opfertiere das Herz“, antwortete Cäsar, „sie würden schon glücklicher werden, sobald er es nur wollte, und man dürfe überhaupt keine göttliche Vorbedeutung daraus machen, wenn ein Vieh kein Herz habe.“ („Futura laetiora, sc. exta, cum vellet; nec pro ostento ducendum, si pecudicor defuisset!“ Suetonius, „Cäsar“, Kap. 77.) Das Wortspiel bestand darin, daß „cor“ im Lateinischen zwar „Herz“, aber zugleich „Verstand“ bedeutet.

Für diesen Übermut und Frevel, fährt der Biograph Suetonius fort, wurde nun bald Cäsars bevorstehende Ermordung durch die offenbarsten Vorzeichen verkündet. Und so kann es auch heutzutage noch manchem ergehen, der, ohne ein Cäsar zu sein, den Aberglauben seines Volkes verhöhnt.

## Die Rhythmik der modernen Poesie und ihre psychophysische Grundlage.


 ine Gesellschaft von Damen und Herren besucht die Ateliers der Meister in der bildenden Kunst. Was während dieses Ganges ihre Aufmerksamkeit fesselt und sie entzückt, sind zunächst die in der Arbeit befindlichen oder schon vollendet dastehenden Werke der Kunst: Gemälde, Büsten und Statuen. Doch wendet sich mitunter ihre Teilnahme wohl noch anderen Objekten zu: den in der Werkstatt aufgereihten oder malerisch zerstreut liegenden Werkzeugen: Pinsel und Farben, Meißel und Grabstichel, die in der Hand des kundigen Meisters so Anmutiges zustande gebracht haben. Diese Sachen kann man wohl nacheinander in die Hand nehmen und ansehen; sie bleiben aber leblos und sagen wenig aus. Erst wenn dann die wißbegierigen Besucher auch noch darauf kommen, die Spuren des Werkzeugs am Werk zu verfolgen, die Kunstprodukte nach ihrer „technischen Seite“ in Betracht zu ziehen, ergibt sich ihnen eine Fülle interessanter Beobachtungen über die Verschiedenheit in Methode und Geschick



bei der Handhabung; und man erkennt: das Instrument muß einerseits handgerecht, andererseits sachgerecht sein.

Ein solcher Gang zur Besichtigung des Handwerkszeuges und zu seiner Prüfung an dem Betriebe der Kunst selbst ist es, wozu hier jeder Leser eingeladen wird, der die artistische Teilnahme und Forschungslust jener Gesellschaft nachzufühlen vermag; nur daß es sich für uns um die höchste, die vergeistigtste aller Künste, die Poesie handeln soll, deren Handwerkzeug oder — wie man auch sagt — technische Mittel dementersprechend ungleich subtiler und in ihren Wirkungen mannigfaltiger sind, als die der bildenden Künste. Und zwar soll hier für dieses Mal von allem abgesehen werden, was nur gelegentlich der poetischen Rede eigentümlich ist, — wie Reim, Assonanz, Alliteration, und lediglich die Besonderheit in Betracht gezogen werden, die sie immer und überall vor der pedestrifchen Rede (Prosa) auszeichnet: der Rhythmus.

Es gibt ja Menschen, die in ihrem Verhältnis zur Rhythmik dem Herr Jourdain in Molière's „Bourgeois Gentilhomme“ ähneln. Wie dieser eines Tages zu seiner höchsten Verwunderung erfuhr, er habe 40 Jahre lang, ohne es im geringsten zu ahnen, Prosa gesprochen, und auch wenn er seinem Diener sagte: „Jean, bring mir meine Pantoffel“, sei auch das Prosa gewesen, so haben sie vielleicht 40 Jahre mit Vergnügen Verse gelesen, wohl gar selbst geschrieben, ohne sich im geringsten um den Rhythmus zu kümmern. Und zu solchen Menschen mögen auch die ersten Erfinder der Rhythmen gehören.

Allein, wie steht es heute damit? Man lebt doch allgemach bewußter. Sollte nicht derjenige, dem Gedichte gefallen und der Dramen anhört, auch gern mit dem Wesen dessen

sich vertraut machen, was beständig in ihnen gehandhabt wird? Sollte nicht jeder, den die Gabe des vollendeten schönen Werkes entzückt, auch mit Eifer fragen, wie und dank welchen Hilfsmitteln es so geworden ist? Erst aus dem Werden läßt sich das Sein begreifen.

I.

Das, was die gebundene Rede von der prosaischen unterscheidet, war bei den Alten ihr metrisches Gefüge, bei den modernen Völkern ist es der Rhythmus. Das bedeutet, daß von den Griechen und Römern hauptsächlich in der Poesie die Wiederkehr des Wechsels von langen und kurzen Silben beachtet und durch Gesetze geregelt wurde und so die Versfüße: Trochäus, Jambus, Daktylus usw. entstanden, während an der Poesie der jetzt in Europa lebenden Völker die Quantität — Länge oder Kürze der Silben — nicht die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die einzelnen Arten des Versbaues unterscheiden läßt; dagegen ob eine Silbe betont oder unbetont ist — der rhythmische Wert —, ist ausschlaggebend für die Kunstformen der modernen Poesie. Jeder Rhythmus, ob fürs Auge oder fürs Gefühl, bleibt also Wiederkehr des Wechsels in der Bewegung, und, psychologisch betrachtet, beruht seine Annehmlichkeit auf Spannung und Entspannung, deutlicher gesagt: auf der ziemlich raschen Folge von Erwartungen und Erfüllungen. Wenn somit an unseren jetzigen Dichtungen Versfüße mit den Namen des antiken Trochäus, Jambus, Anapäst usw. unterschieden werden, so muß man ein für allemal daran festhalten, daß derselbe Name jetzt einen anderen Begriff deckt, nämlich den Begriff des Wechsels von akzentuierten und nichtakzentuierten Silben. Mit diesem Vorbehalt können

die alten Bezeichnungen auch noch fernerhin gebraucht werden; und dann wird man darüber einig sein, daß die Verse in den Dichtungen des deutschen, russischen, polnischen, englischen und noch einiger anderer Völker aus solchen trochäischen, jambischen usw. Versfüßen bestehen, und zwar so, daß bei Versen von gleichviel Silben die Zahl der Versfüße, also auch die der Hebungen, in jedem Verse entweder die gleiche ist, oder, falls sie ungleich ist, dieser Wechsel doch seinerseits regelmäßig wiederkehrt, wodurch sich gleichmäßig gebaute Strophen ergeben. Die Abweichung vom festen rhythmischen Takte wird stets als mehr oder weniger regelwidrig, obwohl häufig als eine zulässige, gern gestattete poetische Lizenz empfunden.

Wie steht es jedoch in dieser Beziehung mit den Versen der romanischen Völker? mit den spanischen, französischen und italienischen.

Sicher ist nur, daß in diesen Sprachen die Silben der Verse gezählt werden und daß man daher 12 silbige, 11 silbige, 10 silbige usw. Verse unterscheidet, wobei im Falle des Zusammenstoßens von Vokalen am Ende des einen Wortes und am Anfange des nächsten beide Silben wohl meist als zwei gesprochen, rhythmisch jedoch, d. h. beim Silbenzählen, als eine einzige behandelt werden. Ferner sind offenbar gewisse Silben in jedem romanischen Verse immer oder meistens betont: die letzte oder vorletzte (je nach dem männlichen oder weiblichen Versausgang); und etwa noch in der Mitte des Verses die Silbe vor der Cäsur. Welche Gesetze regeln aber sonst noch den Bau des romanischen Verses und die Verteilung der Betonungen in ihm?

Dieses ist die bisher oft behandelte, verschieden beantwortete, noch nie zu allgemeiner Zufriedenheit gelöste, somit

sehr berechtigte Frage, die H. v. Samson-Himmelstjerna sich in seinen „Rhythmik-Studien“ (Higa, 1904) gestellt hat. Wir wollen daher bei der Behandlung unseres Themas zunächst an diese wertvolle Untersuchung anknüpfen, und, erst nachdem wir sie gewürdigt haben, nach der psychophysischen Grundlage der Rhythmik fragen.

Jeder, der öfter und mit hingebendem Verständnis französische und spanische Poesie liest, empfindet mit Entzücken ihre Leichtigkeit und Grazie; er bemerkt auch an ihnen, beim Vergleichen mit deutschen Dichtungen, eine gewisse Beweglichkeit und Schmiegsamkeit, welche sie befähigt, die verschiedensten Gemütsstimmungen, die verschiedensten Intentionen des Dichters ohne Wechsel im Bau der Verse oder Strophen (was die Zahl der Silben betrifft) auszudrücken. Diese Umstände geben der Frage nach den Gesetzen der Rhythmik und den Betonungsregeln in der romanischen Poesie ein besonders weittragendes ästhetisches Interesse. Die Methode, die Samson eingeschlagen hat, um seine Aufgabe zu lösen, ist die der statistischen induktiven Untersuchung. Er hat aus den Dichtungen eines durch seine Formvollendung berühmten modernen spanischen Dichters, José de Espronceda, den zweiten Gesang des „Diablo Mundo“ (à Teresa, descansa en paz) gewählt; er enthält 352 Verse. — In betreff dieser 352 elfsilbigen, auf einen weiblichen (zweifelbigen) Reim ausgehenden Verse galt es nun festzustellen, wie oft jede Silbe, d. h. die erste, zweite, dritte usw. in jedem Verse betont ist; und das ergab, wenn man von einigen wenigen unregelmäßig gebauten Versen abjah, folgendes Resultat:

Wie oft die wie-  
vielte Silbe be-  
tont ist:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.
163 Verse . . .	—	163	—	163	—	163	—	163	—	163	—
83 " . . .	83	—	83	—	—	83	—	83	—	83	—
67 " . . .	67	—	—	67	—	67	—	67	—	67	—
5 " . . .	—	5	—	5	—	5	—	—	—	5	—
12 " . . .	12	—	12	—	—	12	12	—	—	12	—
6 " . . .	6	—	—	6	—	6	6	—	—	6	—
Zusammen:	168	168	95	241	—	336	23	313	—	336	—

Untersucht man, wieviel verschiedengefaltete Strophen von je 8 Zeilen aus den obigen 6 Versgebilden sich herstellen lassen, so ergibt die mathematische Theorie der Kombinationen, daß 1 649 616 verschiedengefaltete Strophen sich daraus bilden lassen.

Es waren also die 6. Silbe, nach der die Cäsur erfolgte, und die 10. Silbe immer betont, die ihnen vorausgehenden niemals; sonst jedoch konnte der Akzent auf jeder Silbe ruhen. Und als unabänderliches Gesetz ergab sich, daß in jedem Falle in der ersten Vershälfte (d. h. vor der Cäsur) drei Hebungen (betonte Silben), in der zweiten Vershälfte zwei Hebungen vorkamen. Es geschah ebenso häufig, daß die erste Silbe wie daß die zweite betont war. Es konnten also in jedem Verse, ganz nach freier Wahl des Dichters, trochäische, jambische und daktylische Füße Verwendung finden, so daß dabei dennoch immer die Zahl der Silben und die Zahl der Hebungen die gleiche blieb. Auf diese Weise entsteht ein sehr reicher Wechsel, sowohl im Bau der einzelnen Verse (deren es, wie wir sahen, 6 verschiedene geben kann), als auch besonders im Bau der Strophen, wie der Leser aus den hier folgenden Anfangstrophen des untersuchten Gesanges ersehen mag. Denn eine Regel, welche die gleich gebauten Verse und

Strophen etwa wiedererkennen läßt, war durchaus nicht zu entdecken.

¿ Por qué volveis á la memoria mia,  
Tristes recuerdos del placer perdido,  
A aumentar la ansiedad y la agonía,  
De este desierto corazon herido?  
¡Ay! que de aquellas horas de alegría,  
Le quedó al corazon sólo un gemido,  
Y el llanto que al dolor los ojos niegan,  
Lágrimas son de hiel que el alma anegan!  
¿ Dónde volaron ¡ay! aquellas horas  
De juventud, de amor y de ventura,  
Regaladas de músicas sonoras,  
Adornadas de luz y de hermosura?  
Imágenes de oro bullidoras,  
Sus alas de carmin y nieve pura,  
Al sol de mi esperanza desplegando,  
Pasaban ¡ay! á mi alrededor cantando.

Diese Strophen lassen sich folgendermaßen verdeutschen:  
Warum schon wieder ins Gedächtnis dringen  
Als wonnig trübes Bild verlorn'ne Stunden,  
Zu mehren Herzensangst und Todesringen,  
Mir aufzureißen, ach! die alten Wunden!  
So freud' wie Glück entflohn auf eil'gen Schwingen,  
Verlassen ächzt das Herz — wird nie gesunden;  
Das Schmerzzeichen wohl! die Augen wehren,  
Jedoch die Seel' ersticken bittre Zähren.  
Wohin entflohen sie, die goldnen Tage,  
Der Jugend Tage, — Zeit beglückter Minne!  
Verblaßt, verflungen, fast wie ferne Sage,  
Ist ihrer Lieder Schall, der Rausch der Sinne,  
Die gold'gen Bilder all' — mit einem Schlage  
Entschwanden sie, daß ich mich kaum entsinne.

Hervorgelockt durch flücht'ger Hoffnung Strahlen, —  
Sie schwanden hin mit ihr und ließen Qualen.

Da nun aber darüber gestritten werden möchte, welche Silben für betont und welche für unbetont zu gelten haben, und speziell die gelehrten Vertreter der romanischen Sprachen, Italiener, Franzosen und Spanier zu behaupten pflegen, in jedem Worte könne nur eine Silbe betont sein, die übrigen seien unbetont, so kam es darauf an, zu prüfen, ob die „nach dem Ohre“ vorgenommene Betonung sich auch rechtfertige. Das Ergebnis dieser sehr gründlich, Silbe für Silbe an dem ganzen Gesange durchgeführten Prüfung besteht der Hauptsache nach in folgendem:

Erstens: gibt es eine Menge unstreitig betonter Silben, der Silben, die in zwei- und mehrsilbigen Wörtern den Ton tragen.

Zweitens kann und muß oft in drei- und mehrsilbigen Wörtern außer dem Hauptton noch auf einer Silbe ein Nebenton oder mehrere Nebentöne hervortreten. Ob das geschieht oder nicht, hängt davon ab, ob die Nachbarsilben, d. h. die anstoßenden Silben der vorausgehenden oder folgenden Wörter unzweifelhaft betont sind.

Drittens können einsilbige Wörter unter denselben Verhältnissen, d. h. je nach Beschaffenheit der anstoßenden Silben, bald betont, bald unbetont sein.

Viertens: eine Ausnahme machen von dieser Regel die einsilbigen Substantiva und Verba, die den Ton tragen, falls es nicht Hilfsverba sind.

Ein Überblick über die Folge von betonten und unbetonten Silben zeigte noch, daß Akzenthäufungen (das Zusammenstoßen von zwei betonten Silben) vom Dichter nur

selten und immer absichtlich, um bestimmte leidenschaftliche Affekte auszudrücken, angewandt worden sind; daß Sentungen nie mehr als zwei aufeinander folgen und im Anfang der Verse auch die zweifache Sentung vermieden worden ist. Als etwas einigermaßen Normales kommt das Zusammentreffen von zwei akzentuierten Silben nur in der Mitte des Verses, in der sog. „Bäsur“ vor.

Denkt man sich, was vielfach vorkommt, die Poesie als Gesang und zur Begleitung des Tanzes bestimmt, — woher auch für gewisse Dichtungen der Name „Ballade“! — so darf man wohl die in rein trochäischem oder jambischem Rhythmus geschriebenen Verse als schreitenden, die daktylischen als tanzenden Rhythmus bezeichnen; denn der trochäische und jambische Rhythmus läßt ein gleichmäßiges Vorwärtsmarschieren zu, der Daktylus verlangt einen „Fußwechsel“, um getanzt zu werden. Dies weist auf den engen Zusammenhang zwischen Rhythmus und Tanz hin, vielleicht auf eine parallel gehende Entwicklung beider, wie sich aus den noch heute kultivierten spanischen Nationaltänzen (Fandango, Bolera, Chaconne, Sarabanda) mit einiger Sicherheit vermuten läßt.

Die hohe Bedeutung der auf diesem Wege für die spanische Poesie und durch ganz ähnliche Untersuchungen — meist mit dem gleichen Resultat — auch für die französische Poesie festgestellten rhythmischen Gesetze und Betonungsregeln, von denen der Genius der Dichter geleitet worden, ja, die er eigentlich selbst erfunden und diktiert hat, ohne sich ihrer im einzelnen bei seinen Schöpfungen bewußt gewesen zu sein, läßt sich ermessen, wenn man mit ihnen vergleicht, welche Regeln hierfür bisher von den „Autoritäten“ aufgestellt wurden und gelten sollten. In jedem Wort sollte nur eine



Silbe betont werden dürfen; zwei betonte Silben sollten nie aufeinander folgen dürfen, und von den Einsilbnern wurde meistens seitens der französischen Gelehrten behauptet, sie seien als unbetont anzusehen. Von anderen Gelehrten wurde, besonders auf germanischem Gebiet, weitläufig nach der grammatischen Kategorie entschieden, welche einsilbigen Worte im Verse betont und welche unbetont sein sollten. (Man vergleiche z. B. Koderich Benedig: „Das Wesen des deutschen Rhythmus“, 1862.) Erst bei Samson wird, was die romanische Poesie betrifft, vom Verfasser darauf hingewiesen, daß das Wort, das einsilbige wie das mehrsilbige, je nach seinem Zusammenhang mit anderen Worten in der lebendigen Rede, nicht als Einzelnes, sondern als Teil des Ganzen, und je nach dem Sinne, den es gerade an dieser Stelle hat, seinen rhythmischen Wert erhält. Je nach der Feierlichkeit, Leidenschaftlichkeit oder Gleichgültigkeit der Rede wechselt die Stärke und Hörbarkeit der Nebentöne und das Gewicht der einsilbigen Worte. Die schönsten Verse der gefeiertsten Dichter widerlegen jede einzelne der früher aufgestellten rhythmischen Regeln tausendfach, falls es sich nämlich der Mühe lohnte, nach so vielfachem Beweise zu suchen.

Zur Prüfung der französischen Rhythmen wurden vom Verfasser Dichtungen von André Chénier und besonders sein „blinder Homer“ „Aveugle“ gewählt; und es ergab sich beim Vergleich mit den spanischen Versen als hauptsächlichster Unterschied ein häufigeres Vorkommen von zwei aufeinander folgenden Senkungen im Französischen. Sogar im Anfang der Verse treten sie auf, so daß also mit Daktylen untermischte „tanzende“ Verse im Französischen nicht so selten sind wie im Spanischen; ebenso sind auch die Akzenthäufungen

im Französischen häufiger als im Spanischen. Diese relative Seltenheit und relative Vereinzelnng der ruhig schreitenden Rhythmen ist gewiß nicht als eine zufällige anzusehen. Sie ist im Gegenteil höchst charakteristisch für das Gesamtwesen der französischen Sprache; verglichen mit der, wenigstens verhältnismäßig, ruhigeren und gemesseneren Kadenz des Spanischen, ist das Französische ungleich bewegter und nervös erregter. Wo der Spanier tanzt, tänzelt der Franzose. Daher nennen auch die französischen Rhythmiker tadelnd den Vers mit gleichmäßig schreitendem Rhythmus „un vers à marche saccadée“.

Was von der spanischen und französischen Poesie nachgewiesen worden ist, gilt auch von der italienischen und portugiesischen. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die hier beschriebene induktiv-statistische Untersuchungsmethode ganz unbefangen auf eine längere Partie anerkannt klassischer italienischer Verse anzuwenden und dann das Resultat in Augenchein zu nehmen. Ich habe dazu einen Gesang aus Dante's „Göttlicher Komödie“, ein Stück aus Tassoni's Epos „La secchia rapita“ und Leopardi's Epistel an Gino Capponi gewählt, damit die drei wichtigsten Literaturepochen Italiens vertreten seien.

Was das Portugiesische betrifft, so begnügte ich mich damit einige Strophen aus den „Lusiaden“ des Camões zu untersuchen. — Nun kommt der Hiatus — das Zusammenreffen von vokalischem Auslaut und Anlaut — im Italienischen viel häufiger vor als im Spanischen und Portugiesischen; ein Umstand, mit dem die Dichter sich natürlich auch in rhythmischer Hinsicht abzufinden hatten. Und da zeigt es sich denn, daß in der ältesten Zeit, bei Dante, die hierbei zu-

sammentreffenden Vokale ziemlich oft nicht als eine Silbe gelten, daß also die rhythmische Silbenzählung nicht ganz selten mit der natürlichen Aussprache zusammentrifft. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte jedoch haben die Dichter gelernt, immer strenger den formalen Grundsatz der Zusammenziehung solcher Silben zu beobachten; was sich in vorzüglicher Weise an Leopardi's Poesien studieren läßt. Abgesehen von diesem Punkte fand ich fast in allen Beziehungen die rhythmischen Akzentuierungsgesetze des Spanischen auch im Italienischen und Portugiesischen wieder.

Es ist freudig anzuerkennen, daß durch diese Studien H. v. Samson's wirklich die einzig richtigen Betonungsregeln der französischen, spanischen und überhaupt der romanischen Poesie festgestellt worden sind. Die gemachte Entdeckung besteht darin, daß bei einer Reihe an Silbenzahl gleichlanger romanischer Verse auf jeden Vers (ebenso, wie bei germanischen Versen) gleichviele Betonungen entfallen, und zwar so viele, daß die Versfüße nur als Trocheen, Jamben und Daktylen gelten dürfen. So ist ein gemeinsames Prinzip für die Rhythmik der gesamten modernen Poesie gefunden worden. Wenn jedoch bisher von romanischen Lehrern der Rhythmik andere Gesetze aufgestellt wurden, wenn es z. B. im Italienischen in betreff des elfsilbigen Verses hieß, es seien in ihm im ganzen 2 Silben — an wechselnden Stellen — oder auch 3 Silben, bisweilen gar 4 Silben zu betonen, so ist diese Unsicherheit nicht ganz unerklärlich: in den romanischen Sprachen, besonders im Italienischen und Spanischen, tritt durch die Modulation der Stimme der Unterschied zwischen dem Hauptakzent und Nebensakzent (Hochton und Tiefton) viel stärker hervor als im Deutschen; es fehlen fast die Übergänge zwischen

beiden; und so ist es nicht zu verwundern, wenn der auf gewissen Silben ruhende schwächere Akzent leicht ganz übersehen und diese Silben als tonlos aufgefaßt wurden. Doch scheint auch hierin in neuerer Zeit ein Wandel zum Bessern eingetreten zu sein: Der Italiener Guarnerio lehrt bereits in seinem „Manuale di versificazione“ (Milano 1893), der 11 silbige Vers habe im ganzen 3 bis 5 Akzenthebungen, und er unterscheidet auch schon Hauptakzente und Nebentakzente: wichtige Konzessionen im Vergleich zu den älteren Theorien. Wir bedürften jetzt noch von seiten der romanischen Gelehrten selbst, die darin doch das feinste Ohr haben müssen, weiterer Untersuchungen über das Verhältnis, in dem innerhalb des romanischen Verses die Hauptakzente zu den Nebentakzenten stehen. Doch auch das bisher von Samson Geleiftete ist mit Dank zu begrüßen; und manchem Leser dieser Zeilen wird — des bin ich überzeugt — nach Aneignung dieser Betonungsregeln für das Lesen der französischen Verse eine ganz neue, genußreichere Ära anbrechen. Ja, man darf annehmen: hätte Friedrich der Große dieses romanische Versbauprinzip gekannt und danach seine Leistungen kontrollieren können, so hätte er bei seinen poetischen Bemühungen die Hilfe des Dichters Voltaire nicht nötig gehabt, „pour laver le linge sale de Sa Majesté“.

Um auch für diese nur beiläufige Bemerkung den Beweis nicht schuldig zu bleiben, wollen wir uns ein französisches Gedicht des großen Königs ansehen. Man höre:

O paix! heureuse paix! répare sur la terre  
Tous les maux que lui fait la destructive guerre,  
Et que ton front, paré de renaissantes fleurs,  
Plus que jamais serein, prodigue tes faveurs!

Mais quel que soit l'espoir sur lequel tu te fonde,  
Pense que tu n'auras rien fait,  
Si tu ne peux bannir deux monstres de ce monde,  
L'ambition et l'intérêt!

Diese Verse, von denen, wie man sieht, die längeren 12 silbig, die kürzeren 8 silbig sind, schrieb Friedrich der Große an Voltaire aus Rüttenberg den 18. Juni; sie sind also nicht die Wäsche passiert; und der bekannte Historiker, Herzog de Broglie; Mitglied der französischen Akademie, nennt sie (in der „Revue des deux Mondes“ vom 15. März 1882, Seite 275): „ampoulés et incorrects“. Was an ihnen jedoch fehlerhaft ist, weiß er nicht zu sagen. Uns zeigt indessen sofort die Prüfung, daß, um von anderem zu schweigen, die zweite Hälfte des 5. und 7. Verses, d. h. die auf die sog. „Zäsur“ folgende Hälfte, statt 3 Betonungen deren nur 2 hat; somit um eine Betonung weniger als die übrigen, ebenso langen Verse. Wollte man nämlich im 5. Verse von den gänzlich tonlosen Worten: „sur“, „tu“, „te“ eines für akzentuiert halten, so wäre das nicht nur häßlich, sondern auch sinnwidrig. Wollte man gar im 7. Verse das Wort „deux“ betonen, so bekäme man die Ungeheuerlichkeit, daß in den Worten: „bannir deux monstres“ 3 Silben nacheinander den Akzent tragen.

An den hier vertretenen Akzentregeln geprüft, ergeben sich mithin diese Verse des Königs von Preußen sofort als inkorrekt. Dem feingebildeten, poesiekundigen Franzosen jedoch, in dem des Verses Gesetz unbewußt lebt, fällt wohl die Inkorrektheit auf, ohne daß er sie indessen auch dem Deutschen ad oculos demonstrieren könnte.

Indes, die Aufgabe der Rhythmiestudien erstreckt sich noch weiter. Um womöglich auch dem Ursprung oder der Entstehung der rhythmischen Gesetze, welche die romanische Poesie beherrschen, näher zu kommen, müssen einerseits neben der Kunstdichtung auch volksmäßige Gesänge, andererseits ältere Dichtungen, die um einige Jahrhunderte zurückliegen, nach derselben induktiv-statistischen Methode untersucht werden. Und hierzu boten sich vor allem die alten spanischen Romanzen, die sehr volkstümlichen Lieder von *Béranger*, Gedichte von *Rabelais* und manches andere dar. Unter den vielen interessanten Resultaten dieser Vergleichung verdient hervorgehoben zu werden, daß in der Volkspoesie die Zahl der Hebungen in den einzelnen Versen nicht die gleiche ist, sondern regellos wechselt und schwankt zwischen 3 und 4. — Wie es nun geschehen ist, daß im Laufe der Entwicklung der romanischen Poesie die dreimal und die viermal gehobenen spanischen Romanzenverse rhythmisch vollkommen gleichwertig geworden sind und als solche beim Lesen und Anhören unmittelbar empfunden werden, darüber lassen sich auf Grund von Untersuchungen der mittelalterlich-lateinischen Hymnenpoesie, wie sie von der Geistlichkeit gepflegt wurde, einige Vermutungen aussprechen. In diesen Hymnen hat sich der gleichmäßig viermal gehobene Vers schon früh eingebürgert, und zwar, wie es scheint, zuerst der Rhythmus mit jambischem Anfang und mit eingestreuten Daktylen. Als Beispiel diene der „Hymnus ad galli cantum“ des Aurelius Prudentius aus dem 4. Jahrhundert:

1. Ales diei nuntius  
 lucem propinquam praecinit,  
 nos excitator mentium  
 jam Christus ad vitam vocat

2. Auferte, clamat, lectulos  
aegros sopore desides,  
castique recti ac sobrii  
vigilate, jam sum proximus etc.

Später trat allmählich der jetzt im Deutschen vorherrschende gleichmäßig entweder trochäische oder jambische Rhythmus auf; er ist z. B. durchgeführt in dem „Planctus beatae Virginis“ von Innocenz III. aus dem 12. Jahrh.:

Stabat mater dolorosa	cujus animum gementum
juxta crucem lacrimosa	contristantem et dolentem
quo pendeat filius,	pertransivit gladius etc.

„Dies irae“ von Thomas von Celano beginnt:

Dies irae, dies illa	Tag der Rache, Tag voll Bangen,
solvet saecula in favilla,	Schauft die Welt in Glut zergangen,
teste David et Sybilla.	Wie Sibyll und David sangen.
Quantus tremor est futurus,	Welch Entsetzen wird da walten,
quando iudex est venturus,	Wann der Richter kommt zu schalten,
cuncta stricte discussurus.	Streng mit uns Gericht zu halten!
Tuba mirum sparget sonum	Die Posaun' im Wundertone
per sepulcra regionum,	Sprengt die Gräber jeder Zone,
coget omnes ante thronum	Fordert alle hin zum Throne
etc.	usw.

Nimmt man nun an, daß der älteste römische Vers der „Saturnier“ mit drei Hebungen in jedem Halbverse sei, der in der römischen Kunstpoesie nur zeitweilig, d. h. für einige Jahrhunderte, von den mit der gesamten griechischen Kultur herübergenommenen künstlichen griechischen Metren verdrängt worden war, in der Volkspoesie jedoch nie gepflegt zu werden aufgehört hatte und mit dem Verschwinden des Griechentums auch wieder mehr und mehr zur Geltung kam,

— und daß dann dieser „Saturnier“ in der Poesie der romanischen Völker mit dem viermal gehobenen Hymnenverse sozusagen interferierte, so läßt sich über die Entstehung des alten, noch jetzt in Spanien gebräuchlichen Romanzenverses mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Annahme aussprechen: Wenn tatsächlich die dreimalgehobene Halbzeile der viermalgehobenen gegenüber als gleichwertig gilt, von ihr nicht prinzipiell unterschieden ist, so scheint diese Tatsache darauf hinzuweisen, daß es in der Vorzeit der spanischen Sprachentwicklung eine Epoche gegeben haben muß, in der eine und dieselbe Halbzeile zugleich als dreimalgehobene und zugleich als viermalgehobene gelten konnte, — eine Epoche, in der einer und derselben Halbzeile, je nach der Auffassung und Diktionsweise des Vortragenden, beliebig drei oder vier Hebungen zugeteilt werden konnten. Das war die Epoche, in der sich ein Widerstreit bemerkbar machte zwischen der Zahl der Hebungen am geistlichen Hymnenverse und der Hebungsanzahl des bisher in gleichem Gebrauche gewesenen Rhythmus, nämlich des im heidnischen Volksliede und Gottesdienste gebräuchlichen „Saturniers“ mit seinen drei Hebungen in jedem Halbverse. Es mußte sich mithin zu jener Zeit das Bestreben geltend machen, den viermalgehobenen Hymnenvers herabzuzerren oder zusammenzutauschen bis auf das gewohnte Maß des angestammten Saturniers. Auch Beispiele für diese Übergangsepoche, für das Schwanken zwischen 3 und 4 Hebungen, lassen sich aus der lateinischen Poesie des Mittelalters anführen:

Aus 4 Hebungen werden drei:	{	o sancta mundi domina — 3	o sancta mundi dom'na
		nitesce jam virguncula — 3	nitesce jam virgunc'la
		florem latura nobilem — 3	florem latura nob'lem, etc.



Hieran knüpft Samson noch eine letzte Frage und Vermutung (S. 65): „Wie sind die Nationaltanzweisen, die doch ursprünglich dem Saturnier mit seinen 2+3 Hebungen angepaßt waren, — wie sind sie auf die viermalgehobene Hymnenhalbzeile bezogen worden? Schon in der Musik, im Gesang ist die Schwierigkeit eine unüberwindliche gewesen: sie hat zu widersinniger gesanglicher Deklamation geführt, die man akzeptieren, an die man sich gewöhnen mußte. Der Tanz muß eine andere Lösung und zwar eine befriedigende gefunden haben. Denn da kommen keine Widersinnigkeiten vor. Der spanische Volkstanz ist durch und durch vollendet und durchgebildet, ein Gegenstand gerechter Bewunderung, wie aus den Zeugnissen gebildeter Reisender hervorgeht, denen ich aus eigener Erfahrung aufs wärmste und lauteste beistimmen muß.

Nur eine Vermutung ist mir dieser schweren Frage gegenüber aufgestiegen, und ich halte sie nicht zurück, weil sie möglicherweise Forschern als Ausgangspunkt dienen könnte. Ich vermute, daß der musikalische Rhythmus des Tanzliedes und der Takt des Tanzes selbst bei der Dreimalgehobenheit des Saturniers stehen geblieben ist, es der viermalgehobenen Hymnenzeile überlassend, sich damit, so gut sie konnte, abzufinden, was denn auch, tant bien que mal, nicht ohne einige Widersinnigkeiten geschehen ist.“

Prüft man nun die deutschen Rhythmen, indem man hierzu Gedichte älterer und neuerer Klassiker der neuhochdeutschen Sprache wählt (Lessing, Goethe, Uhland, Geibel) und ebenfalls „nach dem Ohre“ bestimmt, welche Silben betont sein sollen, so ergibt sich für die eigentlichen Akzentregeln genau dasselbe, wie für das Spanische und Französische: es werden in mehrsilbigen Wörtern auch im Deutschen

bei geeigneter Position die Nebentöne bald hervorzutreten haben, bald wiederum zu unterdrücken sein. Einsilbige Wörter, wie der Artikel, das Pronomen possessivum, relativum, personale, Präpositionen, Konjunktionen und Adverbia werden je nach den anstoßenden Silben und ihrer eigenen poetischen und syntaktischen Bedeutung bald betont, bald unbetont sein müssen; einsilbige Substantiva und Verba jedoch haben den Ton; und als eine Nachlässigkeit des Dichters verdiene es — nach v. Samsons Ansicht — bezeichnet zu werden, wenn bei Lessing und gelegentlich auch bei Goethe und Uhland einsilbige Verbalformen nicht selten unbetont bleiben. Doch erstreckte sich diese Unregelmäßigkeit (bemerkt v. Samson S. 98) „nur auf die Anfänge der Verse, ohne das regelmäßige Gefälle des größeren Theiles derselben zu beeinträchtigen“. — Man sieht aus diesen mannigfachen Klauseln, daß der einsichtsvolle Forscher fast selbst schon an den untersuchten Jamben das Stilgesetz entdeckt hat, das wir ihm, hier seinen Ausführungen opponierend, entgegenhalten wollen. Denn alle vom Verfasser aus Lessing, Goethe und Uhland aufgezählten „Nachlässigkeiten“ dieser Art beziehen sich lediglich auf die erste Silbe jambischer Verse. Wer jedoch unweigerlich an der Forderung einer gleichbleibenden, festen Zahl von Hebungen in jedem Verse einer Kunstdichtung festhält, konnte nicht auf das ästhetische Gesetz verfallen, welches lautet: Deutsche Jamben können gelegentlich, doch nicht zu oft, auch auf der ersten Silbe betont sein; die erste Silbe ist somit „anceps“ (schwankend) und die zweite bleibt auch betont.

Was nun aber dennoch die deutschen Verse von denen der romanischen Sprachen unterscheidet und ihnen mit der englischen, russischen und polnischen Poesie gemeinsam ist,

nämlich der in jedem Verse einer Dichtung wiederkehrende feste jambische, trochäische oder sonstige Tonfall, durch den jede gleichvielste Silbe jedes Verses einer Dichtung die Betonung entweder hat oder nicht hat — ist das nun wirklich, wie der Verfasser meint, eine Verirrung, ein Verfall der deutschen Verskunst, ein Unheil, durch das das deutsche Ohr für Mißlänge stumpf geworden ist?

So lautet die erste Frage, zu der jetzt übergegangen werden muß. Und die zweite, noch kühnere Frage lautet:

Wäre es wirklich ein Glück für die deutsche Poesie, wenn sie sich die romanischen Rhythmen zu eigen machte, oder zu ihnen, wie der Verfasser meint, zurückkehrte? Die Frage ist kühn, denn das hieße, sich eine bisher unbekannte Freiheit erobern und eine Unfreiheit, ein festes Maß in dem Bau der Verse, aufgeben, das die deutsche Poesie bisher garnicht als Unfreiheit empfunden hatte; denn wie hätte sie sonst so überaus herrliches schaffen können? — Heißt es doch in diesen Studien in bezug auf die deutschen Rhythmen (S. 33): „Die Poesie wohl keines Volkes hat, hinsichtlich ihrer äußeren Form, einen so traurigen Entwicklungsgang zu bedauern, wie die des deutschen. Die ältesten poetischen Denkmäler der Deutschen (unter Annahme einer richtigen Ausdeutung) zeigen unverkennbare Anzeichen hochgradiger Barbarei, jedoch nicht ohne gleichzeitige Symptome eigentümlicher Versbildung. Was uns davon überliefert worden, kann, mit wenigen Ausnahmen, wohl schwerlich den Anspruch erheben, für echt volkstümliche Poesie zu gelten; es sind wohl zeitgenössische Kunstdichtungen. Wenn aber die Kunstdichtungen des Althochdeutschen vierfüßige Verse aufweisen können, die gleichzeitig vier Hebungen enthalten sollen, also ihren Typus im „Bau-

wau-wau-wau“ eines Hundegebells wiederfinden, und wenn andererseits die altniederdeutschen Dichtungen durch ihre „Überfüllungen“ charakterisiert sein sollen, d. h. durch ungemessene Zahl von Senkungen, wodurch nicht etwa ein „tanzender“, sondern ein „trippelnder“ Rhythmus bedingt wird, so kann man wohl sagen, daß dem Althochdeutschen der Sinn für rhythmische Schönheit nicht beigezogen habe.

Ohne bemerkbaren Übergang aus dieser barbarischen Urzeit setzen die Minnesänger ein, nicht etwa das Nationale entwickelnd, sondern gänzlich neue (provenzalische und nordfranzösische) Weisen und Rhythmen, so gut es geht, in deutschen Landen reproduzierend. Ihnen folgen die Meisterfänger, die, jeglichen poetischen Schwunzes bar, die überkommenen Strophen-schemata mechanisch weiterentwickeln, bis zu manchen Ungeheuerlichkeiten, von denen ihre gleichzeitigen französischen Buntgenossen, die Rhetoren, sich freizuhalten vermochten. Wiederum ohne Vermittlung, die sinnlos silbenzählende Meisterfängerei unterdrückend, setzt, von der Renaissance eingeführt, die gräzifizierende und latinisierende Poesie ein, wiederum, und mehr noch als zur Zeit der Minnesänger, nicht nur unvermittelt importiertes Fremdländisches, sondern geradezu Nationalwidriges oktroyierend. Hexameter und Pentameter, katalektische und akatalektische Jamben und Trochäen verschiedener Fußzahl usw. werden nun importiert und naturalisiert und erhielten die Geltung germanischer oder deutscher Rhythmen. Noch heute wird die deutsche Versrhythmik auf die Lehre des Aristoxenus zurückgeführt (vgl. Rudolf Westphal, „Allgemeine Theorie der musikalischen Rhythmik seit S. Bach.“ Leipzig 1880, S. VIII—LXXI, 13—30 und 175—176). Die Hexameter usw. führen zu

widerfönniger Betonung, und die Jamben und Trochäen zu unöchöner Einförmigkeit des Tonfalles. Daß im Mittelalter in öchönen, kunstmäöig gefügten und keineswegs einförmigen Rhythmen und ohne Widerfönnigkeit der Betonung in deutscher Sprache gesungen worden, das ist öhier vergessen worden. Heute gilt die Einförmigkeit des Tonfalles für poetisch, ja sie scheint als einziges formelles Requisite für poetische Diktion zu gelten. Nicht einmal feste Zählung der Verse „füöe“, geschweige denn Silbenzählung, wird unbedingt gefordert. Kurze und lange Zeilen können in bunter und wirrer Mengung wechseln, wenn nur das tit-tat-tit-tat oder tit-tat-tit-tat einer schiefhängenden Wanduhr vernehmlich ist.“ Ferner S. 115: „Alle Übersetzer aus dem Romanischen haben sich der Trochäen oder Jamben bedient; dem Deutschen scheint jede Vorstellung davon abhanden gekommen zu sein, daß man in deutscher Sprache auch ungehackte Verse bauen könne, die dennoch, auch ohne Gehacke, deutlich rhythmisches Gepräge besitzen. Poetischer Rhythmus und gehackter Tonfall sind dem modernen Deutschen identische Vorstellungen geworden. Um so wichtiger ist der Nachweis, daß man von jeher ungehackte Verse auch im Deutschen hat schaffen können, selbst bis in die Neuzeit hinein. Vielleicht wird solcher Nachweis mit dazu beitragen können, einer gesegneten Reform der deutschen Poesie die Wege zu bahnen.“ Zum Beweise dieser Sätze führt der Verfasser einige Lieder von Walter von der Vogelweide an, dann auch Stellen aus dem „Faust“ („Habe nun, ach, Philosophie usw.“), wo er jedoch um die gleiche Silbenzahl der Verse herzustellen, einzelne Silben einschalten muß. Er will damit die Verse so gestalten, „wie sie der Dichter gestaltet haben würde, wenn ihm das romanische Versbau-

prinzip vorgeschwebt hätte" (S. 119). Und schließlich gibt der Verfasser, um der Induktion das Experiment folgen zu lassen, einige Proben eigener deutscher Gedichte in romanischen Rhythmen. Das erste dieser Gedichte faßt den Sinn des ganzen Werkes wie folgt zusammen (S. 126):

Wie die Alten so schön haben gesungen,  
Die Minnesänger und die Troubadoure,  
Ungebunden und frei, trotz fester Schranken —,  
In Deutschlands Gauen ist es schier verklungen!  
Nicht mehr wie sonst in Lied und Aventure  
Spriehet in eigner Form jeder Gedanke.  
Knappen Gesetzes Maß vormals genügte:  
Leicht bewegliches fest zusammenfügte.  
Wo sonst in freiem Tanz wogten die Lieder,  
Ist nun an dessen statt zwingend getreten  
Widriger Metren Fall eintönig Schreiten. —  
Arische Sangeskunst, lehre uns wieder!  
Wenn wir vergäßen doch das Jamben-Beten  
Und der Trochäen Reih'n gleichförmig Läuten!  
Möge das deutsche Lied Freiheit erringen,  
So frei, wie einst es war, wieder erklingen!

Die Silbenzahl im Vers nur fest gestalte,  
Auch der Hebungen Zahl. Sodann noch merke:  
Senkungen mehr als zwei lasse nicht folgen.  
Akzent-Zusammenstoß sparsam verwalte,  
Nur wo Wirkungen brauchst von größrer Stärke,  
Oder im Einschnitt, mag der Stoß erfolgen.  
Den Versen dien' als Band das Reimgefüge;  
Bedenk, daß aller Reiz im Wohlklang liege.  
Was sonst an Regeln sich erwähnen ließe,  
Es sind ja Folgen nur der Hauptgesetze:  
Du wirst sie ohne Müh' gar bald ergründen.  
Mögl' jeder prüfen, ob wohl derart fließe

Das Lied, ob willig so Gedankenstücke  
 Sich heben lassen und Gestaltung finden.  
 Gelinget der Versuch, — kann wieder schallen,  
 Wie sonst, Bardengesang in Deutschlands Hallen.

Es ließe sich zunächst ein Einwand erheben, der nur eine Einzelfrage betrifft. — Wenn man lobend hervorhebt, in den romanischen Versen sei sowohl die Zahl der Hebungen als auch die Silbenzahl bestimmt, so ist das eigentlich eine Fiktion, und das Vergnügen, das man an dieser Korrektheit der Ziffern empfindet, doch nur ein arithmetisches. Das Ohr genießt keinen besonderen Wohlklang, denn die beim Zählen als eine Silbe gerechneten vokalischen End- und Anfangsilben zusammenstoßender Worte werden beim Lesen und Deklamieren als zwei gesprochen. Wiederum das beim Zählen mitgerechnete stumme „e“ im Französischen wird meistens beim Lesen nicht gesprochen und kommt nur bei besonders pathetischer Deklamation zur Geltung. So kann also für das Ohr die Zahl der Silben sehr stark in den einzelnen Versen wechseln. Und außerdem sind ja auch die Verse jeder Strophe durchaus nicht in der romanischen Poesie immer gleich; man denke nur an Lafontaine, Leopardi, Bindaemonte, Roberti und andere berühmte Dichter, auch an Espronceda, bei denen oft kurze und lange Verse in buntem Wechsel einander folgen. Dagegen wohnen im einzelnen den romanischen Rhythmen gewiß so manche Vorzüge inne: bei ihrer Beweglichkeit wird man nie in die Verlegenheit kommen, daß sich gewisse, vielleicht unumgänglich nötige Wörter unmöglich in die Jamben und Trochäen ohne Kataphonie hineinbringen lassen (z. B. das Wort „Tannhäuser“ und viele andere); oder daß man gewisse Personen mit keiner poetischen Epistel

beehren darf, weil ihr Name sich dem Versmaß des Gedichts nicht fügen will, wie es dem römischen Dichter Ovid mit seinem Freunde Tuticanus ging, dessen Name in keinem Hexameter und Pentameter unterzubringen ist:

Lex pedis officio fortunaque nominis obstat,  
Quaque meos adeas, est via nulla modos...  
Et pudeat, si te, qua syllaba parte moratur,  
Artius adpellem Tuticanumque vocem:  
Nec potes in versum Tuticani more venire,  
Fiat ut e longa syllaba prima brevis. ...

Siehe, des Fußes Gesetz und Natur des Namens verhindert's,  
Und in mein Versmaß fügt dieser sich nimmer hinein. ...  
Denn nicht ziemt's wohl, wenn da, wo die eine Silbe gedehnt ist,  
Ich sie verkürzte, und dich nennete Tuticanus.  
Als Tuticanus auch kann nicht gut in den Vers ich dich bringen,  
Daß von den Silben verkürzt würde die erste, die lang; ...

## II.

Man darf wohl als historischen Ausgangspunkt aller der Erwägungen, von denen sich der Verfasser beim ferneren Ausbau seiner Theorie leiten läßt, die Behauptung oder Vermutung ansehen: es habe ursprünglich allenthalben als einzig natürliches, volksthümliches und auch ästhetisch allein wertvolles Versbauprinzip die Akzentuierung, die Unterscheidung von betonten und unbetonten Silben, nicht aber die metrische Unterscheidung von langen und kurzen Silben gegolten. Was hierüber von der altdeutschen Langzeile und dem indischen Cloka gesagt wird, kann ich hier nicht prüfen, und erwähne daher nur das eine: Im Verse der alten Indier bedeutete, nach ihrem eigenen Zeugnis, der Akzent weder die Länge noch die Tonstärke, sondern die Tonhöhe, und jede auf die akzen-



tuierte folgende Silbe wurde um so schwächer betont oder tiefer gesprochen, je weiter sie von der betonten entfernt war. Es wurde also gesungen. — Daß jedoch das ganze klassische Altertum, zumal das Griechenvolk, sich in seinem Versbau-Prinzip so sehr sollte geirrt haben und — von wem eigentlich? — sollte verführt worden sein, verkehrterweise auf Längen und Kürzen Gewicht zu legen, während eine uns unbekanntere Vorzeit es richtiger getroffen haben sollte, indem sie die Verse akzentuierte, — das alles scheint uns doch schwer glaublich. Sollte wirklich der moderne akzentuierende Vers bloß die Rückkehr zu einem zeitweilig verlassenen, ursprünglicheren Prinzip bedeuten?

Allein wir müssen weiter gehen; denn nicht dadurch begegnet man den in einem geistreichen Buche ausgesprochenen Vermutungen auf würdige Weise, daß man sie an sich für unglaublich erklärt: man muß ihnen etwas Positives, eine besser fundierte Theorie der zu deutenden Tatsachen entgegenstellen.

Wie begründen wir also den im Mittelalter vollzogenen Übergang der Poesie vom quantitierenden (silben-messenden) zum akzentuierenden Verse? So lautet die zu lösende Frage, deren Wichtigkeit nicht nur dem Philologen und Ästhetiker, sondern jedem Freunde der Poesie einleuchtet. Denn freilich darf die leicht hin gemachte Annahme, daß gerade die Griechen die zeitweiligen Verderber des guten Geschmacks waren, nicht für ein hinreichendes Erklärungsprinzip gelten. Wo ist aber sonst der Grund zu suchen; und von welcher Seite her soll die Erklärung sich des Problems bemächtigen?

Ich versuche hier eine auf sprachgeschichtliche Tatsachen gestützte psychologische Deutung.

In denselben Jahrhunderten, in denen der Übergang der Poesie zu dem erwähnten neuen rhythmischen Prinzip stattfand, haben dieselben in Europa gesprochenen Sprachen noch einen anderen bedeutsamen Wandel erlebt; ich meine den regulären Lautwandel der Konsonanten, insbesondere der sog. Verschlusslaute (b, t, th, g, k, p, ph), aus dessen Gesamtgebiet am besten sprachgeschichtlich bekannt und von Jakob Grimm auf ein Gesetz zurückgeführt ist der zweimalige Lautwandel in den germanischen Sprachen. Zuerst vollzog er sich in einer prähistorischen Epoche an der germanischen Ursprache (was sich aus dem Vergleich mit den klassischen Sprachen, bei denen er nicht Platz griff, nachweisen läßt); und dann zum zweitenmal etwa um die Zeit der Merovingen, und setzte sich noch mehrere Jahrhunderte lang später fort. Hier betraf er hauptsächlich das Hochdeutsche, während das Niederdeutsche, Gotische usw. von ihm unberührt blieb. Worin im einzelnen dieser Lautwandel bestand, wie das Gesetz J. Grimm's: „Die Media gehe über in die Tenuis, die Tenuis in die Aspirata und diese wieder in die Media“, um zu gelten, nicht unwesentlich modifiziert werden muß, — alles das darf hier unerörtert bleiben. Es genügt darauf hinzuweisen, daß lat. „tuli, tolerare“ zu got. „dzulan“, deutsch „dulden“ wird; ferner lat. „duo“, engl. „two“, deutsch „zwei“; lat. „pallidus“, engl. „fallow“, deutsch „fahl“. — Nachdem nun diese Erscheinung weder durch physikalische Einflüsse auf die Sprachorgane, noch als Erfolg der Rassenmischung, noch durch teleologische Annahmen oder die Voraussetzung ästhetischer Neigungen sich in befriedigender Weise hat erklären lassen, ist es, wie mir scheint, dem Philosophen W. Wundt gelungen („Völkerpsychologie“ Bd. I S. 418—424, 1900), sie

auf einen gewissen Einfluß fortschreitender geistiger Kultur zurückzuführen, — nämlich auf die zunehmende Geschwindigkeit der Rede. Denn ohne sonst über den Wert zunehmender sog. Kultur etwas behaupten zu wollen, wird man zugeben, daß mit ihr die Menge, der Reichtum des Menschen an mannigfaltigen Vorstellungen und der Wechsel der physischen Erregungen sich vermehrt. Hierdurch vermehrt sich dann die Leichtigkeit, mit der die gewissermaßen dichter beieinander stehenden, häufiger unter sich ähnlichen und zur Disposition befindlichen Vorstellungen Assoziationen miteinander eingehen. Es vermehrt sich also die Leichtigkeit des Vorstellungsverlaufs, des Flusses der Gedanken und mit ihr naturgemäß auch die Schnelligkeit des Sprechens, des Ausdrucks der Gedanken. Bei probeweisem Hervorbringen der Lautverbindungen und bei variierender Geschwindigkeit der Artikulation findet man nun erstens, daß von den hierdurch unseren Lauten aufgenötigten Änderungen vorzugsweise die Verschlußlaute, die ihrer Beschaffenheit nach am meisten als Hemmungen des Redeflusses sich geltend machen, betroffen werden; und zweitens zeigt eine solche experimentelle Prüfung, daß die Lautveränderungen bei der Beschleunigung wirklich im allgemeinen in den Richtungen erfolgen, die das Gesetz der Lautverschiebungen angibt.

Das äußert sich an den drei Stufen des Lautwandels folgendermaßen: In den Fällen, wo wir die aspirierte Tenuis *ph*, *th*, *kha*, rasch auf eine vorausgehende Sprachbewegung folgen lassen, also nicht durch eine vorausgehende Pause oder die Gemächlichkeit der Rede vorbereitet sind, jeden dieser Laute als einen einzigen zu artikulieren, — lockert sich leicht der Verschluß; und da die Sprachwerkzeuge auf die in diesen

Lauten enthaltene Aspiration eingestellt sind, so wird leicht daraus die Affricata oder Spirans: pfa oder fa, dsa oder sa, cha oder ha. Um wiederum zu verstehen, welcher Wandel der aspirierten Media: dha, bha, gha, bevorsteht, haben wir uns zu vergegenwärtigen, daß die einfache Media selbst: d, b, g, mit etwas engerer Stimmriße und daher mehr tönend gesprochen wird als die Tenuis. Nun ist es bei raschem Sprechen ziemlich unbequem gleichzeitig durch Öffnen des Kehlkopfes auf die Aspiration und durch Verengerung der Stimmriße auf die Media vorbereitet zu sein. Bleibt der Kehlkopf für die Aspiration offen, so wird aus der aspirierten Media die aspirierte Tenuis, die ihrerseits, wie wir eben sahen, in die Spirans übergehen kann. Überwiegt dagegen die Vorbereitung auf das Aussprechen der Media, so geht beim schnellen Sprechen die Aspiration verloren, und die aspirierte Media geht in die einfache Media: d, b, g, über. — Gerät endlich drittens die einfache Media selbst bei raschem Sprechen in eine solche Stellung, daß ihr ein kurzer Vokal vorausgeht und kein Vokal auf sie folgt, wie: äd, äb, äg, oder daß zwar ein Vokal folgt aber ein Konsonant vorausgeht, wie: sda, sba, sga, so sind wir geneigt, ganz besonders im Hochdeutschen, von der Media zur Tenuis überzugehen, weil den Sprachorganen die Zeit zum Artikulieren einer tönenden Media fehlt; wir sprechen also statt der obigen Silben: ät äp äk; sta, spa, ska. Im Englischen, das in dieser Beziehung ja Niederdeutsch ist, tritt dieser Gang weniger hervor. So erklärt sich wie aus \*ghortos das eine Mal chortos, hortus, das andere Mal: garto, garten werden konnte. Ist auf diese Weise die Lautform bei der einfachen Tenuis angelangt, so bleibt sie stehen und kann nicht durch raschere Artikulation in

die Aspirata übergehen. Erst wenn der Bewegungsmechanismus bei der schließenden Tenuis, gewissermaßen atemlos und erschöpft, absetzt und sich dann zu einer vokalisch anlautenden Silbe aufrafft, kann dieser Vokal aspiriert gesprochen klingen, also von neuem eine Aspirata entstehen. Diese physiologische Begründung des Lautwandels ermöglicht es uns bei immer schnellerem Sprechen gewisser Lautzusammensetzungen an uns selbst jederzeit die Übergänge zu erleben, die sich im Völkerleben in Jahrhunderten vollzogen haben, und von denen die auf verschiedenen Stufen stehen gebliebenen Sprachen Zeugnis ablegen.

Sollte nun dieselbe Art der Beeinflussung durch zunehmende geistige Kultur, die in jenen Jahrhunderten des Mittelalters den Wandel der Versschlußlaute zustande brachte, nicht auch den Wechsel des rhythmischen Prinzips beim Sprechen der Verse ganz oder teilweise bewirkt haben? — Wie in alter Zeit gesprochen und betont wurde, ließe sich direkt ja nur nachweisen, wenn es in früheren Jahrhunderten schon Phonographen gegeben hätte; indirekt spricht jedoch vieles dafür, daß man damals langsamer gedacht und gesprochen, und zum Rezitieren wie zum Singen der Verse sich mehr Zeit genommen hat. Schon die vor 100 Jahren komponierte Musik pflegt jetzt in einem schleunigeren Tempo und in höherer Tonlage vorgetragen zu werden, als damals, wo sie entstand; noch mehr gilt das von Sebastian Bach und älteren Meistern. Die größere Klangfülle und die reichen grammatischen Formen der Sprachen, aus denen die unseren entstanden sind (Gotisch, Althochdeutsch), die umständlicheren syntaktischen Konstruktionen der zum Sprechen (nicht bloß zum Lesen) bestimmten Dichterwerke (z. B. Dramen) aus älterer Zeit lassen darauf schließen, daß damals die Rede im Vergleich zu unserer

Zeit verhältnismäßig langsam und majestätisch einhertritt. Diese unter dem Kultureinfluß fortschreitende Beschleunigung der Rede scheint also eine allgemeine, von allen Zeiten geltende Erscheinung zu sein; und es ist leicht möglich, daß Personen, die zwei Sprachen von verschieden hoher kultureller Entwicklung beherrschten (wie Leibniz und Friedrich d. Gr. das Deutsche und Französische), nicht nur die eine Sprache schneller sprachen, sondern auch in ihr schneller dachten, als in der anderen.

Nun mußte jedoch sowohl für die gebundene als für die pedestrische Rede mit der zunehmenden Beschleunigung und Hast im Tempo auch die Bedeutung der drei Elemente wechseln, die an jedem einzelnen gesprochenen Laute zu unterscheiden sind: die Tonhöhe, Zeitdauer (Quantität) und endlich das dynamische Element: die Stärke der Betonung. Denn die Beschleunigung der Rede ist eben unmittelbar identisch mit einer Beschränkung, mit einer Heringschätzung der Dauer. Bei zunehmender Geschwindigkeit kommt ein Grenzpunkt, über den hinaus Unterschiede in der Zeitdauer beim Aussprechen der einzelnen Silben sich überhaupt nicht mehr wahrnehmen und zum Bewußtsein bringen lassen. Als das bedeutendste, ästhetisch wirksamste Element konnte die verschiedene Zeitdauer (Quantität) der Silben nur so lange ins Ohr fallen, als man sich beim Aussprechen viel Zeit nahm. Die Intensität, die Tonstärke vermochte man dagegen ohne Zeitverlust hervortreten zu lassen; und dies zu tun wurde bei der zunehmenden Nervosität der Rede, die Zeitersparnis für absoluten Gewinn hält, allmählich in der Prosa wie beim poetischen Deklamieren zur durchdringenden Gewohnheit; es wurde dann schließlich auch zum technischen Mittel der Vers-

kunst. Die Quantität hat somit an Bedeutung verloren und der Akzent an Bedeutung gewonnen.

Die Richtigkeit dieses letzteren Satzes läßt sich nun auch, abgesehen vom Wechsel des rhythmischen Prinzips, aus anderen Erscheinungen der Sprachgeschichte entnehmen, z. B. daraus, daß in den kulturell am höchsten entwickelten modernen Sprachen (z. B. Deutsch, Französisch, Italienisch) der Akzent jedes einzelnen Nomen (Substantiv oder Adjektiv) auf derselben Silbe bleibt (z. B. Mann, Mannes, Männer usw.); sei es deshalb, weil, wie im Deutschen, die Stammsilbe immer betont bleibt, oder wie in anderen Sprachen, die Silbenzahl bei der Flexion des Nomen nicht wechselt. Der Akzent mit seiner unabänderlichen Stellung auf derselben Silbe gehört also zum „Lautbilde“ des Wortes und dient, logisch, zur Festhaltung seines Begriffswertes. In den alten Sprachen, z. B. im Lateinischen und Griechischen, rückt der Akzent bei der Flexion des Nomens beweglich hin und her (*άνηρ, άνδρος, άνδρες, άνδρων, hómo, hominibus* usw.); und auch im Althochdeutschen war er noch nicht auf die Stammsilbe fixiert. Der Akzent diente somit damals nur dem verhältnismäßig untergeordneten ästhetischen Zwecke der Tonmodulation. (Diese ältere Bedeutung des Akzents gilt mit gewissen Einschränkungen noch jetzt von den slavischen Sprachen.)

Nach vorstehender Erörterung wird man es nicht mehr für vollkommen zutreffend halten, wenn es in dem Werke von H. v. Samson (S. 113) heißt: Quantität und Akzentuierung im Versbau seien inkommesurable Größen, die kein gemeinsames Maß besitzen, so daß es ewig ein fruchtloses Bemühen bleiben müsse, zwischen ihnen einen gesetzlichen Zusammenhang nachzuweisen. — Beides, stärkere Betonung und Dehnung

(Länge) eines Lautes dienen doch dazu, diesen Laut mehr hervorzuheben, ihn stärker fühlen zu lassen, den Hörer mehr auf ihn aufmerksam zu machen. Der Unterschied ist nur, daß die Griechen den Zeitrhythmus hatten, während wir modernen Menschen überall den Affektrhythmus bevorzugen. (Die Perser haben beides zugleich.) Vielleicht darf man behaupten, daß die römische Poesie bereits einen Übergang von dem einen zum anderen bedeutet, weil an ihr das Bestreben, Betonungen und Längen zusammenfallen zu lassen, bemerkt wird. Und das hat dann allerdings die modernen, besonders die deutschen Dichter auf die jetzt hoffentlich für immer aufgegebene unglückliche Idee gebracht, auch im deutschen Versbau Längen und Kürzen zu unterscheiden und antike Metra nachzuahmen. Um solche genießen zu können, müßte zuerst die ungebundene Rede zu einer quantifizierenden umgeschaffen werden; und dazu wiederum müßte man dem ganzen Volke andere Nerven, eine mehr mit sich selbst einige, ruhigere, weniger vorwärts hastende, sich überstürzende Art von geistiger Kultur geben.

In Anbetracht alles dessen werden nur wenige dem Verfasser zustimmen, wenn, wie wir sahen, dem jetzigen deutschen Rhythmus Eintönigkeit und einförmige Marsch-Kadenz vorgeworfen wird, die die freie Bewegung hemme und nicht zulasse, daß, wie im romanischen, in den gleichgebauten Strophen wechselnde Stimmungen zum Ausdruck kommen.

Erstens hält ja auch der deutsche Dichter sich nicht für absolut gebunden an den trochäischen oder jambischen Tonfall; er erlaubt sich hin und wieder gleitende Versfüße, d. h. Daktylen, einfließen zu lassen, ohne vor der dadurch bedingten Vermehrung der Silbenzahl zurückzuschrecken. Das sind mitunter angenehm wirkende poetische Lizenzen. Ferner hat mehrfach



die deutsche Poesie auch kunstgerecht zusammengesetzte Folgen von Trochäen und Daktylen mit Glück angewandt; z. B. Rückerts „An das Feuer“:

Lustig prasselndes Feuer, nimm  
Hin zum Opfer die Lieder!  
Greif mit flammendem Liebesgrimm  
Zu, und brenne sie nieder! usw.

Demselben Zwecke dient der Wechsel von längeren und kürzeren Versen, wie er in Schillers Übersetzungen aus der „Aeneis“ vorkommt; daß auch die romanische Verkunst dieses Mittel zur Belebung der Rhythmen nicht verschmäht, ist bereits erwähnt worden. Wie aber außerdem durch die Unterscheidung von stärkeren und schwächeren Betonungen, längeren und kürzeren Pausen auch in die festen Takte germanischer Rhythmen genügende Beweglichkeit und Abwechslung gebracht werden kann, das soll bald in einem Schlußkapitel dieser Abhandlung systematisch dargestellt werden. — Bevor das geschieht, empfiehlt sich noch in vergleichenden Betracht zu ziehen: in welchen Sprachen die Poesie sich die allerbeweglichsten Rhythmen ausgebildet hat, und in welchen, andererseits, sie am unweigerlichsten an der gleichmäßigen Folge bestimmter Versfüße festhält?

Die romanische Poesie hat, wie wir gesehen haben, einen so beweglichen Rhythmus, daß fast jeder einzeln für sich genommenen Silbe eines Verses gestattet ist, betont oder unbetont zu sein. Und unter den romanischen Sprachen ist das Französische in dieser Hinsicht am allerbeweglichsten. Die deutsche Poesie hat wohl im allgemeinen den festen Takt, der jeder Silbe eines ganzen Gedichts ihren rhythmischen Wert vorausbestimmt, doch kann sie nicht nur durch das Einschieben

gleitender Verse sich Beweglichkeit verschaffen, sondern oft auch ganze Dichtungen aus einem bunten Gemisch von den verschiedensten Versen herstellen, besonders dann, wann der Inhalt der Verse eine solche Ungebundenheit einigermaßen rechtfertigt.

Mit unnachgiebiger Strenge fordert jedoch den ausnahmslos gleichmäßig festen Rhythmus die russische Poesie. Sie hat das auf das deutlichste beim Übersetzen deutscher und französischer Dichtungen gezeigt. Z. B. als der Graf A. Tolstoj das bekannte Gedicht von H. Heine übersetzte: „Nun ist es Zeit, daß ich mit Verstand mich aller Torheit entled'ge“ usw., da hat er die ungebundenen Strophen durch vollkommen regelmäßige Daktylen (mit einem „Auftakt“) ersetzt; er hat sie in dem bei russischen Dichtern beliebten alten persischen Versmaß „Mutakarib“ geschrieben, das von Firdusis „Schahname“ her bekannt ist. Dagegen als der Dichter A. Ascharin Gedichte desselben Grafen A. Tolstoj ins Deutsche übersetzte, hat er nicht immer die festen russischen Rhythmen beibehalten, sondern sich freierer Versmaße bedient, z. B. in dem Liede „Nordische Klänge“:

Mädchen forsche nicht, Mädchen frage nicht,  
Nicht in dunkler Nacht und bei Tage nicht,  
Wie mein Herz dich liebt, warum dich allein,  
Ob es Sonnenglut, ob es Wetterchein! . . .

Jeder der beiden Dichter folgte dabei offenbar dem Genius seiner Sprache; indessen mag zur Erklärung dieser Verschiedenheit folgende Erwägung beitragen.

Von den in Betracht zu ziehenden Sprachen sind die romanischen als Kultursprachen die ältesten und ausgebildetsten, aber an eigentlichen Flexionsformen und grammatischer Aus-

drucksfähigkeit die ärmsten; der sog. „Versetzungsprozeß“ ist bei ihnen am weitesten fortgeschritten. Um daher eindeutige Bestimmtheit der Rede zustande zu bringen, werden Formwörter, z. B. Präpositionen eingeschoben und im übrigen wird durch die Wortfolge die Bedeutung des einzelnen Wortes und Satzes bestimmt. Die deutsche Sprache, die an eigentlichen Flexionsformen schon reicher ist, bedarf dieser Mittel weniger und gestattet deshalb eher eine Umstellung der Worte eines Satzes, ohne daß der Satz deshalb unnatürlich zu erscheinen brauchte. Sagt z. B. der Franzose „le fils aime le père“, so ist alles eindeutig bestimmt, aber nicht durch Flexionsendungen, wie am deutschen Artikel („der Sohn liebt den Vater“), sondern lediglich durch die Wortstellung. Im Spanischen ist eine Umkehrung der Plätze von Subjekt und Objekt wohl noch möglich, und andererseits existiert auch keine Endung mehr für den Akkusativ. Wie hilft sich also der Spanier? Er nimmt seine Zuflucht zu der im Deutschen so verpönten „Liebe im Dativ“, indem er sagt: „el hijo ama al padre“ („der Sohn liebt dem Vater“), denn sonst wäre der Satz doppelsinnig. Im übrigen ist das Spanische immer noch reicher an hörbaren Flexionsformen als das Französische. Im Russischen ist der Reichtum an Flexionsformen, wenigstens in der Deklination, noch weit größer als im Deutschen, und dementsprechend die Stellung der Worte im Satze, im Vergleich zu den germanischen und romanischen Sprachen, ganz außerordentlich frei. — Nun ist es doch ein wichtiges Erfordernis für die gebundene Rede, daß auch in den Versen — sollen sie schön sein — die natürliche, in der Prosa zulässige Wortfolge so weit als möglich beibehalten werde. Also die Poesie besitzt hierin nur wenig mehr an Freiheit, als der Sprache

auch in der guten Prosa gestattet ist. Hiermit ist das Maß der Freiheit für die Wortstellung in französischen, spanischen, deutschen und russischen Versen sehr verschieden. Und sollte, fragen wir, zwischen den rhythmischen Regeln, wie sie sich in diesen verschiedenen Sprachgruppen ausgebildet haben und der bei ihnen zulässigen Wortfolge nicht auch ein kausaler Zusammenhang existieren?

Dank der freien Wortstellung ihrer Sprache darf die russische Poesie, ohne unnatürlich zu erscheinen, durchweg an den gleichmäßigen trochäischen und jambischen Rhythmen festhalten; die romanischen Sprachen mußten sich, um der Wortstellung nicht zu argen Zwang anzutun, freiere Rhythmen schaffen, statt der einen Freiheit, die ihnen fehlte, sich eine andere nehmen; die deutsche Sprache endlich steht zwischen beiden in der Mitte und verträgt sowohl die freieren als die festen Rhythmen je nach dem Gehalt der Dichtungen. — Sollten nicht diese Erwägungen den realen Entstehungsursachen des deutschen Versbaus, wie er jetzt nun einmal geübt wird, näher kommen, als die Annahme von Verbildung des Geschmacks, Rückschritt und Abstumpfung des deutschen Ohres?

So hoch also an dem von uns besprochenen Werke das Verdienst zu schätzen ist, die wahren Gesetze der romanischen Rhythmik aufgezeigt zu haben, so scheint doch der Vorschlag, in die deutsche Dichtung romanische Rhythmen aufzunehmen, völlig ausichtslos zu sein gegenüber der Höhe des mit den bisherigen Rhythmen von der deutschen Poesie geleisteten, und gegenüber dem erziehenden Einfluß, den diese herrlichen Leistungen auch auf den jungen Nachwuchs der deutschen Dichter ausüben müssen. Das hieße ja die Kontinuität der

ästhetischen Entwicklung einer Nation durch eine Revolution unterbrechen und den jungen Dichtern, die aus dem bisher erarbeiteten Vorrat ihre poetische Nahrung gesogen haben, die Erklärung abnötigen wollen, ihre Muttermilch sei eine schlechte Nahrung gewesen.

Die unmittelbarste Selbstwiderlegung der über die deutsche Poesie vorgetragenen Theorien liefert jedoch der Verfasser durch seine eigenen im Anhang mitgetheilten „deutschen Dichtungen in romanischen Rhythmen“. Überall, wo diese Gedichte wirklich poetische Empfindungen wecken und grazios klingen, wird man nämlich finden, daß der Dichter unvermerkt seinem eigenen Prinzip untreu geworden und in die von ihm verurteilte Manier verfallen ist, Jamben oder Trochäen in gleichmäßiger „Marsch-Kadenz“ einander folgen zu lassen, daß die Rhythmen also nicht mehr romanisch, sondern gut deutsch geworden sind. Das gilt größtenteils vom Gedicht „Gelobtes Land“.

1. Ins gelobte, verheiß'ne Land  
Übers Gebirg' ein Wandrer zieht.  
Erklommen die Passeshöh', er fand:  
Wohl recht sei der Weg; doch er sieht,  
Noch ein Paß sei zu ersteigen' —  
Und schon will die Sonn' sich neigen.
2. Ersiegen ist der zweite Paß —  
O weh! der letzte ist es nicht!  
Nach kurzer Rast er zieht fürbaß  
In zweiten Tages Blut und Licht.  
Jenseit erst der dritten Scheide  
Liegt der Kamm, zu seinem Leide!
3. Also immer weiter es geht,  
Näher immer winket der Lohn,

Wie oft auf Passeshöh er steht!  
Wie nahe schien der Abstieg schon!  
Wird der Kamm erreicht im Leben?  
Wird es einen Abstieg geben?

### III.

So instruktiv auch die Untersuchungen des Rhythmus sind, die man nach induktiv-statistischer Methode an Probe-Stücken der Dichtung vornimmt und durch sprachgeschichtliche Forschungen und Vergleiche ergänzt, so wird man doch nicht meinen dürfen, hiermit seinem Ursprungsproblem wesentlich näher gerückt zu sein und die Frage lösen zu können, worauf die Anwendung des Rhythmus in der Poesie beruht: auf einer von ästhetischen Motiven angeregten Erfindung des Menschengeistes, die dann, in dem Maße als sie Wohlgefallen erregte, Verbreitung fand und eine mannigfache Ausbildung erfuhr? oder auf einer ursprünglichen Naturanlage des Menschen, als des psychophysischen Subjekts seiner Handlungsweise? Und falls dies zutrifft, wie ist dann die Naturanlage geartet?

Hören wir auf eine Reihe gleichstarker, in gleichen Abständen erfolgender Töne hin, etwa auf das Ticken einer Uhr, den Pendelschlag des Metronoms, oder gleichmäßigen Tropfenfall, so hören wir immer irgendeinen Rhythmus, d. h. die in Wirklichkeit, objektiv genommen, gleichstarken Töne erscheinen uns von ungleicher Stärke, indem in gleichen Abständen ein Ton stärker zu hören ist als der oder die dazwischenliegenden. Die Reihe der Gehörseindrücke erscheint so ohne unser Zutun rhythmisch abgeteilt. Diese hineingehörten Rhythmen zu vermeiden und zu unterdrücken, die Töne gleichmäßig zu

hören ist nicht möglich. Alle darauf gerichtete Anspannung der Aufmerksamkeit erreicht nur, daß der denkbar einfachste Rhythmus: der gleichmäßige Wechsel eines stärkeren und eines schwächeren Tones, gehört wird. Das ist also der jambische oder trochäische Rhythmus. — Um sich noch deutlicher davon zu überzeugen, daß wirklich den objektiv gleichen Sinnesreizen (Gehörseindrücken) subjektiv (in uns) eine ungleiche Empfänglichkeit entgegenkommt, wähle man sehr schwache Reize: Töne, die an der Grenze dessen liegen, was unser Gehör gerade noch vernimmt (etwa das Ticken einer entfernten Taschenuhr), — dann wird von den Tönen, die in größerer Nähe alle hörbar waren, abwechselnd einer gehört und einer (auch mitunter zwei) nicht gehört, — wie bei einem Verse, von dem nur die akzentuierten Silben vernommen werden. Auf diese Weise kann man die Wahrnehmung dieser Tonreihe in ihrer Entstehung beobachten. Genau dasselbe findet aber auch bei allen anderen Sinnesreizen statt: ein sehr schwacher Lichtschimmer, den wir zu fixieren suchen, verschwindet und entsteht in ziemlich gleichmäßigen Zeitintervallen vor unseren Augen (das Flimmern der Sterne). Sind auf einer weißen Scheibe in ungleichen Abständen vom Centrum drei gleichgroße schwarze Punkte oder Striche angebracht, so wird beim Rotieren der Scheibe mit gewisser Geschwindigkeit der dem Centrum nächste schwarze Punkt noch zu sehen sein, der entfernteste, der also am schnellsten die Bahn durchläuft, ist nicht mehr zu sehen, und der mittlere Punkt ist abwechselnd bald zu sehen, bald nicht zu sehen.

Da mithin Sinnesreize, die objektiv absolut gleich stark sind und in gleichen Abständen erfolgen, ungleiche Empfindungen zur Folge haben, so kann der Grund für die Un-

gleichheit nicht in dem gesucht werden, was nachweisbar gleich blieb, sondern nur in dem anderen beim Zustandekommen der Empfindung mitwirkenden Faktor, d. h. in dem menschlichen Bewußtsein. Die Seele erweist sich also beim Empfangen der Gehörseindrücke als nach den Gesetzen ihrer eigenen Natur tätig, nicht als bloß passiv; und ihre Tätigkeit besteht darin, daß sie die Aufmerksamkeit auf die sie treffenden Sinnesreize richtet, und zwar mit nicht immer gleicher Stärke. Indem ein Laut in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit fällt und von ihr erfaßt und hervorgehoben, deutlicher zu Gehör gebracht wird, kommt eben der nächste Ton weniger deutlich zur Geltung, der folgende wird wieder stärker gehört usw. Sobald man sich klar macht, daß die Anspannung der Aufmerksamkeit, auch wo sie nicht mit bewußter Absicht erfolgt, eine Tat unserer Seele, also ein Vorgang und kein ruhender Zustand ist, wird man diesen Verlauf indifferenter Gehörsempfindungen natürlich finden und den Ursprung des Rhythmus in einer allgemeinen psychischen Anlage: in den Schwankungen der Aufmerksamkeit, oder, wie die Sprache der Wissenschaft lautet: in den Oszillationen der Apperzeption sehen. Die Töne der Taktreihe, die zwischen den apperzipierten liegen, werden auch noch vernommen, aber weniger stark; sie fallen in das weitere Blickfeld des perzipierenden Bewußtseins. Wie sehr der in eine Reihe objektiv gleicher Töne von uns hineingehörte Rhythmus von unserer bewußten Absicht abhängt, ergibt sich daraus, daß wir ihn durch die Selbsttätigkeit der Apperzeption beliebig ändern, statt des trochäischen einen daktylischen, anapästischen oder aus künstlicheren Gruppen von Tönen zusammengesetzten hören, ihn auch abbrechen, von neuem anfangen und sonst



ändern, nur nicht ganz unterdrücken können. Da zwischen den Effekten der Sinnesindrücke und den Akten der Apperzeption eine Wechselwirkung stattfindet, insofern einerseits die Apperzeption den objektiven Eindruck für das Bewußtsein des Hörers verstärkt, andererseits der Sinnesindruck, je stärker er ist, um so mehr die Apperzeption hervorruft, so können in einer Reihe von Reizen die stärkeren mit einer Reihe vorausgewollter und festgesetzter Apperzeptionen zusammenfallen; und dieses beim Dichten und Vortragen der Verse in geeigneter Weise zustande zu bringen, ist eben das Problem der richtigen Verwendung des Rhythmus in der Poesie. Bevor nun zur Betrachtung dieses Schlußproblems übergegangen wird, harren manche andere Fragen der Beantwortung.

Sind die, wird man fragen, durch Apperzeption willkürlich verstärkten Tonempfindungen einer bestimmten Reihe unter sich alle gleich, oder lassen sich an ihnen auch noch dynamische Unterschiede wahrnehmen? Die zur Beantwortung dieser Frage angestellten Beobachtungen zeigen bald, daß die Stärke des den Tönen beigelegten Akzents auch noch als abgestuft erscheint und zwar lassen sich sowohl an den apperzeptivischen (hineingehörten) Rhythmen, als auch an rhythmisch gesprochenen (absichtlich akzentuierten) Wortreihen noch leicht drei Grade des Akzentes wahrnehmen, während bei dem Versuch, es etwa auf vier oder mehr Stufen zu bringen, Unsicherheit eintritt und nur bei besonders angestrenzter Aufmerksamkeit oder Übung der Versuch gelingt. Bei diesem Experiment zeigt sich der enge Zusammenhang, der zwischen den verstärkten Tönen (oder Silben des Verses) und den zwischen den Lauten liegenden tonlosen Intervallen

besteht. An der Länge dieser Pausen vermag das Ohr nämlich ganz leicht auch drei Grade der Abstufungen zu unterscheiden, aber nur mit Mühe mehr als drei und zwar hat die stärkste (längste) Pause ihren Platz je vor dem am stärksten betonten Laut und vice versa. Der Akzent übt also einen regressiven Einfluß auf die Pause. Denn da sich in der Reihe von Tönen oder Silben die rhythmischen Figuren wiederholen, so wird der Akzent von bestimmter Stärke an seiner jeweiligen Stelle bereits erwartet und die Atemorgane auf den stärkeren Luftdruck der Expiration durch die Pause vorbereitet. Daß es gerade drei Stufen der Akzentverstärkung gibt, die sich von dem indifferenten Hintergrunde der tonlos gesprochenen oder gehörten Silben abheben, beruht auf einer allgemeineren, für alle Sinnesgebiete gültigen psychologischen Tatsache. Vergleicht man zwei merklich verschiedene Empfindungen, die nacheinander — oder bisweilen auch simultan — erfolgen: etwa durch Lichtreize, durch Eindrücke der Temperatur, des Schalles oder durch das Heben von zwei Gewichten veranlaßt werden, so treten sie in unserem beziehenden Bewußtsein leicht zueinander in Kontrast und es läßt sich bequem noch eine dritte, mittlere Empfindung zwischen beide einfügen und als von jedem der beiden Gegensätze gleichweit entfernt unterscheiden. Dagegen schon bei zwei Zwischenstufen wäre die Entfernung jeder von den Endpunkten nicht mehr gleich und die Vergleichung gibt auch experimentell kein sicheres Resultat mehr. Dies ist der Grund, weshalb am dynamischen Akzent, wie an den Pausen und — bei quantitativer Rhythmik — an der Tondauer, das Bewußtsein immer drei Stufen wird subjektiv unterscheiden können; also nicht, wie manche lehren, nur einen

Hauptton und einen Nebenton, oder, wie andere behaupten, so viele Nuancen der Betonung, als ein Wort Silben hat.

Sucht man in der Entwicklung der Sprache nach den ersten Gebilden, die zur rhythmischen Gliederung Anlaß boten, so fallen jedem die durch Reduplikation entstandenen Worte ein, deren Zahl bisweilen, z. B. im Japanischen und in den polynesischen Sprachen sehr groß sein soll und deren Anwendung auch bei uns in der Kindersprache die ersten Sprechversuche begleitet (Mama, Papa, tata, wauwau, muhmuh, bibi, tutu usw.). Die zwei völlig gleichen Silben können eben nicht anders als durch die verschiedene Betonung unterschieden und dann zugleich zu einem sprachlichen und begrifflichen Ganzen verbunden werden. Sobald kein inhaltlicher Unterschied der Silben vorhanden ist, drängt sich der Rhythmus von selbst auf.

Natürlich genug muß wohl auf Grund vorstehender Zusammenstellung von Tatsachen des Bewußtseins die Anlage des Menschen zum Rhythmus genannt werden. Und die Anlage wird besonders durch die eigentümlichen Bedingungen verstärkt, die die Arbeit des Menschen, ja selbst seine gewöhnlichsten Bewegungen, sobald sie längere Zeit fortgesetzt werden, regeln. Der symmetrische Körperbau bringt es mit sich, daß schon beim Schreiten der Mensch die Beine im Rhythmus regt, die Arme beim Rudern und zahllosen anderen Tätigkeiten. Diesen natürlichen Ursprung des Rhythmus und dieses Wechselverhältnis zwischen Arbeit und Rhythmus hat auf die anziehendste Weise Karl Bücher in seinem bekannten Werke über „Rhythmus und Arbeit“ behandelt, auf das hiermit hingewiesen sei.

Doch ist die Frage erlaubt, ob sich nicht noch weiter

gehen und die Notwendigkeit im rein physiologischen Sinne nachweisen ließe? Läßt sich nicht vielleicht für die Grundlage des Rhythmus, für die intermittierende Tätigkeit der Aufmerksamkeit das physiologische Substrat aufweisen? Diese Frage ist, falls es gelingt sie zu bejahen, nicht in materialistischem Sinne zu verstehn, als ob der physische Vorgang im Gehirn der allein wirkliche wäre und die psychischen Phänomene nur ein durch ihn erzeugter Schein, sondern beides: die physiologische und die psychologische Erklärung sind nur verschiedene Interpretationen eines und des nämlichen, sich uns nach verschiedenen Seiten offenbarenden Tatbestandes. Um nun bei dem zu unternehmenden Deutungsversuch nicht auf das Gebiet der Molekularmechanik des Nervensystems einzugehen, was hier ganz unmöglich ist, sei nur kurz daran erinnert, daß auch für die von den Nerven in ihren Zentralteilen und Leitungsbahnen geleistete Arbeit das Gesetz von der Erhaltung der Energie gültig bleibt; ferner, daß jede Wirksamkeit der Nervenzellen und -Fasern von der Zersetzung eines Teiles der Nervensubstanz begleitet wird, und daß die Nerven aus den sie umgebenden und durchdringenden Blutkapillaren und Gewebsflüssigkeiten den Ersatz für die durch Zersetzung verbrauchte Substanz beziehen. Man hat die Nerventätigkeit mit der Zersetzung eines Explosivstoffes verglichen. Wie bei einer Anzahl von Pulverkörnern, die auf einer Platte als Linie angeordnet sind, der entzündende Funke, von einem zum andern überspringend, alle verbrennen und durch die Disgregation der Pulvermoleküle die Arbeit leisten läßt, so ist auch der Vorgang in den Leitungsbahnen des Nervensystems, nur daß für den zersetzten und unbrauchbar gewordenen Stoff sogleich neuer zuströmt und den Nerv zu

erneuter Tätigkeit befähigt. Nun ist der Nahrungszufluß zu dem arbeitenden Teil der Nerven innerhalb gewisser Grenzen vom Willen des Subjekts abhängig. Ein Mensch, der sich jetzt eben hinlegen und einschlafen, also gewisse Teile des Gehirns zu relativer Ruhe bringen könnte, vermag auch noch stundenlang eine geistige Arbeit auszuführen, etwa Rechenexempel zu lösen, wobei, wie man experimentell nachgewiesen haben will, größere Mengen von Blut zu beständigem Ersatz des verbrauchten Stoffes seinem Gehirn zuströmen, als wenn er diese Arbeit nicht unternommen hätte. Geht die Zersetzung hin und wieder zu rasch vor sich, sodaß der Nahrungszufluß die Ausgabe nicht ganz deckt, so schwindet dem blutarmen Denker für einen kurzen Moment die Klarheit des Bewußtseins; der Denkapparat versagt zeitweilig. Doch gleich darauf und immer wieder, so oft das vorkommt, zwingt der Denker sein Gehirn zu schleuniger Nahrungsaufnahme und setzt seine Tätigkeit fort. Die Leitungsbahnen müssen aber ebenso wie bei einem Telegraphen auch innerhalb des Gehirns heil und die Leitung geschlossen sein, um zu funktionieren. Diese Leitungen nun (lehrt die neuere Physiologie) bestehen aus den von einer zarten, röhrenartigen Hülle umgebenen Neuronen. Das sind Nervenzellen mit daran befindlichen sog. Fortsätzen. Jede mikroskopisch kleine Nervenzelle hat an sich zweierlei Fasern oder Fortsätze: erstens mehrere Protoplasma-Fortsätze, die wie kurze Schößlinge an ihr hängen, zweitens einen viel längeren sog. Achsenfortsatz. Dieser Achsenfortsatz soll die Fähigkeit haben, sich auszudehnen und wieder zu verkürzen. Wenn er sich verlängert, berührt und umgibt er mit seinen sog. „Aufsplitterungen“ die ihm zugekehrten Protoplasmafortsätze der nächsten Zelle, und zwischen beiden

Zellen ist die Verbindung hergestellt, die die Nerventätigkeit ermöglicht. Verkürzt sich wieder der Achsenfortsatz, so ist die Leitungsbahn unterbrochen. Diese periodischen, intermittierenden Verlängerungen und Verkürzungen der Achsenzylinder, die an den Nervenzellen hängen, würden dann den im gewöhnlichen Zustande des Bewußtseins abwechselnden Anspannungen und Abspannungen der Apperzeption entsprechen und somit die physiologische Grundlage für die Entstehung des Rhythmus abgeben. Daß der in eine Reihe gleichstarker Töne hineingelegte Rhythmus immer noch sehr verschieden sein und willkürlich geändert werden kann, ist, trotz dieses materiellen Substrats für ihn, ganz begreiflich. Denn nichts hindert die Annahme, daß ebenso wie die Nahrungszufuhr zu den arbeitenden Teilen des Nervensystems auch die Verlängerungen der Achsenfortsätze innerhalb gewisser Grenzen dem Belieben unserer bewußten Apperzeption gehorchen und ihren Rhythmus dieser psychischen Tätigkeit adaptieren, verlangsamen und beschleunigen, ihn aber, solange die gleichen äußeren Reize fortbauern, nie ganz unterdrücken lassen.

Allein, muß man weiter fragen, sind die bisher in ihrem Zusammenhange mit der Naturanlage des Menschen erörterten rhythmischen Tonreihen auch etwas wirklich in der Poesie Brauchbares? Uns scheint, ihnen fehlt hierzu noch ein durchaus wesentlicher Bestandteil: die Gliederung der Reihe in größere Abschnitte, in Verse. Man erzielt sie experimentell, indem man eine bestimmte Anzahl von Taktschlägen des Metronoms oder Taktierapparats in gleichen Abständen etwa von Glockenschlägen unterbrechen oder gewissermaßen einrahmen läßt. Doch bald überzeugt man sich davon, daß auch schon die apperzeptive Tätigkeit des Bewußtseins allein imstande

ist, solche gleichgemessene Tonreihen abzuschließen und an beliebigen Stellen neu anzufangen. Und je nachdem wie schnell, bei verschiedener Einstellung des Apparats, die Töne aufeinander folgen, und je nachdem wie lang andererseits die Tonreihen sind, die man als Verse zusammenzufassen versucht, führt dieses Experiment bei gehöriger Variation nach zwei Richtungen hin zu interessanten Ergebnissen.

Es zeigt sich nämlich, daß Rhythmen nur hörbar sind, solange die Zwischenräume zwischen den einzelnen Tönen nicht zu klein und nicht zu groß sind. Wächst das Intervall zwischen je zwei Tönen bis auf 4 Sekunden, so ist es schwer, in einer so langen Zeit anderweitige störende Vorstellungen aus dem Bewußtsein fernzuhalten, und beim Anhören des einen Tones ist der vorhergehende bereits so total aus dem Bewußtsein verdrängt, daß kein Vergleich der Tonstärke mehr möglich ist. Verringert sich dagegen das Intervall bis zu  $\frac{1}{10}$  Sek., so geht die Tonreihe in ein gleichmäßiges Geräusch über, das auch keinen Rhythmus mehr erkennen läßt. Am günstigsten für die rhythmische Gliederung erweist sich das mittlere Intervall von 0,2 bis 0,3 Sekunden.

Setzt indessen entsteht die Frage, wie viele der so gehörten Töne man im Bewußtsein zu je einem größeren Abschnitte, einem Verse, vereinigen kann? Sie ist identisch mit der psychologisch so wichtigen Frage nach dem Umfang des Bewußtseins. Denn die Einteilung der rhythmischen Reihe vermag nur so lange ihrem ästhetischen Zwecke zu entsprechen, Wohlgefallen zu erwecken, als beim Abschluß eines Verses die Übereinstimmung seiner rhythmischen Gliederung mit dem vorausgehenden Verse uns sofort deutlich zum Bewußtsein kommt. Damit wird der Vers zum Maßstab für die Ermittlung des Bewußtseins-

umfanges. Es fragt sich also, wieviel sukzessiv erfolgende Gehöreindrücke, — unter Voraussetzung der günstigen Intervalle von 0,2 Sek., — in unserem Bewußtsein Platz haben, bis der erste von ihnen daraus verdrängt ist? Die Selbstbeobachtung zeigt nun, daß 8 Hebungen oder 16 Eindrücke im ganzen, das Meiste ist, was noch vom Bewußtsein als eine akustische Gesamtvorstellung zusammengefaßt wird, d. h. wenn die Reihe zweigliedriger Rhythmen in Abschnitte von je 16 Tönen (Silben) geteilt ist, so erkennt man noch beim Ausklingen des letzten Tones des Einen Abschnittes mit Sicherheit die rhythmische Identität dieses Abschnittes (Verses) mit dem vorhergehenden, und merkt es gleich, falls in der ganzen Tonreihe einer der Verse um eine oder zwei Silben länger oder kürzer gemacht wird. Es mußte mithin der eine Vers seinem rhythmischen Gehalte nach als Gesamtvorstellung gleichzeitig im Bewußtsein sein, um mit dem vorhergehenden Verse (rhythmischen Abschnitte), der nicht zugleich im Bewußtsein blieb, sondern nur von der Erinnerung reproduziert wird, — verglichen und als übereinstimmend wiedererkannt zu werden. Somit bilden die Schwankungen der Aufmerksamkeit und der Umfang des Bewußtseins die natürlichen — also psychophysischen — Grundlagen aller Rhythmik. Und es erhellt, wie das Maß des Bewußtseinsumfanges der Grund ist, weshalb bei zweisilbigen Füßen die Verse nicht mehr als 8 Hebungen oder 16 Silben enthalten dürfen. In der indischen Literatur kommt dieses Maximum des ästhetisch Erlaubten, — 16 silbige Verse, — auch noch häufig vor; und es hat z. B. Max Fr. Müller Kalidasa's berühmten „Wolkenboten“ (Meghaduta) in solchen Versen verdeutscht. Da aber beim Anhören von Versen die Aufmerksamkeit sich



noch auf anderes als den bloßen Klangtakt richtet, so erscheint ihr eigentlich auch dieses Maß schon als zu groß, als ein Zwang; deshalb sind in der jetzigen europäischen Dichtung 6füßige Jamben und Trochäen die längsten noch zulässigen Verse. Z. B. die Fabeln Krylows und die vielen Lehrgedichte Rückerts sind fast ausschließlich in solchen Versen geschrieben. Das Drama bevorzugt elfsilbige Jamben.

Schon diese Angaben sind wir genötigt sogleich durch zwei weitere Beobachtungen zu ergänzen. Erstens ist es leicht, die Zahl von 16 Silben im Verse bedeutend zu überschreiten, sobald die rhythmischen Figuren (Versfüße) nicht zwei, sondern drei und mehr Töne (Silben) zusammenfassen. Son bei dreisilbigen (z. B. daktylischen) Versfüßen beweist der Hexameter, daß ohne alle Einbuße an Schönheitswert sich 17 Silben zum Verse vereinigen lassen. Bei den folgenden, dem indischen Metrum nachgeahmten Versen aus Jayadevas „Gitagovinda“ wird noch unmittelbar und bequem die rhythmische Identität durchgeföhlt, obgleich sie je 20 Silben (und 7 Füße) enthalten:

„Laß die umzingelnden plauderhaft klingelnden liebesverrät-  
rischen Spangen;  
Freundin o hütsche zum dämmrigen Busche von nächtlichen  
Schleiern umfangen.“

Je mehr Töne innerhalb einer Reihe zu Unterabteilungen (Versfüßen) zusammengefaßt werden, um so größer ist überhaupt die Zahl der akustischen Empfindungen, die noch zu einer Gesamtvorstellung im Bewußtsein vereinigt werden können. Schreitet man darin fort, so nimmt der einzelne Versfuß an Silben zu, aber die Zahl der zu vereinigen-

Versefüße nimmt schließlich ab; und bei der Zerfällung in Gruppen zu je 4 Tönen (Silben) lassen sich im äußersten Falle noch Taktreihen (Verse) von 32 Tönen, aber nicht mehr, mit Sicherheit als Einheiten erkennen. Nun ist es bekannt, daß bei der gewöhnlichen, ziemlich geläufigen Konversation der Mensch 8 Silben in der Sekunde ausspricht. Zum Hersagen einer Reihe von 32 Silben braucht man folglich mindestens 4 Sek.; dies ist aber, wie wir früher sahen, der Zeitraum, wo die Möglichkeit, Töne rhythmisch zu gliedern, aufzuhören beginnt; sobald die letzte Silbe eines noch längeren, etwa 33 silbigen, Verses ertönt, ist die erste bereits dem zusammenfassenden Bewußtsein entschlüpft, und eine Identifizierung der Taktreihen durch Vergleichen ist unausführbar.

Zweitens lehrt diese Beobachtung, daß überhaupt dem Ohre (b. h. der Apperzeption) das Einhalten und Erkennen des Rhythmus erleichtert wird durch das Bilden von Unterabteilungen innerhalb der Hauptgruppen (ganzen Verse). Je müheloser aber der Rhythmus sich fügt, desto bequemer verweilen wir auf dem Gedanken- und Gefühlsgehalt der Dichtung. Dieser Umstand begünstigt die Zerfällung jedes mehr als achtsilbigen Verses in zwei Hälften, als die einfachste Teilung eines Ganzen und ist der Grund für das Einhalten eines solchen Einschnitts: der Päsur. So kommt es, daß nicht nur die langen Sanskritverse, sondern auch die jetzigen europäischen, sobald sie neun und mehr Silben zählen, eigentlich immer durch die Päsur in zwei Halbverse verfallen, was an den langzeiligen Gedichten von Uhland und an Rückerts Lehrgedichten besonders auffallend hervortritt.

Die bisherigen Erörterungen haben in ihrer Anwendung auf die Poesie einen vollkommen festen Rhythmus vor-

ausgefüllt: einen Rhythmus, der im voraus bestimmt, welche Silben jedes Verses betont und welche unbetont zu sein haben; denn nur zwischen solchen Versen findet eigentliche rhythmische Identität statt. Nun sind jedoch so determinierte Rhythmen jetzt wohl den germanischen und slavischen Poesien (und auch ihnen nur mit Ausnahmen) nicht aber — wie in den früheren Kapiteln hervorgehoben — der romanischen Dichtung eigentümlich, deren Verse doch auch noch als einigermaßen gleiche rhythmische Reihen empfunden werden.

Welche Erweiterung muß also die oben aufgestellte Regel von der Übereinstimmung rhythmischer Reihen erfahren, damit sie auf alles, was gebundene Rede ist, gleichmäßig anwendbar bleibe? Sogenannte freie Metra mit zum Teil rhythmisch indifferenten Versabschnitten (Zwischenräumen), oder beweglichen, verrückbaren Akzenten kommen bei den verschiedensten Völkern vor. Bei dem altindischen epischen Cloka darf die Mehrzahl der Silben nach Belieben und Bedürfnis akzentuiert oder tonlos sein. Bei dem russischen Volksmetrum, wie es z. B. Lermontow in seinem berühmten „Liede vom Baren Swan Wassiljewitsch“ eingehalten hat, ist in jedem Verse nur die dritte und drittletzte Silbe betont; die 3—7 Silben, die zwischen diesen Akzenten liegen, werden wie Prosa gesprochen. Beim dynamisch akzentuierten Hexameter und Pentameter ist der Anfang und der Schluß gleichgeformt und die Zahl der Hebungen konstant, die Silbenzahl jedoch zwischen 17 und 13 (12) schwankend und dadurch der Rhythmus ein daktylisch und trochäisch (nicht spondäisch) gemischter. In betreff der jetzigen romanischen Verse hat — wie wir sahen — die Untersuchung ergeben, daß bei gleicher Zahl der akzentuierten und unbetonten Silben nur die eine, oder zwei Schlußsilben und die

vor der Zäsur stehende Silbe ihrem rhytmischen Werte nach immer vollkommen bestimmt sind.

Schon die hier angeführten Beispiele freierer, beweglicherer Metra erlauben die Schlußfolgerung, welche die Verallgemeinerung der rhytmischen Grundsätze ausspricht: daß nämlich die annähernd gleich langen Abschnitte einer Reihe von Worten bereits dann als Verse, als gebundene Rede empfunden werden, wenn sie von Silben, deren dynamischer Wert (Akzentwert) bestimmt ist, sozusagen begrenzt oder umschlossen sind. Entweder sind also am Anfang und Schluß jedes Verses bestimmte Silben gehoben, oder es steht — wie in der romanischen Poesie — jeder erste Halbvers zwischen dem rhytmisch sichergestellten Schluß des vorausgehenden Verses und der akzentuierten Silbe vor der Zäsur, und jeder zweite Halbvers zwischen eben diesem betonten Schluß und seinen eigenen, rhytmisch immer gleichwertigen zwei Endsilben. Aber dadurch, daß die Zahl der Hebungen gleichbleibend in einer Reihe romanischer Verse wiederkehrt und die Zahl der (gezählten) Silben ebenfalls in jedem Verse die gleiche sein muß, vermehren sich noch die übereinstimmenden Elemente an den in einer Strophe aufeinanderfolgenden Versen. Denn nur noch die Plätze der unbetonten, am wenigsten die Aufmerksamkeit auf sich ziehenden, in ihrer Tondauer variabelsten Silben rücken ein wenig hin und her. So nähern sich die romanischen Verse schon sehr dem vollendeten akustischen Rhythmus, d. h. der unveränderten Wiederkehr eines bestimmten Wechsels von akzentuierten und nicht-akzentuierten Silben. Vom Standpunkt der bloß taktierenden, mit einem gleichgültigen Lautmaterial operierenden Rhythmiik sind somit die festen deutschen und slavischen Rhythmen die vollkommensten; es sind wahre

Ideale. So sicher jedoch das Leben nicht der Güter höchstes ist, ist auch die Festigkeit des Rhythmus nicht das beste Verdienst an einer Dichtung; sie dürfte höchstens beim Trommeln und Marschieren zur Hauptsache werden. Infolgedessen wird die Frage aufzuwerfen sein, wieweit, auf ein inhaltvolles sprachliches Gebilde angewandt, der Rhythmus noch Selbstzweck und wieweit er dienendes Mittel ist? Doch bevor versucht wird, diese Frage zu beantworten, muß noch den anderen, außer dem speziell dynamischen Rhythmus hervortretenden Elementen einer Tonreihe, eine kurze Aufmerksamkeit gewidmet werden: nämlich dem zeitlichen Element der Tondauer (oder Quantität) und dem qualitativen Element der Tonhöhe (oder Modulation).

Wie nahe diese drei formalen Elemente der Sprache einander verwandt sind, erhellt schon daraus, daß man zur Hervorhebung einzelner Silben in einer Reihe ebensogut diese Silben mit höherem wie mit stärkerem Tone sprechen oder erklingen lassen, oder die Dauer dieser Töne verlängern kann: in jedem der drei Fälle wird die Apperzeption dadurch angeregt; sie wird diese Töne vor den anderen auszeichnen, erfassen und danach die Reihe rhythmisch gliedern. Beides, Verstärkung wie Erhöhung des Tones dient zum Ausdruck lebhafterer psychischer Erregung; und wenn man jemanden, der einen Laut ausruft, auffordert, ihn lauter zu rufen, so wird er unwillkürlich auch den Ton erhöhen und meist auch verlängern. Daraus läßt sich schließen, daß der angeblich nur die Tonhöhe betreffende Akzent im alten Indien immer auch eine Verstärkung der akzentuierten Silbe involvierte. Ferner ist auch in den heutigen Sprachen Europas überall da, wo verschieden hohe Tonlagen beim Sprechen deutlich zu

unterscheiden sind (wo, wie man zu sagen pflegt, „singend“ gesprochen wird, wie besonders im Venetianischen, Neapolitanischen und einigen Gegenden Württembergs) auch immer die verschiedene Silbenquantität (Tondauer) auffallend. Dort dagegen, wo, wie meist im Deutschen und Englischen, fast aller Ausdruck der Rede nur durch den dynamischen Akzent und die Pausen zwischen den Worten und Satzteilen zustande gebracht wird, sind weder an der Tondauer noch an der Tonhöhe Unterschiede besonders bemerkbar. Diese Tatsache weist auf den engen Zusammenhang zwischen den beiden eigentlich musikalischen Bestandteilen der Rede hin: zwischen der Höhe und Dauer der Töne. Besonders vielfach und auffallend sollen diese Tonstufen im Akzent an den hinterindischen Sprachen sein. Welche von den Silbenauszeichnungen jedoch ein Volk in seiner Poesie bevorzugt: die akzentuierende, quantifizierende oder modulierende, das hängt wohl von dem ganzen Charakter seiner Sprache ab. Ihr Wert ist recht eigentlich Geschmacksache, über die sich schwerlich mit viel Erfolg wird disputieren lassen. Nur darf aus bald zu erwähnenden Gründen angenommen werden, daß ein quantifizierender Rhythmus mit Spuren der Modulation, wie im Griechischen, auf ein früheres Stadium der Sprachentwicklung hinweist, als der akzentuierende Rhythmus.

Die letzten Bemerkungen mahnen uns, schließlich auch die schon früher erwähnte Kardinalfrage aller angewandten Rhythmik nicht unberührt zu lassen: die Frage nach dem Verhältnis der vom Rhythmus anbefohlenen Betonung zu der Betonung, welche der rhythmisch zu bewegende Stoff: die Sprache mit ihren festen Wortakzenten und beweglicheren Satzakzenten bereits mitbringt. Denn nur über Verse, die aus

lauter gleichmäßig tonlosen Silben bestehen, wäre, wie schon das akustische Experiment dartut, die Herrschaft jedes beliebigen Rhythmus gleichsehr unbestritten. Dieser Fall kommt nie vor. Der Wortakzent und Satzakzent machen dem Rhythmus gegenüber ihre Rechte geltend, und ihre Rechte sind älter. Am ältesten ist der Satzakzent. Nämlich so gewiß in der Sprachentwicklung der Satz ein früheres Gebilde gewesen ist, als das einzelne Wort, muß auch der Satzakzent dem Wortakzent vorangegangen sein. Das Wort hat seine Betonung vom Satze erhalten. Wann und wie das vor sich gegangen ist, wird sich wohl nur in den seltensten Einzelfällen nachweisen lassen; aber da der Satzakzent zur Hervorhebung des Gefühlswertes einzelner Vorstellungen und zur Gliederung der Satzteile dient, somit seiner Natur nach äußerst variabel und dem schwankenden Ermessen des redenden Subjekts unterworfen ist, wird dieselbe Beweglichkeit, ja Unsicherheit, wohl auch noch lange Zeit dem Wortakzent angehaftet haben. Und es mögen daher in älteren Perioden mancher Sprachen die Tondauer und Tonhöhe ein besser hervorstechendes Merkmal und ein willkommenerer Anhaltspunkt für den Rhythmus gewesen sein als der dynamische Akzent.

Von dieser Entwicklungsphase aus ist vielleicht die antike, quantifizierende, zum Teil modulierende Rhythmik zu begreifen; und auf sie weist der Umstand hin, daß noch jetzt manche Sprachen keinen festen Wortakzent besitzen und andere, wie z. B. das Lateinische, nach der Angabe der Sprachforscher, ihn noch in historischer Zeit geändert haben. Es mag wohl der Sprachbrauch, die Sätze mit gehobenem Tone anzufangen oder zu schließen und die häufige Verwendung einiger Worte am Anfang oder am Ende der Sätze, dazu

geführt haben, diese Worte immer auf der ersten resp. auf der letzten Silbe zu betonen und ihnen diesen festgewordenen Akzent auch dann zu lassen, wenn sie an anderer Stelle des Satzes auftraten. Doch damit wird nur eine einzelne sprachphilosophische Vermutung ausgesprochen. Jetzt, wo die Sätze ihre Akzente bekommen und unabhängig davon die Satzglieder sich durch Pausen scheiden, wo die Worte ihre festen Akzenten schon besitzen und sich an den einen wie den anderen Akzenten ebenfalls die früher erwähnten drei Stufengrade unterscheiden lassen,\*) jetzt treten diese „natürlichen“ Akzente dem kunstmäßigen Akzent des Rhythmus an sich störend in den Weg. Wenn man erwägt, wie eine Silben- oder Tonreihe, je bedeutungsloser sie ist, um so leichter sich rhythmisch anordnet, während die inhaltsvolle Rede den Rhythmus so gleich wieder aufhebt, so sieht man in diesen beiden verschiedenen Akzentuierungsmethoden zwei an sich einander feindliche, antagonistisch auf die Sprache einwirkende Mächte; und das Problem bei der Verwendung des Rhythmus in der Poesie besteht darin, diese beiden Mächte miteinander zu versöhnen, oder wenigstens einen Kompromiß zwischen ihnen herzustellen, indem erstens ein rhythmischer Takt gewählt wird, der zum allgemeinen Bau der betreffenden Sprache und zu dem besonderen poetisch zu behandelnden Thema paßt, und indem zweitens die Sätze so gebaut und die Worte angeordnet werden, daß ihre Akzente womöglich immer mit den rhythmisch betonten Silben, ja, soweit erreichbar, sogar die

---

\*) B. B.: Oberhöggerichtsadvokát; „hof“ hat den stärksten, „tat“ den mittleren, „o“, „richts“ und „ad“ den schwächsten Akzent; natürlich kann oft über den Wortakzent noch gestritten werden; aber noch beweglicher, je nach dem hineinzulegenden Sinne, ist der Satzakzent.



Satzpausen mit den metrischen Pausen zusammentreffen. Das Gefühl eines glücklich vollzogenen Ausgleichs hat man indessen dort noch nicht, wo die Worte des Verses ihrer formellen Beschaffenheit nach dem rhythmischen Bau keinen Widerstand leisten konnten. Das ist der Grund, weshalb aus lauter einsilbigen Worten bestehende Verse so unschön klingen.

Es widerstrebt also, wie erwähnt, der Inhalt der Rede dem metrischen Zwange um so mehr, je bedeutsamer er ist, je unverrückbarer seine eigenen Akzente und seine Wortstellung sich behaupten. Da erfolgt dann das jedem Dichter bekannte Ringen des Inhalts mit der Form. Dieser Umstand ist so wichtig, daß von ihm hauptsächlich der Grad der Freiheiten abhängt, den die Dichter (und nicht bloß die deutschen) sich in der Behandlung des Rhythmus nehmen, um nicht durch die Strenge der Regel vom Erreichen höherer poetischer Zwecke abgehalten zu werden. Der Gedankengehalt kann so großartig und weltweit sein, daß das Abwerfen jeglicher Fessel, die Rhythmus und Reim auferlegen, gerechtfertigt und natürlich erscheint. Als Beispiel eines solchen Falles habe ich die bekannte Stelle aus Goethes Drama „Prometheus“ angeführt: „Bedecke deinen Himmel, Zeus, mit Wolkendunst, und übe, dem Knaben gleich, der Disteln köpft, an Eichen dich und Bergeshöhn usw.“ Hier, wie auch im ersten Monolog des „Faust“ ist wohl ein vom Inhalt der Worte bedingter Freiheitsdrang, nicht unbewußte Befolgung romanischer Rhythmikregeln, wirksam gewesen. Ist es nicht selbstverständlich, daß ein Prometheus auch in poetischer Rede entfesselt sein will. (Die genauere ästhetische Begründung hierfür habe ich an einem anderen Orte gegeben: „Essays“, Riga 1899, Seite 385—397.) Jede nach ihrem Gedanken-

gehalten und begleitenden Affekte wirklich gewaltige Rede, wird, damit ihre Worte nicht nur Worte, sondern auch Taten seien, in Prosa gesprochen. Die Einkleidung in einen Rhythmus wäre läppisch und würde die Rede des Ernstes berauben. Nichtsdestoweniger konstatieren wir auch die scheinbar entgegengesetzte Erscheinung, denn entgegengesetzte Ursachen können bekanntlich fast die gleichen Wirkungen haben: es gibt gewisse Dichtungen und zwar recht beliebte, die ihrem Inhalt nach so vulgär und nichtig sind, daß der feste, regelrechte Rhythmus für sie ein zu feierliches Gewand wäre; nur in den Lumpen des Knittelverses mit der angehängten Schelle des Reimes kommt es ihnen zu, von Haus zu Haus zu laufen. Das hat z. B. H. Heine, — um von weniger berühmten Dichtern zu schweigen, — bei so manchen seiner salopp sich bewegenden Verse richtig berechnet. Man lese etwa die folgenden Verse von Heine:

„O, kluger Jekes, wieviel hat dir  
Der lange Christ gekostet,  
Der Gatte deines Töchterleins?  
Sie war schon ein bischen verrostet.  
Du zahltest sechzigtausend Mark?  
Du zahltest vielleicht auch siebzig?  
Ist nicht zu viel für Christenfleisch —  
Dein Töchterlein war so schnippfig“ ...

Aber Heine bringt noch andere Kunststücke zustande: selbst die Arhythmie muß seinen Zwecken dienen. Z. B. in dem Gedichte „der Philanthrop“ („Letzte Gedichte“) wird, gleich als sei es etwas Selbstverständliches, ein Stück Weltlauf von der Gattung geschildert, wie er gerade nicht sein sollte; und dies ordnungswidrige, unbefriedigende an den wirklichen

Ereignissen ist dadurch in der Form widergespiegelt, daß, — nicht nur Reim und fester Rhythmus fehlen, sondern daß auch das Wenige an Rhythmus, das sich zufällig von selbst einfinden könnte, gewissermaßen absichtlich vermieden ist oder weggestört wird. Was sich daraus ergibt, ist, wenn auch nicht ein besonders schönes Gedicht, so doch eine ganz eigentümliche Art der Übereinstimmung von Form und Inhalt.

Wer nach allen bisher gepflogenen Erörterungen doch immer wieder die Frage aufwirft: welche Rhythmen denn als die vollkommeneren den Vorzug verdienen, die beweglichen romanischen oder die festgefügtten deutschen, der wird, fürchte ich, vergebens auf eine entscheidende Antwort warten. Es kann poetische Entwürfe geben, die ihrem Inhalt gemäß besser in romanischen Rhythmen behandelt werden. Der deutsche Dichter hat dann in dem Wechsel des dreifach abgestuften Akzents, gelegentlich eingefügten Daktylen und manchen Lizenzen die Mittel, um solchen Dichtungen genügende Beweglichkeit zu verleihen. Doch angenommen den Fall, daß an einer Dichtung der ganze Gehalt, ungeschmälert durch die Form, zum Ausdruck käme, also zwischen Form und Gehalt wirklich völliger Einklang erzielt sei: dann hat sie, in deutschen Versen ausgedrückt, mehr Rhythmus, mehr Form, kommt also dem Ideal näher als in romanischem Versgewande. Wer möchte indessen darauf hin die Dichter der romanischen Völker in der Handhabung ihrer Rhythmik schulmeistern, nachdem sie sich bei ihnen seit Jahrhunderten als ein Stilgesetz des Schönen bewährt hat? *Suum cuique.*

---

## XI.

# Der Wert der Wahrheit.

---

### I.

**A**uf dem Goethe-Museum in Frankfurt prangen die inhaltsschweren Worte:

„Dem Guten, dem Wahren, dem Schönen“.

Mit Recht; denn dieselben drei Ideen werden von Goethe als der Inbegriff alles Wertvollen in Prosa und in Versen mehr als einmal verbunden genannt. Z. B. im Epilog zu Schillers „Lied von der Glocke“ sagte Goethe:

„Indessen schritt sein Geist gewaltig fort  
Ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen;  
Und hinter ihm in wesenlosem Scheine  
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.“

Auch Schillers Gedichte zeigen nicht selten die Zusammenstellung dieser drei Begriffe. In des „Sängers Abschied“ sagt er von seiner Muse:

„Des Guten Beifall wünscht sie zu erlangen,  
Den Wahrheit rührt, den Flimmer nicht besticht,  
Nur wem ein Herz, empfänglich für das Schöne  
Im Busen schlägt, ist wert, daß er sie kröne.“

Schiller hat diese Zusammengehörigkeit des Wahren, Guten und Schönen noch sonst, z. B. in den „Worten des Wahns“ näher ausgeführt.

Bei Chamisso heißt es in dem Gedichte „Erscheinung“:

„... So laß uns, wer du bist, erfahren!“  
Und ich: „Ein solcher bin ich, der getrachtet  
Nur einzig nach dem Schönen, Guten, Wahren,  
Der Opfer nie dem Götzendienste geschlachtet...“

Wohin wir die Blicke wenden, da finden wir diese selbe Zusammenstellung. Ein ganzes großes Buch besitzen wir über dieses Thema von dem namhaften französischen Philosophen Victor Cousin: „Le Vrai, le Beau et le Bien“ (erschienen 1817). Die Namen der übrigen Dichter und Denker, die noch weiter diese Dreifaltigkeit gefeiert haben, anzuführen, sei uns erlassen! Die Reihe würde lang werden. Wozu auch? Ist nicht diese Zusammenstellung so naheliegend, so schlicht und so großartig zugleich, daß wir in ihr wirklich eine elementare Errungenschaft erhöhten Kulturbewußtseins anzuerkennen haben? — Sicher ist, daß niemandem diese Dreizahl gelegener kommen konnte als dem Philosophen Hegel, der alle Begriffe zu einem aufsteigenden System dreiteiliger Phasen anordnete und dessen Lehre, bis über die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts hinaus in hohem Ansehen stehend, ihrerseits wiederum obige Trinität immer allgemeiner zur Geltung brachte. Hatte es doch den Anschein, als ob mit der ausdrücklichen Assoziation dieser drei Worte sofort ein helles Licht auf das Gebiet dessen fiel, was den Menschen von jeher verehrungswürdig gewesen, seine Teile überblicken und in ihrem gegenseitigen Verhältnis erkennen ließ. Objektiv

betrachtet entsprechen den drei Worten die drei Kulturkräfte; dem Guten — die Religion; dem Wahren — die Wissenschaft; dem Schönen — die Kunst. Ja, wachten nicht nach der Vorstellung der alten Griechen die eigentlichen olympischen Götter über dem Guten, die Grazien über dem Schönen und die Musen über dem Wahren? Subjektiv, als Kräfte oder Vermögen der menschlichen Seele, entspricht dem Wahren der Verstand, dem Guten — das Gefühl und dem Schönen — die Phantasie. Dieser Dreiteilung verdanken wir auch Goethes bekanntes Wort: „Man pflege Kunst und Wissenschaft, dann hat man Religion; tut man es nicht, dann habe man Religion.“

An die Dreiteilung der Seelenkräfte schließt sich die Teilung des menschlichen Geistes in: Phantasie, Gedächtnis und Kombination; was man dann weiter zu dem christlichen Dogma von der Trinität in Beziehung gebracht hat. Es sei gestattet hierfür ein merkwürdiges Beispiel aus dem Mittelalter anzuführen: der berühmte englische Schriftsteller Chaucer sagt in „The Canterbury Tales“ (Vers 15,806 ff.):

„Right as a man hath sapiences three,  
Memorie, engine, an intellect also,  
So in o being of divinitee  
Three persones mowen ther righte wel be“.

In deutscher Übersetzung:

„Wie eines Menschen Geist ist ein Verein  
Von Phantasie, Gedächtnis und Verstand,  
So grade schließt der Einen Gottheit Sein  
Auch unbedenklich drei Personen ein.“

Diese Auffassung soll entlehnt sein der bekannten „Legenda Aurea“ des Theologen Jacobus de Voragine, etwa vom Jahre 1290.

Das Wahre, das Gute, das Schöne ist das Triumvirat, dem selbst mancher Zweifler und Spötter, der ohne viel Bedenken mit dem Glauben seiner Väter gebrochen hat, noch huldigt. Mit den Triumvirn, wo sie auch auftreten, steht es aber meistens, wie mit den römischen: es ist ein Lepidus darunter: einer der nur scheinbar an der Weltherrschaft teilnimmt.

Bevor wir untersuchen, wer es wohl hier sein könne, mag vor einem häufigen Mißverständnis im voraus gewarnt werden: der stolze Brustton der Überzeugung, mit welchem das Wahre oder auch die Wahrheit gefordert wird, rührt oft daher, daß man darunter eine menschliche Charaktereigenschaft versteht. Man sagt, der Mensch solle wahr sein. Damit verlangt man jedoch von dem Menschen nicht das Wahre, sondern Wahrhaftigkeit, also eine menschliche Tugend, die mit anderen zusammen das Gute ausmacht. In diesem Sinne wäre also das Wahre nur ein Teil des Guten; wäre ihm subordiniert, nicht koordiniert; es gehörte mit zum Guten und dürfte nicht als Begriff von gleicher Selbständigkeit neben ihm genannt werden. Schon die Gegenüberstellung der entsprechenden anderen Begriffsbereichen (z. B. der Religion, Wissenschaft und Kunst) — zeigt aber, daß hier unter dem Wahren nicht Wahrhaftigkeit, sondern der Inhalt der Wahrheit oder die Erkenntnis des Wahren, wie sie auch von der Wissenschaft geboten wird, gemeint ist. „Wahr zu sein“ ist also ein Merkmal, das direkt nur menschlichem Vorstellen und nicht menschlichem Wollen zukommt; gleichgültig ob das Vorstellen jetzt eben von uns vollzogen wird oder etwa in Form einer Bibliothek aus uralten Zeiten aufgespeichert vor uns liegt.

Auch zu dem Schönen steht das Wahre gelegentlich im Gegensatz; denn in gewissem Sinne täuscht ja alle Kunst. So sagt Goethe in dem Distichon von den Briefen seiner Geliebten:

„Sie entzückt mich und täuscht vielleicht. O, Dichter und  
Sänger,  
Mimen lerntet ihr doch meiner Geliebten was ab!“

Solche Überlegungen sind wohl geeignet dem Wahren einen Teil seines Nimbus zu nehmen und es auf das Gebiet der Erkenntnis zu beschränken.

Von wem zuerst unsere drei Begriffe als zusammengehörig und gleichberechtigt genannt worden sind, wird schwer zu ermitteln sein. Sicher ist, daß das griechisch-römische Altertum diese Triplizität noch nicht gekannt hat; ihm genügte der Dual: das Gute und Schöne.\*) So wird dem weisen Perian der Spruch zugeschrieben, das Gute möge stets der Genosse des Schönen sein. „Gut und Schön“ werden beständig von den Griechen — fast wie ein Wort — zusammen als Prädikate des vollkommenen Menschen genannt. (Z. B. bei Platon: Gorgias, S. 470 d. „καλόν και αγαθόν εἶναι.“) Ebenso begegnen wir bei Plutarchus von Tharonea, in der Biographie des Perikles einem Vergleich zwischen dem

---

\*) Es sei denn, daß man bei Pindar (Olymp. 14. Str. I), wo Uglaja, Thalia und Euphrosyne angerufen werden, einen Ansaß dazu finden will:

„Mit euch (Musen) kehret das Liebliche  
Süße auch alles bei Sterblichen ein,  
Ob ein Mann weise, ob schön, ob gut wird.“  
Ἦν γὰρ ἔμ — μὴν τὰ τε τροπὰ καὶ  
τὰ γλυκὲ ἄνεται — πάντα βροτοῖς,  
εἰ σοφός, εἰ καλός, εἴ τις ἀγαθὸς ἀνὴρ.



Staatsmänner und dem Weisheitslehrer und da heißt es: „Der Geist des betrachtenden Philosophen sei auf das Schöne und Gute gerichtet“. Horaz dagegen preist seinen Freund, den bekannten Dichter Albius Tibullus (Epist. I, 4 Vers 5) und sagt, er besitze „quidquid dignum sapiente bonoque est“.

Im ganzen genommen finden wir: so hoch auch das Studium literarum eruditissimus quisque unter den Alten schätzte, so hielt er es doch nicht dem Guten und Schönen für ebenbürtig.

Das Wesen aller Erkenntnis besteht schließlich darin, daß Anschauungen, Verhältnisse und Beziehungen mannigfacher Art, die außerhalb unserer gegenwärtigen Vorstellung (sei es in uns selbst oder in anderen Wesen oder Dingen) bestehen oder bestanden haben, jetzt auch von unserer Vorstellung vollzogen werden, also in der Welt unserer Gedanken neuem erscheinen. Erwägt man dieses, so ist es nicht mehr unbegreiflich, weshalb die weisen Griechen zögerten, dem Umstand einen absoluten, selbständigen Wert zuzuschreiben, daß dasjenige, was bisher in der Welt außerhalb meines Kopfes Wirklichkeit hatte, sich nun noch einmal in meinem Kopfe wieder spiegelt.

Haben wir nun wirklich das Recht, diesem Prozeß der Widerspiegelung, auf den alle Wissenschaft zurückgeführt werden muß, an sich schon, d. h. unabhängig von allem Nutzen, den er etwa bringt, einen Wert beizumessen? Das ist schließlich die Frage, die zu beantworten sein wird, sobald man die fatale Verwechslung von Wahrheit und Wahrhaftigkeit überwunden.

Zwecks dieser Beantwortung haben wir uns zuerst noch

die andere wichtigere Frage zu stellen: was in aller Welt überhaupt Wert habe?

Diejenige Seite unserer Seelentätigkeit nun, die Werte wahrnimmt, nennt man das Gefühl. Nicht die Sinnesempfindung ist es, die in einem physischen Vorgang, im Reize peripherischer Nerven besteht, wohl Angenehmes von Unangenehmem unterscheidet, aber nie sagen kann, was den Inhalt des Angenehmen ausmacht, weil sie mit keiner Vorstellung verbunden ist, nur dem Wohle des Körpers dient und im Tode mit ihm erlischt. Das Gefühl jedoch als zum Leben der Seele gehörig ist stets mit einer Vorstellung verknüpft und kann somit nach dem Wesen alles dessen, was wertvoll ist, befragt werden. Die Antwort deutet auf zweierlei: Erstens ist wertvoll die Lust, der Genuß, als etwas sich selbst Bejahendes, wovon es — wie oft gesagt worden — sinnlos wäre zu fragen, weshalb denn gerade die Lust und nicht lieber ihr Gegenteil, die Unlust sein solle? Zweitens ist wertvoll das moralisch Notwendige; oder mit anderen Worten: die sittliche Pflicht, das Sein-sollende, das Gebot des Gewissens. Auch dies bejaht sich selbst; denn doppelt absurd wäre es zu fragen, weshalb denn das Sein-sollende und nicht vielmehr das Nicht-sein-sollende sein solle? Auch dieser Wert beruht auf einem Gefühl, dem Gefühl des moralisch Notwendigen, gewöhnlich Pflichtgefühl genannt; bei Kant heißt es die „praktische Vernunft“.

Nun ist der Wert des Sittlich-notwendigen absolut, d. h. von nichts anderem abhängig. Daß das so ist, fühlen wir als ein unmittelbares inneres Erlebnis. Der Genuß dagegen hat nur so weit einen Wert, als er dem Sein-sollenden nicht widerspricht; denn ich brauche wohl nicht ausführlich zu be-

weisen, daß man auch bisweilen am Unfittlichen Genuß findet. — Das moralisch Notwendige repräsentiert also den obersten und primären Wert; es ist identisch mit dem Guten. Wer seinen Wert zu leugnen versucht, indem er sich — wie der Philosoph Nietzsche — überhaupt für einen Feind der Moral (einen „Immoralisten“) erklärt, scheint sich selbst nicht zu verstehen: denn er will natürlich nur haben, daß nicht das sein solle, was jemand ihm eben etwa als Moral anbietet, sondern, daß etwas anderes sein solle; aber irgend etwas Sein-sollendes, also Moralisches, Gutes gilt für jeden; nur über den jeweiligen Inhalt kann man streiten. — Das Schöne, als das Lusterzeugende ist ebenfalls wertvoll, soweit es nicht mit dem Guten kollidiert. Da ferner das Schöne, um unser Wohlgefallen zu erwecken, nicht notwendigerweise uns seinen moralischen Wert zum Bewußtsein zu bringen braucht, — wenn es nur nicht die entgegengesetzte Tendenz verrät, — so darf man sagen, daß auch das Schöne an sich wertvoll ist; d. h. sein Wert ist nicht von anderem abgeleitet.

Hiermit haben wir den selbständigen Wert zweier Glieder des Triumvirats, des Guten und Schönen in Kürze dargetan. Das sollte uns aber nur hinüberleiten, um auch den Wert des Wahren zu bestimmen.

## II.

Da man nun der einzelnen Wahrheitskenntnis — einem bloßen Abbild der äußeren Wirklichkeit in der menschlichen Vorstellung — (wie wir gesehen haben) nicht so leicht einen unabhängigen Wert wird beimessen wollen; und nur der große Zusammenhang der Erkenntnisse, ein System der Wahrheit, d. h. die Wissenschaft um der besonderen Form willen, in der

die Einzelwahrheiten bei ihr verknüpft sind, so hohen Anspruch machen wird; da ferner alles Tatsächliche, alles was als Objekt der Wissenschaft, bloß ist, — so gründlich man es auch erforscht, keine Hindeutung auf das, was sein soll, enthält, und das Sittliche, als das seinem Wesen nach Sein-sollende, allein der Forderung absoluten Wertes genügt; — so ist leicht zu erkennen, daß die Frage nach dem Wert der Wahrheit sich auf die Frage nach der sittlichen Grundlage der Wissenschaft reduziert.

Freilich; wer heutzutage den selbständigen Wert der Wissenschaft auch nur in Frage stellt, könnte sich nur die Verachtung seines fortgeschrittenen Jahrhunderts zuziehen; denn es ist jetzt Ehrenpunkt, darüber einig zu sein. Ist nicht die Wissenschaft die Leuchte der Menschheit und die treibende Kraft in der Kultur? Gibt es einen edleren Beruf, als ihr Priester zu sein; eine geweihtere Stätte, als ihre heiligen Hallen?

Wer sich indessen nicht an diesem consensus omnium genügen läßt und doch noch fragt: weshalb denn die Wissenschaft sein solle, und worin ihr Wert für die sittliche Kultur der Menschheit bestehe; der wird vielleicht die aufgeworfene Frage durch folgende Erwägung präzisieren: falls die Wissenschaft wirklich eine sittliche Aufgabe des Menschen ist, also einen Teil der sittlichen Kultur ausmacht; so wird, da sie nach dem Zeugnis der Geschichte sowohl extensiv als intensiv entschieden fortschreitet, auch die sittliche Kultur als Ganzes einen Fortschritt vom Schlechtern zum Bessern aufweisen; es sei denn, daß andere Kulturgebiete Rückschritte gemacht haben.

Diese Frage ist mehr als einmal aufgeworfen worden, und es ist charakteristisch für den frühreifen Genius des

Philosophen Locke, daß er, obwohl durchaus kein Pessimist, dieser Frage schon im Alter von 21 Jahren (am 1. März 1838) bei seiner Doktorpromotion folgende These gewidmet hatte:

„Nullam esse in rebus a genere humano aut gestis aut gerendis progressionem a minori ad majus, sed differentiam inter culturam atque culturae obstacula per omnia tempora magnitudinem esse constantem.“

Noch interessanter wäre es, zu erfahren, mit welchen Gründen der junge Philosoph diese These, falls sie angegriffen wurde, verteidigt hat. — Wie Locke im Anfang seines wissenschaftlichen Lebens, so ist Leopold Ranke zum Schluß des seinigen zu dem Ergebnis gelangt, daß das Menschengeschlecht in der Erkenntnis wohl fortschreite, in der Sittlichkeit jedoch nicht.

Sobald jemand nun der Frage nach der sittlichen Grundlage der Wissenschaft näher tritt, d. h. der Frage, weshalb denn die Erkenntnis eine sittliche Aufgabe der Menschheit sei, so fallen ihm die Lobpreisungen der Gelehrsamkeit ein, die uns schon von den großen Schriftstellern des Altertums hinterlassen worden sind. Wir sehen den Jüngling vor dem verschleierte[n]n Bild zu Saïs und dann den reifen Mann der Wissenschaft vor uns, wie er vor Begeisterung glühend nur dem Lichte der Wahrheit folgt und dadurch von dem eitlen und schlechten Treiben der Welt ferngehalten wird. Nicht Haß noch Neid, noch gemeine Habsucht bewegt seine Brust: er vergißt sie, während er im Reiche der Gedanken sich eine Heimat schafft. Und wie schön ist die Befriedigung, die er bei diesem Schaffensg[em] findet!

Das alles genügt indessen nicht als Argument für die sittliche Grundlage der Wissenschaft; denn — wie gesagt —

unleugbar gewährt dem Menschen oft auch Unsittliches Befriedigung. Und daß ein Mensch während der Zeit, wo er mit der Wissenschaft beschäftigt ist, nicht zugleich Böses tut, also durch die Wissenschaft vom irdischen Schmutz freigehalten wird, ist bloß ein negativer Umstand; es wäre zu fragen, ob er nicht in eben dieser Zeit auch positive Pflichten zu erfüllen hätte, durch deren Versäumnis er eine strafbare Unterlassung begeht. In dieser Hinsicht leistet die Wissenschaft nicht mehr als der Schlaf, der ja auch, solange er den Menschen umfangen hält, am Sündigen hindert.

Ebenso wenig dürfen wir uns — wie schon angedeutet — durch den Nutzen irre machen lassen, den die Wissenschaft der Menschheit gebracht hat und noch zu bringen verspricht: indem sie die Herrschaft über die Elemente dem Menschen in die Hand legt, ihm die Qualen mühseliger Arbeit verkürzt, ihn zum Gebieter erhebt über Raum und Zeit. Denn hier wird ja nach dem sittlichen Wert der Wissenschaft „an sich“ gefragt; so daß sie Zweck bleiben und nicht zum Mittel für anderes werden soll. Die Verwendung der Erkenntnis hängt vom guten Willen des Menschen ab und gehört nicht zu ihrem Wesen; an sich aber bietet die Wissenschaft sich ebenso willig auch zu unsittlichen Zwecken dar. Raum ist durch die Bemühungen der Wissenschaft die Menschheit mit einer neuen Erfindung beschenkt worden, so hören wir auch schon, daß das Verbrechen sich ihrer bemächtigt und Telegraph, Telephon, Dynamit, Hypnose und Photographie in seinen Dienst genommen hat. Insgleichen werden wohl alle darüber einig sein, daß bei der eigentlich wissenschaftlichen Arbeit der Gedanke an eine künftige praktische Verwertung nur störend dazwischen tritt und dem echten Gelehrten fern bleibt.

Bergegenwärtigen wir uns jetzt jene besondere die Wissenschaft auszeichnende Form, durch welche in ihr die Einzelwahrheiten verknüpft sind und sich von einem Konglomerat zerstreuter Daten unterscheiden; so fällt uns zunächst die extensive Vollständigkeit der Erkenntnis ein, nach welcher die Wissenschaft angeblich, als nach einem Ideale strebt. — Ferner denken wir an die klassifikatorische Übersicht, nach welcher die Wissenschaft ihre Daten ordnet. Aus der Vielheit der Einzelvorstellungen wird von ihr das Gleiche als gemeinsam hervorgehoben; und an den Beispielen eines Allgemeinbegriffes werden die Unterschiede determiniert. So nimmt das Denken an der erforschten Welt des Wirklichen eine begriffliche Über- und Unterordnung vor, der sich die Dinge fügen; und es gehört zum Ideal einer vollständigen, allumfassenden Wissenschaft, daß nie etwas gefunden werden könne, was sich dieser Subsumierung unter Allgemeines und dieser Deduktion des Einzelnen vom Allgemeinen entzöge; so gering auch das Gebiet des bisher schon Erforschten sein mag.

Allein nicht nur auf dem Gebiete des Seins, auch auf dem des Geschehens sieht die Wissenschaft allerwärts Zusammenhang; und diesen Zusammenhang zwischen den Ereignissen bezeichnen wir als den kausalen. — Die ursächliche Verknüpfung zahlreicher Erscheinungen und Geschehnisse in dem Natur- und Geistesleben ist nun von der Wissenschaft nachgewiesen; und die noch viel zahlreicheren Tatsachen, zwischen denen unser Denken sie nicht hergestellt hat, erschüttern uns nicht im Glauben daran, daß sie dennoch besteht, und lassen uns nicht mutlos werden, wenn der Versuch des Nachweises auch noch so oft mißlingt. Denn erst die Voraussetzung durchgängiger kausaler Verknüpfung gibt dem Weltprozeß die Einheit, die

zum Ideal der Wissenschaft gehört. Alle Zuversicht auf die Erfolge und das Fortschreiten der Forschung beruht darauf, daß, so sicher wie im Denken der Schlußsatz aus seinen Prämissen folgt, auch in der Welt der Tatsachen aus der Ursache die Wirkung hervorgeht.

Diesen durchgängigen Zusammenhang des Wirklichen, der sich in dauernden Gewohnheiten des Seins und wiederkehrenden Formen des Geschehens manifestiert, bezeichnen wir als Gesetzmäßigkeit; und wir sehen es als einen Triumph der Wissenschaft an, neue Gesetze (Naturgesetze, biologische Gesetze, Lautgesetze usw.) aufzustellen, denen sich die Ereignisse unterordnen.

Der Zusammenhang der Klassifikation bedeutet Einheit durch Unterordnung des Niederen unter das Höhere und so fort bis zum Höchsten. Lückenloser Kausalzusammenhang bedeutet ebenfalls Einheit des Weltalls, wobei die Ursachen als das Vorangehende, Niedere sich zu den Wirkungen verhalten, wie die Mittel zum Zwecke; und die so verwirklichten Zwecke werden dann wieder zu Ursachen im Verhältnis zu noch höheren Zwecken, die ihrerseits sich in derselben Weise weiter verketteten. Diesen Weg, nicht den des blinden mechanischen Registrierens, geht die Wissenschaft. So schwebt unserem Denken als Resultat des durchgehenden Zusammenhanges ein letzter und höchster Endzweck vor, der erst das Ideal der Wissenschaft vollendet und zur wahren Einheit macht. — Als wirkliche Leistung der Wissenschaft existiert weder die extensive Vollständigkeit noch die klassifikatorische Einheit und am wenigsten der Nachweis des kausalen Zusammenhanges. Woher nehmen wir also doch diese Begriffe, um mit ihnen das Bild der Wissenschaft zu zeichnen, wenn die Wirklichkeit sie uns nicht bietet?



Schon die Art ihrer Ableitung lehrt uns, daß sie dem sittlichen Leben entnommen sind. Wir können unsere Taten nur dann wahrhaft als die unseren anerkennen und uns für sie verantwortlich fühlen, wenn wir sie auf die Einheit unseres Bewußtseins und Wollens in der Zeit zurückführen. Die Einheit eines sittlichen Wesens und sein Verhältnis zu seinen einzelnen Äußerungen ist das Urbild für den wissenschaftlichen Begriff der Einheit und das Verhältnis der Ursache zur Wirkung. Und erst die Idee der Gesetzmäßigkeit, welche die Wissenschaft beherrscht? Ist das Gesetz nicht ein aus den sozialen Beziehungen der Menschen entstandener Begriff, der viel später erst als Bezeichnung für feste Errungenschaften der Wissenschaft angewandt worden ist?

Da all unser Wissen nur durch Wollen, d. h. durch angestrebte Willenstätigkeit realisiert wird, so ist es nicht wunderbar, als Postulate des Denkenwollens sittliche Begriffe zu finden. — Wenn sich das so verhält, so läßt sich daraus folgern, daß die Menschheit erst ein sittliches Leben gelebt haben mußte, bevor Wissenschaft als einheitliche Idee in ihr entstehen und betrieben werden konnte; daß also geistige Wesen, welche zu sittlichen Unterscheidungen absolut unfähig wären (wenn wir sie uns vorzustellen versuchen), auch nie die Wissenschaft hätten erfinden können.

Alein schwerlich wird jemand zugeben, daß hiermit schon die sittliche Grundlage der Wissenschaft aufgefunden ist; denn wenn im obigen ein Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und der Sittlichkeit und im besonderen der Primat des Wollens auch auf dem Gebiete der Verstandestätigkeit nachgewiesen ist, so haben wir uns klar zu machen, von welcher Art dieser Zusammenhang ist, und ob er wirklich den zu-

reichenden Grund angibt, weshalb das Betreiben der Wissenschaft zur Zahl der menschlichen Pflichten gehört.

Der Begriff des Sittlichen enthält ja nach dem korrekten Sprachgebrauch, wie der Begriff der Wärme nach der Terminologie der Physik, in sich zweierlei, was in der Sprache des gewöhnlichen Lebens getrennt wird. Wie die physikalische Wärme, je nachdem sie den menschlichen Organismus affiziert, bald Wärme bald Kälte genannt wird; so steckt in dem Sittlichen — noch viel radikaler entgegengesetzt — das Gute und das Böse, das moralisch Willigenswerte und moralisch Verwerfliche, also Unfittliche. Um also die Ausdrücke eindeutig zu gebrauchen und nicht in den Paralogismus der „quaternio terminorum“ zu verfallen, hätten wir noch nachzuweisen, daß mit dem Kultus der Wissenschaft affirmative Sittlichkeit geleistet wird. — Nun sind jedoch die zum Idealbilde der Wissenschaft verwandten sittlichen Begriffe: Einheitlichkeit durch Unterordnung des Speziellen unter Allgemeines; das Messen der Mittel an den Zwecken und stufenweise Verkettung der Zwecke bis zu einem obersten Endzweck als höchste Norm, — weder im guten noch im bösen Sinne moralisch; weder bedeuten sie etwas an sich Sein-sollendes noch das Gegenteil. Sie sind also, obzwar auf dem Gebiete des sittlichen Lebens entstanden, doch nur formal oder regulativ, d. h. sie bilden das verknüpfende Band zwischen den Elementen des eigentlich konstitutiv Sittlichen, werden jedoch insofern indifferent, als sie auch im Bereiche des Unfittlichen gelten. Es ist nicht Bedanterie oder müßige Spielerei, wenn wir darauf dringen, an dem Sittlichen das Wesen von der Form zu scheiden; denn die Verwechslung beider verführt tagtäglich den Menschen bald zu ungerechter Beurteilung,

halb zu übelangebrachter Bewunderung. Z. B. die Konsequenz im Handeln, Standhaftigkeit und Beharrlichkeit als menschliche Charaktereigenschaften erregen mit Recht Beifall und gelegentlich Bewunderung; doch dürfen wir nicht vergessen, daß dieser Bewunderung höchstens ein ästhetisches Wohlgefallen, nicht sittliche Billigung zugrunde liegt; denn diese drei Eigenschaften sind an sich sittlich indifferente Qualitäten, durch deren Mitwirkung die Güte eines Individuums dem anderen Wesen viel mehr Heil, seine Bosheit aber auch viel mehr Unheil bringen kann. Aus solcher Verwechslung entspringt der närrische Heroenkultus, den oft die Pygmäen treiben, und die abgöttische Verehrung großer Bösewichte, die heute besonders im Schwange ist. Von diesem Gesichtspunkte aus sind auch die antiken Kardinaltugenden zu prüfen.

So ist also die Verbindung zwischen Sittlichkeit und Wissenschaft — unserem bisherigen Nachweise zufolge — nur eine formale; das Ideal der Wissenschaft wird nach Analogie des sittlichen Ideals gedacht; die Wissenschaft operiert mit Begriffen, die den sittlichen verwandt und ihrem Gebiete entlehnt sind.

Wie steht es indessen mit dem vorzüglichsten Bindegliede zwischen der Wissenschaft und der Sittlichkeit: mit der Gesetzmäßigkeit? Verdanken wir nicht der gelehrten Forschung die Kenntniss der Gesetze, die den Lauf der Natur regeln, und haben wir hiermit nicht als wichtigstes Agens in der Wissenschaft einen konstitutiv sittlichen Begriff gefunden? Das Gesetz gehört ja nicht zur Form, sondern zum Wesen der Sittlichkeit und ist gerade in den Grenzen menschlicher Einsicht identisch mit dem Sein-sollenden. Außerdem ist sein Begriff nicht aus der Beobachtung der äußeren Tatsachen

entstanden, sondern ganz zuerst der menschlichen Gesetzgebung entnommen worden.

Im stolzen Bewußtsein der Macht, welche die Kenntniss der Naturgesetze dem Menschen gibt, pflegt man mit einer Art Religiosität von ihnen zu sprechen und feiert den Gelehrten, der in der Natur wie in einem aufgeschlagenen Buche liest und sogar den Sonnenkörpern die Bahnen vorschreibt, in denen sie sich bewegen. — Gegenüber solchen Ausbrüchen entwegter Ruhmredigkeit erinnern wir daran, daß mit dem Worte „Gesetz“ zwei ganz verschiedene Dinge gemeint werden; die von Menschen gegebenen Gesetze sind Gesetze des Sollens; die Gesetze, von denen die Wissenschaft redet, sind Gesetze des Seins. Die menschliche Gesetzgebung geht (nach Kants Definition) von dem Prinzip aus: die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes anderen Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann. Nur um der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit willen sind die menschlichen Gesetze gegeben worden. Man hat sie nur nötig, weil man auch anders kann; es gehört zu ihrem Schicksal, beständig übertreten zu werden. Sobald der Gesetzgeber überzeugt wäre, daß gewisse Handlungen immer erfolgen, würde er sich nicht die Mühe geben, sie noch durch das Gesetz zu gebieten. — Was man aber von menschlichen Gesetzen nur wünschen kann, und auch dies nur, falls man sie für unfehlbar gut hält: nämlich, daß sie ausnahmslos befolgt werden, — das hat man bei ihren Nachbildern, den Naturgesetzen, mit in den Begriff aufgenommen und zu ihrem eigentlichen Wesen gemacht. Sobald ein Forscher findet, daß auf dem Gebiete des Erkennens ein Gesetz auch einmal nicht gilt, so hört es für ihn auf, Gesetz zu

fein, er gibt zu, sich geirrt zu haben und sucht nach einem anderen Gesetze. Die berühmten Naturgesetze — Bastarde der eigentlichen Gesetze — sind also nur in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks der Sprache aus der Sphäre des Sittlichen herübergenommen, bezeichnen bloß die beständigen eigenen Gewohnheiten alles Seins und nicht etwas, was jemand vorgeschrieben hat und befolgt sehen will; sie sind also nur als Wort, nicht als Begriff dem Sittlichen entnommen.

### III.

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung besteht darin, daß sich der allgemeine Satz: alle Erkenntnis des Tatsächlichen enthalte keinen Hinweis auf das Sein-sollende, auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Forschung bestätigt hat. Auch die besondere systematische Form, in welcher die Einzelwahrheiten von der Wissenschaft verbunden werden und die begriffliche Verwandtschaft des Ideals weltumfassender Wissenschaft mit dem sittlichen Ideal können uns nicht zu dem deutlichen Bewußtsein verhelfen, daß das Studium der Wissenschaft oder überhaupt die Erkenntnis der Wahrheit zu den Pflichten des Menschengeschlechts gehört. Ein anderes Resultat war auch kaum zu erwarten; gehört doch unzweifelhaft klares Bewußtsein zum Wesen dessen, was unsere Pflicht sein soll. „Quod dubitas, ne feceris,“ sagt Plinius. Also Beziehungen, die erst durch schwierige Gedankenoperationen erschlossen werden, vermögen die Wissenschaft nicht in die Zahl der unerläßlichen Gewissenspflichten des Menschengeschlechts einzureihen. Schließlich steuert auch nicht der einzelne Gelehrte direkt auf das Ideal der Wissenschaft los; es

befriedigt ihn, innerhalb des beschränkten Kreises seiner Disziplin, des hohen Zieles oft völlig unkundig, nach der Wahrheit zu forschen und die Wissenschaft an seinem Teil zu fördern. Also der Wert, den etwa überhaupt die Wahrheit hat, müßte sich doch wohl schon für einen abgegrenzten Erkenntniskreis und nicht erst für den Gesamtbegriff der Wissenschaft definieren lassen. Allein von jeher ist die Gesinnung, mit der der Mensch nach der Wahrheit gestrebt hat, die ruhige Assiduität, sehr verschieden gewesen von der Gemütsverfassung und den Impulsen bei moralischer Pflichterfüllung; daran erinnert uns ein indischer Spruch aus der Fabelsammlung „Hitopadega“:

„Übe das Wissen, als solltest du tausend Jahre noch leben,  
Übe die Tugend, als hätte der Tod  
Dich schon am sträubenden Haar.“

Dieser Beweis selbst aber, nämlich daß die Wissenschaft an sich nicht zu den Pflichten der Menschheit gehört, ist hier natürlich auch nicht bloß in theoretischem Interesse, d. h. um der Erkenntnis der Wahrheit willen, unternommen worden; denn ich käme ja mit mir selbst in Widerspruch, wenn ich mich nur zur Förderung der Wahrheit anstrenge zu beweisen, daß die Wahrheit an sich keinen Wert hat. Vielmehr habe ich den Verstandesdünkel im Auge, der in einem dianöetischen Leben den Gipfel menschlicher Vollkommenheit sieht. Wie oft ist nicht schon, sogar von ganzen Philosophenschulen, die Erkenntnis der Wahrheit (also Widerspiegelung der Außenwelt im eigenen Kopfe) als die höchste und heiligste Aufgabe des Menschen empfohlen worden, der gegenüber alle anderen Rücksichten schweigen und alle anderen Pflichten in den Hintergrund treten sollten! Eine beredte Sprache redet

das Beispiel jener Gelehrten, die, in ihre Bücher vergraben, taub blieben für die nächsten und dringendsten Pflichten; ihr Hauswesen vernachlässigten; ihre Kinder zuchtlos aufwachsen oder wie J. J. Rousseau ins Findelhaus bringen ließen; und das alles um der Wahrheit willen, um wie Juvenal (Sat. 4, 91) sagt „vitam impendere vero“ („das Leben auf die Wahrheit zu verwenden“.

Die unreifen, wenn auch oft grauhaarigen Köpfe, die sich von den Dithyramben hinreißen lassen, mit denen man die Wissenschaft in abstracto verherrlicht, und die vor Entzücken in hysterische Krämpfe verfallen, sobald von der Majestät der Wahrheit geschwärmt wird, bitten wir, ihre Augen auf den Vivisektor zu richten, der, um neue Wahrheiten zu erforschen, sein Herz gegen die Qualen der unter seinem Messer zuckenden Kreatur verhärtet und die flehende Stimme des Mitleids erstickt; also eine Stimme, die unmittelbar, wie das Gewissen, in unserem eigenen Innern laut redet und nicht erst durch subtile Spekulationen braucht verständlich gemacht zu werden; — und dann sollten sie sich nochmals fragen, ob wirklich immer die Wahrheit der Güter höchstes ist und mit welchem Recht ihr ein absoluter (von allem praktischen Nutzen unabhängiger) Wert zukommt?

Diese Frage stellen wir uns auch jetzt noch; denn nicht den Wert der Wahrheit „an sich“ zu leugnen nötigt die bisherige Argumentation, sondern nur die einschränkenden Bedingungen oder den besonderen Standpunkt der Betrachtung aufzusuchen, von dem aus dieser Wert sich dennoch begreifen läßt. Hierzu ermuntert uns das Beispiel der Griechen, die auch nicht, wie manche unserer Philosophen, in dem Freund der Wahrheit schlechthin (in dem Philalethen) den vollkomme-

nen Menschen sahen, vielmehr erst in dem Freund der Weisheit (dem Philosophen), da offenbar nicht alles Wissen ihnen für Weisheit galt. — Ferner ermuntert uns dazu der Umstand, daß die Lust, die in dem selbstlosen Ergründen der Wahrheit, die Freude, die in dem Verfolgen ihrer Spur liegt, ja auch Gefühle und als eigene Erlebnisse jedem echten Forscher wohlbekannt sind. Nach Abzug aller anderen Motive des Forschens: Streben nach praktischem Nutzen, Ehrsucht, Eitelkeit usw., — bleibt im Menschenherzen doch noch ein Gefühl übrig, das sich sträubt, der Wahrheitskenntnis „an sich“ allen Wert abzusprechen. Drum machen wir uns nochmals auf und suchen, welche wenn auch nur indirekte Rechtfertigung sich für dies Gefühl etwa finden läßt.

Dabei muß uns folgender Gedanke leiten:

Da, wie immer zu wiederholen, die Erforschung der Dinge selbst nirgendwo auf ein „Sollen“ stößt und auch das entdeckte Naturgesetz sich nur als der trügerische Schein eines Sollens ergab; so kann einzig und allein ein außerhalb der Dinge dieser Welt zu wählender Aussichtspunkt, also eine besondere metaphysische oder religiöse Weltanschauung, das Sein und Geschehen der Wirklichkeit in eine solche Beleuchtung rücken, daß sich daraus für die Wahrheit oder Erkenntnis „an sich“ ein Wert ergibt.

Hier geben wir zu, uns in nicht geringer Verlegenheit zu befinden. Auch angenommen, daß wir die gewünschte Weltanschauung besäßen: müßten wir sie nicht dem Leser in so überzeugender Weise mitteilen, daß wir seiner Zustimmung sicher wären? Und dann erst vermöchten wir als eine Folgerung den Wert der Wahrheit darzulegen; denn „contra principium negantem non est disputandum“. Also zuerst der



Versuch einer Befehung zu einem neuen philosophischen Welt-system, um dann die Beantwortung dieser einen Frage als Corollarium aus ihm abzuleiten! Hieße das nicht um einer besonders stilisierten Wetterfahne willen, die in unseren Besitz gekommen ist, nach demselben Stile ein ganzes Gebäude auf-führen? Oder darf ich hoffen, ungeachtet der so bedeutend divergierenden Lehren verschiedener Religionen und Philo-sophen auf kürzerem Wege einen Punkt der Einigung mit dem Leser, ein uns gemeinsames Terrain metaphysischer Über-zeugungen zu finden?

Derjenige freilich, dem vornehmlich diese Verschieden-heit der Weltssysteme auffällt, wird mit dem Satiriker M. Terentius Varro in die Klage ausbrechen: „*Postremo nemo aegrôtus quicquam sómniat tam infandum, quod non ali-quis dicat philosophus.*“

Allein es gibt auch eine entgegengesetzte Gesinnung, die an allen religiösen und philosophischen Systemen in betreff der tieferen und wichtigeren Probleme fast nur die durchgängige Übereinstimmung — eine Bürgschaft für die Richtigkeit — bemerkt und staunend bewundert; eine Gesinnung, die mit Leibniz die Zwiste der Denker beinahe ausschließlich auf Mißverständnisse und Wortstreitigkeiten zurückzuführen geneigt ist. Alle, die mit uns dieser Gesinnung huldigen, werden nicht daran verzweifeln, sich bald über die zur Lösung der hier aufgeworfenen Frage unumgänglichen Voraussetzungen zu einigen. — Die gewöhnliche Meinung mag wohl der hier ausgesprochenen Überzeugung widersprechen. In vielen ein-zelnen theoretischen Fragen, meint man, stimmen die Men-schen oft und leicht miteinander überein: wo es sich jedoch um das ganze große Gebäude einer Weltanschauung handelt,

da gelte der Satz: „quot capita, tot sensus“, da gebe es so viele unvereinbare Ansichten, als selbständig denkende Köpfe. — Nun ist aber die Einigkeit der Denker in betreff einzelner theoretischer Fragen nur so lange auffallend groß, als man die Fragen auch wirklich nur einzeln sein läßt und nicht durch das Bedürfnis der Vertiefung und allseitigen Begründung genötigt wird, die Einzelfrage in das Licht einer bestimmten Weltanschauung zu rücken und sie in den großen Zusammenhang eines vollständigen Systems einzuordnen. Sobald man das tut, erweist sich die Einigkeit im einzelnen als eine nur scheinbare. Nur scheinbar ist Schopenhauer mit dem Katholizismus in der Verherrlichung des Mönchtums einig und nur scheinbar ist er mit den Materialisten in der Leugnung des freien Willens einig.

Dagegen beruht wiederum die schneidende Disharmonie, in welcher die geschlossenen Weltssysteme miteinander zu stehen scheinen, zum großen Teil darauf, daß der Menscheng Geist in seiner sinnlichen Beschränkung bei der allseitigen Ausführung des Weltbildes in Sprache und Gedanken der Bilder und Symbole nicht entraten kann, die dann ihrerseits von seiten derjenigen, die sie hören, wie zuletzt auch von seiten ihrer Schöpfer selbst, unzählbaren Mißdeutungen ausgesetzt sind. — So sind die Götter und Dämonen der Religionsysteme zum größten Teile nichts anderes als personifizierte d. h. mißverständene abstrakte Begriffe; freilich bemühen die gelehrten Forscher sich bis heute, ihnen das unterzuschieben, was sie die „ursprüngliche Naturbedeutung“ nennen: ein *contradictio in adjecto* auf religiösem Gebiete. — Wer jedoch ein so starkes Abstraktionsvermögen besitzt, daß es ihm gelingt, den Begriff auf der Höhe seiner Entwicklung, bevor er wieder

in ein fühlbar sinnliches Bild zurücksinkt, abzufassen und festzuhalten, der wird wohl nichts so Plastisches, Anschauliches, Poetisches in seinen Gedanken hervorbringen, wie die anderen; dafür aber wird er die gewaltige, ja heilige Einheit in aller Religion und Philosophie durchschauen, er wird die wahre Harmonie der Sphären durchhören.

Im Vertrauen auf das wirkliche Bestehen dieser Einheit wollen wir hier an die wesentlichen, allen Systemen gemeinsamen theoretischen Grundideen erinnern; und wie unser leibliches Auge die Umrisse einer oft geschauten Figur, auch wenn sie nur in wenigen Fragmenten, Scheiteln der Winkel, Endpunkten und Wendepunkten der Kurven, hingezeichnet ist, selbsttätig ergänzt und aus den lückenhaften Bruchstücken der Zeichnung die charakteristischen Formen einer bekannten geometrischen Figur, einer Tier- oder Menschengestalt vor sich auferstehen läßt; — so hoffen wir, daß jeder Leser diese wenigen, aber wesentlichen abstrakten Begriffe, die das Gemeingut fast aller Weltanschauungen bilden, gewissermaßen nach seinem Geschmack mit Fleisch und Blut umkleiden, unbeschadet seiner Selbständigkeit, zu der Weltanschauung die ihm eigentümlich ist — also zu einem ihm innerlich bekannten Bilde — vervollständigen wird.

#### IV.

Nach den Lehren jeder Religion ist das höchste Ziel des Menschen die Vereinigung mit Gott. Das spricht Christus oft aus, z. B. Evang. Joh. 14, 20: „alsdann werde ich in euch sein und ihr in mir“. Muhammed sagt es im Duran (Sure II, 129): „wir übergeben uns ihm: Allah“ und (Sure III, 18): „Ich habe mein Herz Gott gegeben und so

auch die, welche mir folgen“. Nach dem indischen Brahmanismus ist es die Vereinigung mit dem alleinigen Brahma; oder die Einsicht, daß die Seele (ätman) mit Brahma eins ist. Nach dem Parsismus (der Lehre des Zoroaster) ist es die allendliche Einigung mit Ahura-Mazda. Selbst in verhältnismäßig rohen, wenig ausgebildeten Religionen stellt man sich die Seligkeit des Menschen so vor, daß er sich „doben bei den Göttern“ befindet, ihnen also näher und inniger vereinigt ist als früher auf Erden. — Ob ein Gott oder viele angenommen werden, ist für diese Frage völlig gleichgültig; denn die vielen Götter sind ja nur die wie durch ein Prisma zerstreuten Ausstrahlungen des einen Göttlichen, das der Mensch hinter den vielen ahnt, aber nicht zu nennen wagt. Diejenigen Religionen, die es nicht für nötig gefunden haben, die Annahme eines persönlichen Gottes als Dogma aufzustellen; wie der Buddhismus und unter den alten theosophischen Systemen die Sāmkhya-Doktrin, lehren eigentlich dasselbe; sie meinen nur, daß das Ziel selbst, dem der Mensch zustrebt, als etwas durchaus Überfinnliches weder durch Wahrnehmung noch durch Schlußfolgerung erkannt werden könne; und sie halten es daher für vermessen, dieses Ziel selbst (als Gott) zu bezeichnen und in Bildern, die doch irdischen Verhältnissen entnommen sein müßten, auszumalen. Sie begnügen sich also damit, dem Menschen nur den Weg zu dem Ziele, als das im Erdenleben einzig Erreichbare, zu zeigen. Deshalb reden sie auch von dem Ziele des Menschen noch nicht gleich als von einer Seligkeit (etwas, das bei der Ankunft im Jenseits sein wird); sondern von der Erlösung d. h. der Trennung, Abreise von dem schlechten Diesseits.

Brauche ich noch ausdrücklich nachzuweisen, daß auch

sämtliche Philosophen eigentlich zu demselben Resultate gelangen?

Nach Plato besteht das Ziel in dem Ähnlicherwerden mit Gott. Raum irgend verschieden von ihm ist in diesem Punkte die Meinung aller Neuplatoniker und Mystiker. — Auch diejenigen Denker, die in ihrem Weltgebäude nicht für einen persönlichen Gott Platz gefunden haben; verfechten die Einheit und den Zusammenhang alles Seienden; und da der Augenschein, nämlich die empirische Wirklichkeit, das Gegenteil: eine durchgängige Vielheit von Dingen und einander widerstrebenden Kräften, zeigt; so haben sie, um diese Einheit dennoch aufrecht zu erhalten, zwischen dem wahren Sein, der eigentlichen Wirklichkeit und der scheinbaren („Erscheinung“ oder „Vorstellung“) unterschieden. Die wahre Welt ist nun Einheit, während der täuschende, uns zu falschen Vorstellungen verführende Schein Vielheit vorspiegelt. „Wie nun die Einheit als Vielheit erscheinen könne“? das nennt Schopenhauer (in der Einleitung zu seinem Hauptwerk) mit Recht die älteste und schwierigste Frage der ganzen Philosophie: eine Frage, die wir übrigens hier glücklicherweise nicht zu lösen brauchen. Es genügt uns, festzuhalten, daß für alle Philosophen die Vielheit die Verwirrung, die Einheit dagegen, die Auffindung des rechten Weges oder die Rückkehr zum wahren Ziele bedeutet; und daß das Verhältnis, in welchem man die erfahrungsmäßige Wirklichkeit als bloße Erscheinung (täuschende Maya der Inder) dem „Ding an sich“ oder der eigentlichen Wirklichkeit als Einheit entgegensetzt — als ein Wertverhältnis zu denken ist. Die scheinbare Vielheit ist nicht etwas tatsächlich Nicht-Seiendes, sondern lediglich ihrem Werte nach so total hinfällig, vergänglich und nichtig, daß

die Vorstellung von ihr als ein Irrtum überwunden werden muß. Wenn die Erscheinungswelt also unter dem Bilde des Schattens oder Traumes dargestellt wird, so bedeutet das, daß sie im Vergleich zum eigentlichen Wesen der Dinge so wertlos ist, wie der Schatten im Vergleich zum Gegenstande, der ihn wirft, der Traum im Vergleich zum wachen Leben. Selbst Herakleitos von Ephesos und Parmenides von Elea sind nicht in ihren Weltbetrachtungen tatsächlich zu verschiedenen Ergebnissen gelangt: sie haben nur verschiedenen Objekten ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Herakleitos, betroffen über den Wechsel in der empirischen Scheinwelt, hielt es besonders der Rede wert, diese Veränderlichkeit hervorzuheben; während die Überzeugung von einem über dem Scheine thronenden, höheren unveränderlichen Sein dem Parmenides die Zunge löste und würdig schien, betont zu werden.

Der eigentliche Urquell alles Seins, die einigende Kraft des Weltalls wird nun von den Philosophen mit verschiedenen Namen bezeichnet; als Natur, als das All-Eine, der Wille, die Idee, das Absolute, endlich als Gott. An den Ausdrücken brauchen wir uns hier nicht zu stoßen und können sie promiscue gebrauchen; denn es gehört nur wenig guter Wille dazu, um einzusehen, daß doch eigentlich allen derselbe Gedanke gemeinsam ist und das Ziel der Menschheit sich — kurz formuliert — als die Vereinigung mit dem All-Einen definieren läßt.

Gilt das jedoch für die Menschheit allein?

Wer „Einheit“ sagt, sagt „Zusammenhang“ und vice versa; damit aber der Zusammenhang ein durchgängiger, totaler sei, darf es nichts im Weltall geben, was aus dem Zusammenhang herausfiele, sich der Einheit entzöge, unerreich-

bar außerhalb der einigenden Kraft läge. Die Sonderexistenz und Selbständigkeit, die also dem einzelnen in der Schöpfung zuzukommen scheint, kann nur eine relative, nicht eine absolute sein. Die Vereinigung des einzelnen mit dem All-Einen mag man sich fester und loser denken; losgerissen werden kann jedoch nichts vom All-Einen: keine Menschenseele, kein Tier, keine Pflanze, kein Sandkorn, kein Atom. Mit dieser philosophischen Auffassung stimmt auch die Rede-weise der Religionen überein: daß Gott allmächtig, allwissend, allgegenwärtig ist und alles durchbringt; daß er alle mit gleicher Liebe umfaßt; kein Sperling ohne seinen Willen vom Dache fällt; oder wie es im Duran (Sure 6, 59) heißt „kein Blatt ohne seinen Willen vom Baume fällt“. Auch die Menschenseele in ihrer Kraft und Selbständigkeit vermag sich nicht von Gott loszureißen, „und nähme sie Flügel der Morgenröte und flöge zum äußersten Meer“. Keine Religion kennt einen weltfremden außerhalb der Schöpfung stehenden Gott; und auch die scheinbar ihm feindlichen dämonischen Elemente des Weltalls werden schließlich zunichte gemacht; d. h. entweder verschwinden sie oder sie werden nach einem allendlichen Läuterungsprozeß (wie im Parsismus) auch gut, göttlich und mit Gott eins. So gibt es in der Schöpfung nichts, das verloren gehen könnte; alles ist untrennbar mit Gott verbunden, und nur den Grad dieser Verbindung zu verstärken ist das Ziel, dem die bewußte Schöpfung auch mit Bewußtsein und eigenem Willen zustreben soll.

Durch die Verbindung mit dem Absoluten ist aber auch jedes Element des Weltalls mit jedem anderen verbunden. Zwischen allen Teilen der Schöpfung gibt es einen durchgängigen Zusammenhang. Die Verstärkung des Bandes,

durch welches das einzelne Schöpfungselement A mit dem Centrum, dem Absoluten verknüpft ist, kann demnach ebenso durch eine Verstärkung oder Vervielfältigung seiner Verbindungen mit anderen Einzelementen B, C geschehen; besonders wenn diese Elemente B und C sich zum Absoluten bereits in einem näheren, innigeren Verhältnis befinden, als A sich vorher befand. Also jede Verbindung zwischen je zwei Einzelementen untereinander ist (falls nicht durch sie auf einer anderen Stelle eine Lösung, Zerreißung stattfindet) ein Schritt, wenngleich nur ein kleiner Schritt, der sie der Vereinigung mit dem All-Einen näher bringt.

In der Sprache der Religionen ausgedrückt hat dieser Gedanke folgenden Sinn: 1. Wir sollen nicht nur Gott lieben, sondern auch unseren Nächsten wie uns selbst; auch den Tieren nicht das Mitgefühl entziehen, ja selbst unsere Feinde lieben. 2. Gott lieben d. h. Wohlwollen erweisen können wir nicht direkt; „das ist aber die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten“; denn der Weg zu Gott führt nur durch die Schöpfung. Demzufolge beweist der Mensch seine Liebe zu Gott durch die Liebe zu seinen Geschöpfen und zwar zu allen Geschöpfen. Denn daß Liebe eine Vereinigung und Assimilierung ist, braucht wohl nicht ausführlich gezeigt zu werden. Beim Lieben wird gegeben: Vorstellungen, Gefühle, Strebungen oder materieller Besitz, die früher nur dem Einen eigen waren, gehen auf einen Zweiten über; etwas das früher vereinzelt war, wird zweien gemeinsam.

Also: daß der Haß entzweit und der Eros verbindet, ist nicht nur eine poetische, der Mythologie entlehnte Floskel der alten Griechen; es gilt vielmehr in jedem, dem abstraktesten wie dem grob materiellen Sinne, wo ich einen frierenden



Menschen in meine Stube lasse und die Ofenwärme, die bisher nur mein Leib genoß, nun auch auf seinen Leib übergeht; so daß zwei Körper jetzt die gleiche Temperaturerhöhung gemeinsam haben.

Unter „sämtlichen Geschöpfen“ ist aber auch die scheinbar unbeseelte Natur zu verstehen: die innige Liebe mancher Menschen zu den Blumen und Bäumen, ja alle Freude an der schönen Natur ist mehr als bloß eine ästhetische Anwendung: ist ein Pfand dafür, daß die All-Einheit wirklich besteht und eine Bürgschaft dafür, daß es an uns liegt, sie noch zu verstärken.

Hier mag auch daran erinnert werden, daß, wenn wir uns das Weltall und alles das, woraus es besteht, also was in ihm Wirklichkeit hat, zu denken versuchen, wir nicht nur bei den sog. „Dingen“ oder wie man früher sagte „Substanzen“ stehen bleiben dürfen. Es gibt verschiedene Arten von Wirklichkeit oder Bejahung: den Dingen kommt die Wirklichkeit des Seins zu; den Kräften die Wirklichkeit des Wirkens; den Gesetzen die Wirklichkeit des Geltens; den Verhältnissen die Wirklichkeit des Bestehens; den Ereignissen die Wirklichkeit des Geschehens. Für die richtige Auffassung der Stellung des Menschen im Weltall und für seinen Beruf ist dies alles von gleicher Wichtigkeit.

Es mag wohl sein, daß manche hier gebrauchte Redewendung nicht gerade jedem religiösen Leser aus seinem Katechismus, nicht jedem philosophischen Leser aus seinem Systeme geläufig ist; dennoch enthalten unsere Folgerungen schwerlich etwas, was der Religion oder Philosophie widerspräche oder als inkonsequent beanstandet werden müßte. Wer sie auch nicht für wichtig hält, wird sie immerhin für unschuldig erklären; und wer neben Religion und Philosophie

auch die Poesie nach Offenbarungen über diesen Gegenstand befragt, findet Bestätigungen in Menge. Nur Goethe, der uns schon so oft beigestanden, möge zitiert werden:

„Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,  
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.“

und Horaz (Ars poetica) V. 365:

„Haec placuit semel, haec decies repetita placebit.“

## V.

An dieser Stelle angelangt, erinnern wir uns dessen, was wir Erkenntnis genannt haben: Erkenntnis besteht darin, daß unsere gegenwärtige Vorstellung etwas, das außer ihr war, wieder hervorruft, reproduziert, in sich abbildet. Entspricht das Bild in der Vorstellung dem Objekt des Erkennens, so heißt die Erkenntnis wahr. Denn nicht die Dinge selbst gehen als solche in die Vorstellung herein, sondern nur ihre Erinnerungsbilder, Beziehungen und Verhältnisse. Das gilt, wie von dem gegenwärtig Bestehenden, so auch von dem Vergangenen und Zukünftigen. Jedem wird, auch ohne daß er nötig hat, sich mit Kant zur Idealität der Zeitanschauung zu bekennen, soviel klar sein, daß die Vergangenheit wohl in gewissem Sinne zu dem Nicht-Seienden, aber auch in gewissem Sinne zu dem Seienden gehört. Denn daß etwas vergangen ist, will doch mehr besagen, als daß es nie und nimmer gewesen ist; und ebenso besitzt das, was sich als zukünftig voraus erkennen läßt, Realität im Vergleich zu dem, was nie sein wird. Also alle vergangenen Ereignisse, Menschen und Dinge gehören ebenso wie die zukünftigen zur Gesamtheit des Weltalls; und auch in betreff der Wichtigkeit für uns, die

Erkennenden, läßt sich gar nicht immer entscheiden, ob das pfeilschnell verfliegende Jetzt, oder seine Mutter, die Vergangenheit, von höherem Wert ist: ob das Lob, das uns heute gespendet wird, oder die Kränkung, die wir vorgestern erfahren haben, uns mehr angeht.

Als außerhalb der Vorstellung befindlich (Objekt des Erkennens) muß aber alles gelten, was nicht jetzt eben darin ist; also auch unsere eigenen früheren Zustände, Vorstellungen, ja Träume, die wir gehabt haben: auch sie gehören zu der Außenwelt, die wir in der Vorstellung wiederholen, nachschaffen, uns zu eigen machen können.

So werden durch jede Vorstellung, die richtig ist, also Wahrheit enthält, die Berührungspunkte, die den Menschen mit der Außenwelt verbinden, vermehrt. Zwei Dinge, die in allen ihren Punkten, oder in allen Elementen, aus denen sie bestehen, sich berühren, sich decken, zusammenfallen, — sind völlig vereinigt; man kann sie als eins ansehen. Je mehr gemeinsame Teile zwei Dinge haben, desto näher sind sie der Vereinigung; ist  $x = (a + b)$ ;  $y = (a + c)$ , so ist das  $a$  dem  $x$  und  $y$  gemeinsam. Hat ein Mensch ein Naturgesetz kennen gelernt, so gehört jetzt auch seiner bewußten Vorstellung etwas an, was bisher im Weltall außer ihr gegolten, also Wirklichkeit gehabt hat. Hat jemand den peleponnesischen Krieg kennen gelernt, so sind Ereignisse, die einmal in der Weltgeschichte Wirklichkeit gehabt haben, im Spiegel seiner Vorstellung von neuem wirklich geworden: ihr Bild ist jetzt diesem Menschen mit der Vergangenheit des Weltalls gemeinsam geworden. Hat ein Mensch durch Lektüre den Don Quixote kennen gelernt, so sind auf der Fläche seines Intellekts die

bedeutfamen Züge eines menfchlichen Charakters wieder aufgetaucht, beffen Träger zwar niemals wirklich dagewefen ift, den jedoch die Phantafie eines leibhaftigen Menfchen (des Cervantes) fo geſchaffen hat, daß er vielem, was in der Wirklichkeit vorgekommen ift, und noch heute vorkommt, trefflich entſpricht. So mag bisweilen durch das Aufnehmen bloßer Dichtergebilde unfere Seele ſich mehr und bedeutſamere Beſtandteile des Weltganzen zu eigen machen, als durch einbringendes Studium der palpabeln Wirklichkeit. — Ja, man darf weiter gehen und behaupten: die Wahrheit, die der Künſtler in feinen Phantafiegeſchöpfen erreicht, ſtehe mitunter fogar noch höher als die bloße Tatſächlichkeit. Wenn fein Geiſt, den ewigen Geſetzen alles Seins ſich fügend, dennoch das Material, das die Wirklichkeit ihm bietet, dazu zu verwenden verſteht, um etwas Vollkommeneres in ſeiner Schöpfung zu erreichen, als der wirkliche Lauf der Welt zuſtande gebracht hatte, ſo nennen wir das Erzeugniß eines ſolchen Künſtlers ſchön; denn es ſchien ſich der ſpröde Stoff ſeiner belebenden Idee williger zu fügen, als wir es ſonſt im Lauf der Natur zu beobachten gewohnt ſind. Oder es iſt nicht zutreffend, daß manche Geſtalten großer Schriftſteller, z. B. Reuters, Thackerays und F. Turgenjews uns ſo anheimeln, als ob ſie uns vertrauter bekannt wären, denn mancher Menſch, dem wir täglich die Hand reichen? Mehr als das! dieſe von der Künſtlerphantafie geſchaffenen Perſonen ſind, wie der Amor des Praxiteles, in gewiſſem Sinne wahrer und wirklicher vorhanden, als der Herr X oder Y, dem wir noch heute auf der Straße „guten Tag“ geſagt haben; denn wir fühlen es, daß über der Leibhaftigkeit des bloß Seienden eine höhere, unvergänglichere ſteht: die des Sein-Sollenden, des

gemeinsamen Elementes der Kunst und Moral. Was ihrer teilhaftig geworden, gehört auch mitten in die Wirklichkeit hinein.

Diese meine Überzeugung weitläufig zu verteidigen hätte ich nur dann Grund, wenn sie neu oder gar paradox wäre; ich habe jedoch im Grunde nichts anderes gesagt, als das, was schon Sophokles mit seinem selbstbewußten Ausspruch meinte: Euripides stelle die Menschen so dar, wie sie seien, er — Sophokles — wie sie sein sollten. Das Sein-Sollende, auch nur in der Vorstellung erreicht, besaß für ihn mehr Wahrheit, als alle bloß empirische Existenz. Stärker als die Welt der Dinge ist die Welt der Werte. — Ist es nicht auch uns wichtiger, zu wissen, von welcher Beschaffenheit der Schild des Achilles war, als die Tasse zu kennen, aus welcher der Kaiser von China jetzt eben seinen Tee trinkt? denn „was nie und nimmer sich begeben, das allein veraltet nie“; und neben den Satz des Hesiodos (Op. et Dies v. 40)\*): daß die Hälfte mehr sein könne als das Ganze, läßt sich cum grano salis noch der andere stellen: daß das Nicht-Seiende wirklicher sein könne als das Seiende.

Den Schluß, zu dem wir gelangt sind: daß nämlich jedes Erkennen einer Wahrheit eine Verbindung, mithin also auch Vereinigung der erkennenden Seele mit irgendwelchen anderen zum Weltganzen gehörenden Elementen bedeutet, versuchen wir uns durch ein der Mechanik entlehntes Bild zu verdeutlichen: die Weltlemente a, b, c . . . sind mit dem Zentrum (also dem Absoluten) x durch die sämtlich unzerreißbaren, aber

---

\*) *Νήπιος; οὐδὲ ἴσασιν, ὅσων πλεόν ἤμιν παντός.*

dennoch verschieden langen und verschieden starken Bänder l, m, n . . . verknüpft und stehen auf diese Weise mittelbar auch miteinander in Verbindung; außerdem können sie jedoch noch direkt durch die verschieden starken Fäden o, p, q . . . in Zusammenhang gebracht und dadurch indirekt auch jedes mit x in festere und engere Verbindung gebracht werden. Man wird nicht bestreiten, daß auch das Unzerreißbare sich noch verstärken läßt; denn  $(\infty + a) > (\infty - a)$ . Wie nun ein Band durch Einflechten neuer Fäden verstärkt werden kann, so ist es möglich, daß diese Beziehungen, durch welche die Elemente a, b, c . . . unter sich und mit x zusammenhängen, immer inniger werden, bis sie sich zur völligen Einheit zusammenschließen; oder daß die Bänder sich zwischen ihnen lockern und hier und da reißen. — Die Vereinigung und das, was ihr dient, die Verstärkung der Verbindungen, ist dann in dem Weltprozeß das Sein-sollende, das ideale Ziel, dem er zustrebt. Alles, was ihm entgegenwirkt, was Zerreißung und Schwächung der Verbindungen verursacht, ist etwas Nicht-sein-sollendes. So gehört also im Zusammenhang des Universums jede Erkenntnis zu dem, wodurch eine bewußte Seele mit irgend etwas anderem aus der Wirklichkeit vereinigt wird: also zu dem Sein-sollenden. Insofern hat jede Wahrheit für die Seele, von der sie aufgenommen wird, an und für sich schon (unabhängig von ihren Folgen) einen Wert. — Dieser Wert der Wahrheit, der einzige, den sie „an sich“ hat, läßt sich folglich nur von einem metaphysischen, oder, was hier dasselbe besagt, religiösen Standpunkte aus erfassen. Wer einen solchen Standpunkt verschmährt: ein Materialist, hat keinen Grund, die Wahrheit höher zu schätzen als den Irrtum; er amüsiert sich mit

gedankenlosen Phrasen, wenn er den Wert der Wahrheit preist.

Mag man auch die All-Einheitslehre eine Hypothese nennen: sie bildet eingeständlich oder latent die notwendige Voraussetzung für den Wert der Wahrheit; und darin, daß die Wahrheit (eben unter dieser Voraussetzung) auch zu dem Sein-sollenden gehört, besteht somit die alleinige sittliche Grundlage der Wissenschaft.

Wenn wir uns jetzt in das Gemüt des Gelehrten versetzen, welcher selbstlos der Spur der Wahrheit nachgeht, und uns alle fremden Regungen wegdenken: die Hoffnung auf Nutzen für das Menschengeschlecht, auf Ehre und Anerkennung; so verstehen wir dennoch, was der selige Schauer bedeutet, der ihn bei der Entdeckung einer neuen Wahrheit durchbebt: es ist — um die Sprache des großen Leibniz zu reden — das Bewußtsein, das einer Monade aufgeht, von der zwischen ihr und den anderen Monaden bis zur Zentral-Monade hinauf prästabilierten göttlichen Harmonie. Die Entdeckung einer Wahrheit, deren Nutzen für die Menschheit einleuchtet, pfllegt mehr gefeiert zu werden und den Entdecker selbst mehr zu überraschen, als das Aufleuchten einer rein theoretischen Erkenntnis, von der es noch ungewiß ist, ob und wie sie sich im Leben werde verwerten lassen. Archimedes rief aus: „Ich hab's gefunden (heureka)!“, als er das Gesetz des spezifischen Gewichtes der Körper bei einer Gelegenheit entdeckt hatte, welche die Anwendbarkeit des neuen Gesetzes auch gleich zeigte und ihm ein Mittel an die Hand gab, zu prüfen, ob bei der Anfertigung der Krone des Königs Hiero Gold unterschlagen worden sei. Als er dagegen fand, daß die sich

im Innern berührenden Figuren: Kegel, Kugel und Zylinder sich ihrem Rauminhalte nach verhalten wie 1:2:3, da rief er gar nichts aus; allein welche heilige Freude mag den lautlos Staunenden erfüllt haben über die Entdeckung dieser gewaltigen, das Universum umspannenden Wahrheit, die zu ihrer Geltung nicht einmal der Körperwelt bedarf?\*)

Nur weil der intellektuelle Fortschritt und die sittliche Vervollkommnung in gewissem Sinne beide demselben Ziele zustreben: unserer Vereinigung mit dem All-Einen, darum sind die Freude am Erkennen und die Freude am moralisch Guten zwei einander so nahe verwandte Gefühle.

Jetzt wird es auch klar, weshalb der einzelne Forscher weder ein encyclopädisches Wissen zu besitzen noch das Ganze der Wissenschaft oder ihr sog. Ideal sich erst vor Augen zu halten braucht, um die Wissenschaft recht zu verstehen, zu fördern und die reine Lust des Erkennens voll zu genießen. Deshalb nämlich, weil jede der Erkenntnisse, so unendlich verschieden sie an Wichtigkeit sein mögen, auch abgesehen von

\*) Deshalb sah man diesen Satz in Zeichen auf dem von Cicero in Sizilien entdeckten Grabsteine des Archimedes abgebildet:

Zylinder: Kugel: Kegel = 3:2:1.

Das hat Nachahmung gefunden: in London, in der Westminster-Abtei ist auf dem Grabdenkmal Newtons die von ihm gefundene Binomialformel eingegraben:

$$(a + b)^n = a^n + n a^{n-1} b + \frac{n \cdot n-1}{2!} a^{n-2} b^2 + \dots + n a b^{n-1} + b^n$$

In bezug auf den Satz des Archimedes sind wir nun jetzt wohl um einen Schritt weiter gekommen; denn beschreibt man über einem Kreise mit dem Halbmesser  $x$  einen Zylinder mit der Höhe  $x$ , eine Halbkugel, ein Rotationsparaboloid und einen Kegel mit der Höhe  $x$ , so verhalten sich die Volumina dieser 4 Körper wie:

6:4:3:2. — Wir beweisen das mit Hilfe der Integralrechnung.



der Einsicht in den großen Zusammenhang, an sich schon etwas Sein-sollendes ist,

„Das zu dem Bau der Ewigkeiten  
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,  
Doch von der großen Schuld der Zeiten  
Minuten, Tage, Jahre streicht.“

Ferner ergibt sich von unserem Standpunkte aus, wie irrtümlich es ist, wenn bisweilen gesagt wird, in der Wissenschaft herrsche der Verstand allein; ihm allein habe die Wissenschaft zu genügen; hingegen in der Religion komme wiederum das Gefühl zu seinem Recht und werde befriedigt, und deshalb gerieten diese beiden Mächte so leicht im Innern der Menschenseele in Konflikt.

Zuvörderst ist der Verstand überhaupt nicht ein Organ, welches unmittelbar Werte wahrnehmen, also Befriedigung empfinden kann; das vermag immer nur das Gefühl allein. Dasjenige aber, wodurch von der Wissenschaft wie von der Religion das Gefühl befriedigt wird, ist im letzten Grunde ein und dasselbe; ein Ziel, ein Pulsschlag bewegt beide: die Vereinigung mit Gott. — Ebenso wie mancher geistliche oder weltliche Fürst aus Freude über einen großen religiösen Gewinn — etwa bei der Ausbreitung des Christentums — mit Aufwand eine Kirche oder ein Kloster baute; so ließ sich Pythagoras die Kosten nicht gereuen, aus Freude über die Entdeckung seines berühmten mathematischen Lehrsatzes eine Hekatombe zu opfern.

## VI.

Von den sog. höchsten Wahrheiten bis zu den geringfügigsten findet eine Abstufung der Werte statt, die unendlich

ist: so unendlich wie das Weltall selbst. Das heißt, daß der Wert einer Wahrheit „an sich“ an dem höchsten Zwecke, dem sie dient, gemessen, unendlich groß und unendlich klein sein kann. Denn wenn auch — in unserer Veranschaulichung — das Element a mit dem All-Einen x und den anderen Elementen b, c . . . so fest zusammenhängt, daß es nie ganz losgerissen werden kann, die Kraft seiner Verbindungen l, m, n, o, p, q also unendlich ist, so ist es doch, wie wir schon betonten, möglich, ihnen etwas zuzulegen oder abzunehmen, was quantitativ unendlich verschieden, qualitativ jedoch insofern gleichartig ist, als es immer in dem Vermehren oder Vermindern der richtigen Einsicht oder Erkenntnis besteht. Es klingt freilich paradox, daß z. B. die richtige Kenntnis eines beliebigen Stadtklatsches für den Menschen, der sie erhält, an sich einen Wahrheitswert haben soll; indes man muß sich klar machen, daß, streng genommen, selbst das unendlich Kleine sich noch immer von dem unterscheidet, was gar nicht vorhanden ist, und daß ceteris paribus die Wahrheit vor dem Irrtum immer noch den Vorzug verdient.

Auf der, obzwar leisen, doch unfehlbar eintretenden Befriedigung, die jeder, auch der sonst zwecklose Übergang vom Irrtum zur Wahrheit gewährt, beruht eine ganze Gattung der Komik: der Wortwitz. Er besteht darin, daß das Gesagte primâ facie den Schein der Ungereimtheit erweckt. Sieht man näher zu, so hat der Schein getrogen: das Gesagte enthält allerdings eine Wahrheit, wenn auch eine völlig triviale. Die Doppeldeutigkeit der Ausdrücke und Redewendungen schien dem Axiom, daß jedes Ding (also auch Wort und Satz) sich selbst gleich sei, zu widersprechen, also eine Unwahrheit zu verfechten. Durch das tändelnde Schwanken zwischen

Wahrheit und Täuschung wirken die Wortwige; ihr Wert ist natürlich in ästhetischer Hinsicht äußerst untergeordnet, weil eigentlich alle immer nur ein und dasselbe lehren: nämlich daß die Worte in verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden können.

Viel einleuchtender als das, was an aller Wahrheit in gewissem Sinne gleichartig ist, sind von jeher dem Menschen- geschlechte die dynamischen Verschiedenheiten an den Erkennt- nissen gewesen. Man hat z. B. zwischen objektiver und sub- jektiver Wahrheit unterschieden. Wer instinktiv den Wert der Wahrheit durchfühlt und sie auch dort ehrt, wo ihre Beziehung zur Person des Menschen und seinem Heile sich nicht direkt erfassen läßt, von dem kann man sagen, er habe Sinn für die objektive Wahrheit. Sagt hingegen jemand beispielsweise: eher werde die Sonne morgen von Westen aufgehen, als daß sein erprobter Freund die Treue breche, so spricht er sich über eine objektive Wahrheit verhältnismäßig gleichgültig aus im Vergleich zu einer ihm wertvollen subjektiven. Von dem Werte der objektiven Wahrheit durchdrungen sein, heißt — bildlich gesprochen — mit entfernteren Teilen des Universums die Verbindung anstreben.\*)

Man muß sich die außerordentlichen Unterschiede in der Bedeutung der Wahrheiten vergegenwärtigen, wenn man die verschiedenen theosophischen und philosophischen Weltssysteme studiert, nach denen das Heil und die allendliche Erlösung der Menschheit von einer Erkenntnis abhängt. „Jñāna

---

\*) Das ist die Seelenstimmung des Sokrates, der den Freunden rät, sich um die Richtigkeit der Erkenntnis mehr als um den Sokrates zu kümmern (Platon, Phaedon: „*ομικρον φρονισαυτες Σωκράτους, της δε αληθείας πολυ μλλον*“).

moksha“, „durch Erkenntnis Erlösung“ heißt die oft wiederholte indische Formel). Nicht die Vermehrung der Erkenntnis und Steigerung des Intellektes überhaupt — wie in der Philosophie des Unbewußten des Herrn v. Hartmann — ist in jenen Systemen gemeint, sondern die Einsicht in ganz bestimmte oberste Grundwahrheiten, im Vergleich zu deren Wert alle übrige Erkenntnis Schein und Täuschung ist. Diese Erkenntnis besteht nach der Vedānta-Philosophie in der Einsicht von der Einheit der Seele mit Brahma; nach der Sāmkhya-Philosophie in der Einsicht von der Verschiedenheit des puruṣa (Geistes) von der prakṛiti (Materie); nach dem buddhistischen System in der Erkenntnis der vier großen buddhistischen Grundwahrheiten (vom Leiden, vom Ursprung des Leidens, von der Erlösung vom Leiden, vom Wege zur Erlösung vom Leiden).

Das was von diesen Philosophien wie auch von Platon unter „Erkenntnis“ verstanden wird, deckt sich freilich nicht ganz mit dem modernen westeuropäischen Begriffe der Erkenntnis, nähert sich vielmehr dem christlichen Begriffe des „Glaubens“; doch dürfen wir, um nicht zu weit vom Thema abzuschweifen, auf diese Frage hier nicht ausführlicher eingehen. Denn es lag uns nur daran, auf den Grund für die unendlich verschiedene Schätzung verschiedener Wahrheiten hinzuweisen; er liegt eben, wie diese Beispiele zeigen, in dem Grade wirksamer Beihilfe, die der Mensch für seine Erlösung oder Vereinigung mit dem Absoluten von den Wahrheiten erwartet. Das ist sicherlich das erste Kriterium für den Wert einer Wahrheit: die Kraft, die sie besitzt, uns mit Gott zu verbinden; ein Kriterium jedoch, das sich, wie wir sahen, der Messung total entzieht und intuitiver Abschätzung über-

lassen bleibt. Nur so viel darf man sagen, daß demgemäß die psychologischen, ethischen und religiösen Wahrheiten, die sich auf die Ziele unseres Wollens und die Schicksale unserer Seele beziehen, uns besonders wichtig zu sein und nahe anzugehen scheinen. Natürlich nicht deshalb, weil etwa durch sie unser Charakter geändert und unser Lebenswandel gebessert werden könnte; denn das wären ja praktische Folgen, die von dem Wert der Wahrheit „an sich“ immer wieder aufs strengste gesondert werden müssen.

Ein zweites Kriterium für den Wert der Wahrheiten besteht in dem Zusammenhang, in dem sie, zu erkennbaren Gruppen vereinigt, untereinander stehen. Innerhalb einer solchen Gruppe — Wissenschaft genannt — hat die einzelne Wahrheit ihren unvertauschbaren Platz, aus dem sich ihr durch die Disziplin bestimmtes Verhältnis zu vielen anderen ergibt. So sicher also wie die Seiten eines geschlossenen Polygons, die Meridiane einer heilen Sphäre fester zur Einheit verbunden sind, als die Linien eines zerrissenen Polygons und einer geplatzten Kugel; so sicher bekommen innerhalb einer Wissenschaft die einzelnen Wahrheiten durch die vielfältige bestimmte Beziehung zueinander und weiter zu anderen Wahrheiten höherer Ordnung für die Seele, die sich diese Wissenschaft aneignet, einen erhöhten Wert.

Als drittes auszeichnendes Merkmal wertvoller Wahrheiten ist ihre Sicherheit anzusehen, d. h. die widerspruchslöse Überzeugung von ihrer Geltung, die sich uns unmittelbar aufdrängt. Daß in dieser Hinsicht die Mathematik die Königin aller Wissenschaften ist, wird jeder gern einräumen. Ihre Wahrheiten, wie die der Logik, knüpfen zwischen der erkennenden Seele und der zu erkennenden Außenwelt so zu-

verlässige Verbindungen, daß, wer sie bezweifelt, sich selbst den gesunden Menschenverstand abzusprechen scheint. Obgleich die mathematische Erkenntnis nicht von einem intuitiven Bewußtsein ihrer Wichtigkeit für das Seelenheil begleitet wird, so macht sie doch durch ihre Evidenz und Klarheit den Forscher stolz und leistet einen Beitrag zur All-Einheit, der vielleicht nicht groß, aber dafür wegen seiner absoluten Gültigkeit von eigentümlichem Wert ist. — Der Mathematik am nächsten steht hier die Mechanik und Astronomie. — Schon die meisten Theoreme der Chemie und Physik, wie z. B. die Undulationstheorie, das Prinzip der Erhaltung der Kraft und die Atomlehre, beruhen auf Interimsbegriffen, die, wie sich aus ihrer experimentellen Anwendbarkeit ergibt, jede ein gutes Stück Wahrheit enthalten, aber nicht die reine und ganze Wahrheit. Wie unsicher wird aber erst der Boden, auf dem wir stehen, sobald wir uns auf das Gebiet anderer Disziplinen, z. B. der Historie, Philologie, Linguistik oder gar der Philosophie begeben? Mit den hohen Zielen der Seele scheint manches in diesen Wissenschaften näher verwandt zu sein, als die Mathematik und Astronomie, aber die bloß approximative, mehr oder weniger wahrscheinliche Gültigkeit ihrer Resultate mahnt zur Bescheidenheit und zeigt uns, daß oft zur Förderung der Wahrheit nicht der am besten beiträgt, der sich das höchste Ziel steckt, sondern der im kleinen treu ist. Die Kenntnisse, die ein Weltumsegler oder Nordpolfahrer nach Hause bringt, brauchen nicht wertvoller zu sein, als die Leistungen des stillen Gelehrten, der mit dem Zirkel im Sande zeichnet oder, wie Galilei, die Schwingungen der Altarlampe in der Kirche beobachtet.

Als etwas Viertes, das zum Wert einer Wahrheit

beiträgt, muß die Weite ihres Geltungsgebietes angesehen werden. Auch in dieser Hinsicht nimmt die Mathematik einen der ersten Plätze ein: so weit erkennende Wesen unter den Bedingungen der Raum- und Zeitanschauung stehen, erstreckt sich die Gültigkeit ihrer Sätze. — Alle diese Gebiete und dazu sämtliche andere, materielle und geistige, umfaßt indessen die Wissenschaft der Prinzipien: die Philosophie. Sie ist nach der Weite des Geltungsgebietes die erste von allen; nur daß, wie wir erwähnten, ihre Resultate weniger sicher sind. Um wieviel enger ist aber schon der Geltungsbezirk der Linguistik? und noch enger ist derjenige der Jurisprudenz, da er von den politischen Schicksalen eines Ländchens und seiner Machthaber abhängen kann.

In einer graphischen Darstellung, nach unserem Schema, würde die größere oder geringere Weite des Geltungsgebietes einer Wahrheit sich durch die Menge der Elemente  $b, c, d \dots$ , die mit dem erkennenden  $a$  in Verbindung treten, und durch ihre verschiedene Entfernung von  $a$  anschaulich machen, die Sicherheit der Erkenntnis wiederum durch die Stärke der Bänder  $o, p, q \dots$  vorstellen lassen; und schließlich der wissenschaftliche Zusammenhang der Erkenntnisse würde sich beispielsweise als geschlossenes regelmäßiges Polyeder oder Polygon mit seinen Rädien und Sehnen darstellen.

Wieweit sich der Wert der Wahrheit mit sittlichen Werten vergleichen läßt, ist eine später zu berührende Frage. Hier wo nur die Werte verschiedener Wahrheiten nebeneinander gestellt werden, soll auch nicht einmal von ihnen behauptet werden, sie seien eigentlich kommensurabel. Auch reden wir ja hier von transzendenten Dingen in einer bild-

lichen, also unvollkommenen Sprache; und wo wäre der Maßstab oder die Wage, an denen sich die Bedeutung verschiedener Wahrheiten für die Menschenseele wie für den Zusammenhang der Dinge ablesen ließe? Daß jedoch die Wahrheitswerte verschieden sind, wird schwerlich jemand bezweifeln; und wenn das so ist, so gibt die von uns aufgestellte Klassifikation doch wenigstens unserem abwägenden Gefühle einen Hinweis auf das, was hierbei unser Urteil bestimmen soll; daher ist auch diese Klassifikation hauptsächlich um des wirklichen Lebens und weniger um der Wahrheit „an sich“ willen aufgestellt worden; denn die traurigen Folgen der Mißachtung solcher Klassifikation sehen wir an jenen Gelehrten, die über alle dem Forschen und Suchen, den Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien ganz vergessen, an die von ihnen gefundenen oder auch nur auf dem eingeschlagenen Wege auffindbaren Wahrheiten überhaupt einen Maßstab des Wertes anzulegen. Ihre Wahrheiten an nichts mehr prüfend, halten sie innerhalb ihres Spezialfaches jede minimale Einzelwahrheit für schlechthin unschätzbar. Wie viele bedeutende Männer haben nicht schon diese krankhafte Neigung, welche leider oft die Gelehrsamkeit vor der gesunden Vernunft diskreditiert, beobachtet und zum Gegenstande ihres Spottes gemacht. Lorenz Sterne hat in dem „Tristram Shandy“ die theologischen Subtilitäten, Viktor Schefel im „Eckehard“ die philologischen in ein komisches Licht gerückt; Jonathan Swift im „Guliver“ und anderen Schriften die gelehrten Verirrungen seiner Zeitgenossen vor der Mit- und Nachwelt lächerlich gemacht. Den Stoff zu solchen Satiren hat aber das Leben selbst geboten: ist doch der Philosoph Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) im sechzehnten Jahr-



hundert in Paris auf Anstiften eines wissenschaftlichen Gegners ermordet worden, weil er über einzelne Punkte der aristotelischen Logik mit ihm nicht einer Meinung war; und aus der von Bernardino Telesio in demselben Jahrhundert gegründeten „Academia Consentina“ bei Neapel sind analoge Fälle zu verzeichnen: ein Akademiker hatte zu dem lückenhaften und verdorbenen Texte des Titus Livius eine große Anzahl Konjekturen gemacht; da übertraf ihn ein Kollege, indem er in kurzer Zeit noch dreimal so viel Konjekturen zum Livius herausgab. Die Folge war, daß der schwergekränkte Gelehrte seinen glücklichen Nebenbuhler durch gedungene Meuchelmörder aus dem Wege räumen ließ.

Angesichts solcher Tatsachen scheint die Satire nicht übertrieben, die unser unbergesslicher E. Th. A. Hoffmann unter dem Titel „Haimatochare“ veröffentlicht hat: Zwei miteinander befreundete Naturforscher finden auf einer Südfseeinsel auf dem Gefieder eines Vogels, den einer von ihnen erlegt, ein neues Insekt: eine bisher noch unbekannte Spezies von Läusen, und geben ihm den Namen haimatochare, d. h. „die Blutliebende“. Der Streit um die Ehre, das Tier zuerst entdeckt zu haben, führt zwischen den bisherigen Freunden zu einem Zweikampf, der mit dem Tode beider Gelehrten endigte. Ein Duell um eine Laus! — Doch möchte ich mir den Dank des Lesers verdienen, indem ich bitte, bei Hoffmann selbst nachzulesen.

Wenn wir vorhin gesagt haben, das Wissen bestehe darin, daß etwas, was früher in der Außenwelt schon da war, sich jetzt noch einmal in unserem Kopfe abspiegelt, so war das nicht eine geringschätzige Bezeichnung, entsprach vielmehr genau dem Sachverhalt und enthielt schon einen Hinweis auf das, was wir

später als den einzigen Wert der Wahrheit erkannten. Denn ein Gegenstand, den ich sehe, bewirkt ein körperliches Bild auf der Retina meines Auges und spiegelt sich auf eine unbegreifliche Weise in meiner Seele; sein Bild, das bisher in der Außenwelt allein war, ist jetzt auch in mir, uns beiden (der Außenwelt und mir) also gemeinsam. So ist zwischen mir und dem Gegenstande eine Verbindung hergestellt, der erste kleine Schritt zu einer Vereinigung getan.

Das Wesen a, dem wir Erkennungsfähigkeit beigelegt haben, kann sich jedoch erstens rezeptiv, d. h. Erkenntnisse von außen empfangend, und zweitens produktiv, d. h. selbst neue Wahrheiten entdeckend, verhalten. In diesem letzteren Falle beruht die neue Wahrheit zunächst auf Beziehungen des a zu verschiedenen, vielen oder wenigen Weltelementen, die aber in dieser Hinsicht alle tot und blind sind (nur recipiert werden); während das a allein mit Bewußtsein die neue Erkenntnis als sein Eigentum festhält. Zur Förderung der All-Einheit würde die neue Einsicht um so mehr beitragen, je mehr anderen bewußten und erkennenden Wesen außer a sie mitgeteilt wird. Kein Wunder also, wenn solche Mitteilung — nämlich das Produktiv-Werden — dem a als Pflicht erscheint! Falls nun bei der Übermittlung der neuen Wahrheit die anderen bewußten Wesen auch erfahren, wem sie sie verdanken, so knüpfen sich außer den Beziehungen, auf welchen die neue Erkenntnis selbst beruht, zwischen jedem von jenen anderen Wesen und der entdeckenden Seele a noch besondere Verbindungen, welche natürlich die mittelbare Vereinigung des a und aller übrigen mit der All-Einheit ihrerseits fördern. Alle diese vielfältigen neuen Verbindungen wären weggefallen, wenn a seine Entdeckung mit ins Grab genommen hätte.

Dies ist der Grund, der das erkennende a berechtigt, mit anderen bewußten Wesen nach dieser Art der Verbindung zu streben. Diese Verbindung heißt der Ruhm. Voneinander wissen heißt: miteinander verbunden sein; nicht voneinander wissen heißt: voneinander getrennt sein. Da nun auch alles Vergangene und Zukünftige nicht schlechtweg unwirklich, sondern nur in einem anderen Sinne wirklich ist als das gegenwärtige, so kann, wenn die Hoffnung, bei Lebzeiten berühmt zu werden, fehlschlägt, die feste Zuversicht auf den Ruhm bei der Nachwelt dafür einigen Ersatz bieten; und es läßt sich nicht behaupten, Hector habe nichts davon, daß jetzt die Poesie seinen Ruhm verbreitet. Schließt doch ein jeder, den sein Heldentum begeistert, immer von neuem mit ihm den Freundschaftsbund!

So sehen wir, daß der Ruhm, sei's bei Lebenden sei's bei der Nachwelt, nicht, wie so oft behauptet worden, eitel und hohl ist, sondern im großen Zusammenhang des Weltprozesses seinen Wert und Sinn hat. A priori hätte man das vermuten dürfen, da die Erfahrung lehrt, daß von jeher die edelsten Menschen gegen den Ruhm nicht gleichgültig gewesen sind, und, wie schon die Alten wußten, auch diejenigen, welche über die Nichtigkeit des Ruhmes Bücher schrieben, ihren Namen darunter setzen.

## VII.

Das was den stärksten Zusammenhang der Dinge zur Einheit ausmacht, ist jedoch das moralische Streben und nicht die Erkenntnis. In welcher Weise und in welcher Form es die Elemente zu kleineren und größeren Einheiten (z. B. Freundschaft, Familie, Herde, Gemeinde, Staat, Kirche, Mensch-

heit usw.) und schließlich zur All-Einheit verbindet, das zu betrachten ist hier nicht unsere Aufgabe. Zum Vergleich mit der Wirksamkeit der Erkenntnis kann man sich diese, bald gegenseitigen, bald einseitigen Beziehungen des Wohlwollens in ähnlicher Weise, wie wir es versucht, schematisch veranschaulichen. — Als hauptsächlichster Unterschied ergibt sich dann, daß die moralischen Pflichten nicht erst durch Raisonnement gefunden zu werden brauchen, sondern sich als unerläßlich jedem aufdrängen. Um den Vorzug des Guten vor dem Wahren zu erkennen, braucht man nur, wie Schopenhauer, daran zu erinnern, was es bedeutet, wenn man sagt: „Dieser Mensch hat einen klugen Kopf, aber ein böses Herz“; dann fühlt man, wie wenig alle Verdienste des Kopfes die Fehler des Herzens aufwiegen. Die moralischen Gebote sind, wie die des Dekalogs, meist negativ; es scheint als ob sie hauptsächlich dafür zu sorgen hätten, daß eine bereits vorhandene zentrifugale Kraft, die den Menschen zu Gott zieht, nur nicht unterbrochen und paralytisch werde. Das Erkennen jedoch macht keinen Anspruch, unaufschiebbliche Pflicht zu sein und hat immer durchaus positiven Charakter. Der angeborenen *vis inertiae* (im eigentlichen, nicht im üblichen Sinne des Wortes) soll das Erkennen entgegenwirken; es hat mit einer zentrifugalen Kraft, die das Individuum von der All-Einheit entfernt, zu kämpfen, nämlich mit der Verdummung, dem allmählichen Wegfaulen der Verbindungsbänder.

Jetzt entsteht die Frage, ob das Gute und das Wahre beide als Sein-sollende friedlich nebeneinander bestehen, sich unterstützen, oder ob sich ihre Wege auch kreuzen und Konflikte entstehen können? Ferner: wer in einem solchen Falle

nachzugeben hat? ob das Wahre von Rechts wegen das Gute hindern dürfe oder umgekehrt?

Wenn man, um den Wert der Wahrheit „an sich“ zu finden, von allem Nützlichen und Guten, das sie im Gefolge haben kann, absehen mußte, so ist es ebenso wichtig, alles das Schädliche und Böse, das sie bewirkt, als nicht zu ihr gehörig von ihr selbst zu scheiden und nur diejenige Wahrheit zu dem Sein-sollenden zu rechnen, deren Wert nicht durch den von ihr verursachten moralischen oder anderen Schaden überwogen wird.

„Die Wahrheit“, — so höre ich im Kanzelpathos diktatorisch mir entgegenhalten — „kommt von Gott und Gott ist die Wahrheit; in ihr liegt das Heil; sie kann nie Böses wirken; so wenig aus ihrem Gegenteil, der Lüge, der Saat des Teufels, gute Frucht herauswachsen kann!“

Sehen wir uns die Sache näher an! Exempla illustrant. Nehmen wir an, ein Herr, den wir etwa mit den Buchstaben J. J. bezeichnen wollen, kommt zu einem Herrn, den wir etwa K. nennen können, und sagt ihm, ein dritter, der mit den Buchstaben J. N. bezeichnet sein mag, befinde sich eben an dem Orte G. Dann hat der J. J. die Unkenntnis oder den Irrtum des K. in betreff des Aufenthaltes des J. N. gehoben, indem er ihm eine durchaus wahrheitsgetreue Mittheilung machte.

Wir setzen jetzt statt der Buchstaben ganze Namen ein und bitten den Paladin der Wahrheit oder den Kanzelredner, nochmals zu prüfen, ob alle Wahrheit von Gott ist. J. J. = Judas Ischarioth; K. = Kaiphas; J. N. = Jesus von Nazareth; G. = Gethsemane; dann haben wir die Vorgänge, die im Ev. Matth. Kap. 26, Ev. Marci Kap. 14,

Ev. Lucae Kap. 22 und Ev. Joh. 17 und 18 näher beschrieben sind. Judas hat nur die Wahrheit gesprochen. Wer Gefallen findet an Spitzfindigkeiten, der möchte wohl noch folgendes einwenden: Wenn auch der Verrat des Judas in der richtigen Mitteilung einer Tatsache, also in einer Wahrheit bestand, so liege doch nicht in dieser Wahrheit das Böse. Vielmehr die irrtümliche Ansicht der Hohenpriester und anderer Feinde Christi von der Gefährlichkeit und Schädlichkeit seiner Person war an den bösen Folgen schuld. Hätte also Judas zugleich bei der Übermittlung der einen Wahrheit auch die Juden über ihre unrichtige Meinung im übrigen aufgeklärt, ihnen also noch die nötigen anderen Wahrheiten beigebracht, so hätte er nicht seinen Herrn und Meister verraten; weil die Juden dann zu Christus gekommen wären, nicht um ihn zu fangen, sondern, um ihn anzubeten. — Danach wäre das Vergehen des Judas eigentlich eine Unterlassungssünde.

Solche Erklärungen sind aber, wie man leicht bemerkt, bloße Spielereien der Spekulation, bei welchen man sich das Unmögliche als möglich vorstellt: durch das Beibringen von Kenntnissen vermochte weder Judas noch sonst jemand das Herz der Feinde Christi umzuwandeln; ihr Haß war nicht aus der Unkenntnis von Tatsachen entstanden, sondern aus der Beschaffenheit ihres Willens, der nur durch positiv moralische, nicht aber durch intellektuelle Beeinflussung allein aus einem bösen zu einem guten hätte gemacht werden können.

Das extreme Beispiel des Verrates zeigt, daß Kollisionen zwischen dem Guten und Wahren vorkommen, sobald die Wahrheit sich zum Werkzeug der Bosheit macht, und daß bei jedem solchen Konflikt das Wahre als etwas Nicht-sein-sollendes erscheint, das dem Guten nicht ebenbürtig und nicht

würdig ist, zu ihm in das anfangs von uns erwähnte Triumvirat aufgenommen zu werden.

Als so durchaus minderwertig darf man nun freilich das Wahre (oder die Erkenntnis) nur dem idealen Guten, dem schlechtthin Sein-sollenden entgegensetzen. In den Problemen, die das wirkliche Leben bietet, haben wir es jedoch immer nur mit dem empirischen Guten zu tun, das von dem jeweiligen Stande der Moral und der Entwicklung des empirischen Gewissens abhängt. Die Fragen, die das Leben Leben aufwirft, müssen daher einzeln im Lichte der All-Einheitslehre daraufhin untersucht werden, ob in der Tat das Wahre mit dem „Guten an sich“ in Konflikt gerät, oder mit einer individuellen, vielleicht irrtümlichen moralischen Auffassung. Wenn also die Frage, ob der Wert der Erkenntnis jemals einen sittlichen Wert überwiegen dürfe, zu faßlicher Formulierung so gestellt wird, daß man etwa sagt: Falls Galilei, Newton und Kepler bei der Entdeckung ihrer großen, weltbewegenden Wahrheiten in das Dilemma geraten wären, ihre Naturgesetze nur um den Preis finden zu können, daß sie viele Menschenleben dafür geopfert hätten — was wäre dann ihre Pflicht gewesen? — so ist damit die eigentliche Alternative noch lange nicht so klar gemacht, daß die Frage überhaupt eine Antwort verdiente. Erstens: weil wir aus dem ganzen Werte der Leistungen jener drei Naturforscher den reinen Erkenntniswert durchaus nicht so sicher herauschälen und an sich abwägen können, daß er nicht mit dem praktischen Nutzen ihrer Entdeckungen, der von ihnen erwarteten Förderung des Wohles der Menschheit, vermengt erscheine. Zweitens: weil es gar nicht ausgemacht ist, daß die Erhaltung eines Menschenlebens an sich schon einen sitt-

lichen Wert bedeutet und die Vernichtung der Menschenleben immer etwas Unsitthliches ist. Die Menschenleben können von verschiedenen Standpunkten einen sehr verschiedenen und mitunter gar keinen Wert haben; vor allem wird es darauf ankommen, ob die Menschen auch leben wollen. Die Ansicht von dem absoluten Wert eines Menschenlebens ist ein modernes Vorurtheil, das, so gut wie es entstanden ist (ungefähr um die Zeit, als das Pulver erfunden wurde), auch wieder verschwinden wird. —

Wie sehr man sich zu hüten hat, den Wert der Wahrheit mit anderen sittlichen oder praktischen Werten zu verwechseln, mögen noch zwei Beispiele zeigen. — Fragt man erstens, ob bei der Folter, einem solange gehandhabten Rechtsinstitut, der Wert der durch sie erpreßten Wahrheit von den dabei verursachten Leiden aufgewogen werde oder nicht? und zweitens, ob bei der Vivisektion die mit ihr verbundenen Qualen von dem Wert der Wahrheiten, zu denen der Mediziner durch sie gelangt, überwogen werden? — so können wir nur sagen, daß beide Fragen schief gestellt und als sog. Kinderfragen nicht wert sind, beantwortet zu werden. Denn die mittelalterliche Auffassung, daß die Folter ein Wahrheitserforschungsmittel sei, enthält gar keine, oder doch nur die schlechteste Verteidigung dieses Instruments: wenn es auch sicher wäre, daß durch die Folterung immer die Wahrheit eruiert würde, so könnte dieser Gewinn „an sich“ nie die bewirkten Schmerzen aufwiegen oder entschuldigen. Die Erforschung der Wahrheit ist aber hier nicht Zweck, sondern nur Mittel zu etwas anderem: zur Förderung der Gerechtigkeit und durch sie weiter zur Vermehrung des Wohles der Menschheit. Nach der größeren oder geringeren Aussicht,

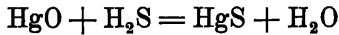


diesen Zweck zu erreichen, muß die Frage nach der relativen Zulässigkeit der Folter entschieden werden. Denn die durch die Folter entdeckten Wahrheiten „an sich“ genommen haben — nach unserer obigen Klassifikation annähernd abgeschätzt — so gut wie gar keinen Wert.

Ebenso ist es die schwächste Verteidigung der Vivisektion, wenn man anführt, es solle durch sie die Wahrheit, die Wissenschaft, die Naturerkenntnis gefördert werden. Wäre nicht außerdem ein praktischer Nutzen: Entdeckung von Heilmitteln, künftige Vinderung vieler Leiden, zu erwarten, so müßte längst über alle Vivisektion der Stab gebrochen werden. Auch daß der Satz „fiat experimentum in corpore vili“ gelte, indem der Schmerz eines Tieres weniger wert sei als der Schmerz eines homo sapiens, ist ein Vorurteil; oder darf für Tierquälerei ein Mensch nicht gezüchtigt werden? Es ist hier indes die Möglichkeit zuzugeben, daß die durch die Vivisektion ermittelten Wahrheiten nicht ganz ohne eigenen Wert sind. Nur die geringe Wahrscheinlichkeit, überhaupt zu absolut sicheren Ergebnissen zu kommen, und die verhältnismäßig geringe Weite des Geltungsbezirktes verbieten die Annahme, daß dieser Wahrheitsgewinn schon genüge zum Aufwiegen der verursachten unzweifelhaften Schmerzen, d. h. nach der All-Einheitslehre: Zerreißen des Zusammenhanges mit Gott (mit dem vereint zu sein Seligkeit ist).

Als allgemeiner Schluß ergibt sich aus den letzten Beispielen und Betrachtungen, daß die Wahrheit — an dem höchsten Zweck, der All-Einheit gemessen — nicht immer wertvoll, sondern im besonderen konkreten Falle auch schädlich ist. Das bedeutet in der von uns gewählten anschaulichen Terminologie, daß wohl jede Wahrheitskenntnis eine Ver-

bindung ist; jedoch durch das Verbinden auf der einen Seite — auf der anderen Losreißung oder Lockerung des Bandes stattfinden kann. Dasjenige, was nach der einen Seite die Erkenntnis einer beinahe wertlosen Wahrheit herbeiführt, mag auf der anderen Entzweiung, Hader, Irrtümer, Entfesselung von Vorurteilen und Leidenschaften mit sich führen, die wir nicht zugleich hindern können. Der dabei stattfindende Vorgang läßt sich mit dem vergleichen, was in der Chemie eine Wechselzersehung genannt wird. Z. B. die Gleichung:



bedeutet:

Wenn Quecksilberoxyd mit Schwefelwasserstoff in Berührung kommt, so entsteht Quecksilbersulfid und Wasser; d. h. das Quecksilber hat sich allerdings wohl, wie es sollte, mit dem Schwefel verbunden, war aber eben dadurch genötigt, sich von dem Sauerstoff, mit dem es bisher verbunden war, zu lösen. Der Sauerstoff indes gibt aller Kreatur Leben.

Nehmen wir an, eine Person A erhält Kunde, daß sein vertrauter Freund B keßerische Meinungen hegt, und da Bekehrungsversuche fruchtlos bleiben, verwandelt sich seine bisherige Liebe zum Freunde in Haß. Hier ist die Verbindung des A mit B durch Vermehrung der Kenntnis über B allerdings vermehrt worden; auf der anderen Seite aber eben dadurch das Band der Liebe gerissen; und es liegt nicht einmal in der Macht dessen, der dem A die Kunde von den Überzeugungen des B bringt, auch die Vorurteile, die den Haß zum Ausbruch bringen, wegzuräumen. Tragische Fälle dieser und ähnlicher Art, die sich besonders zu dichterischer Wertung empfehlen, tun uns mit schrecklicher Deutlichkeit dar, wie gedankenlos die oft gehörte Behauptung ist: eine

Bermehrung der Kenntnisse könne nie schaden. Oder hat es auch jemandem Nutzen gebracht, daß Odispus wahrheitsgemäß erfuhr, wen er geheiratet hatte?

Er ward ein Opfer der Wechselzersehung.

Wenn es nun Fälle gibt, wo die Wahrheitserkenntnis schädlich ist, so müssen auch Fälle vorkommen, wo das Aussprechen der Wahrheit unerlaubt, also das Gegenteil, das Lügen zur Pflicht wird. Lügen heißt eigentlich: sich auf das Nicht-seiende berufen. Es ist verwerflich als der Versuch eines Menschen, anderen Personen oder wohl gar sich selbst eine Verbindung vorzuspiegeln, die nicht existiert, oder eine Verbindung, die vollzogen werden konnte, zu hindern. Aber liegt in jeder Lüge immer nur dieser eine Versuch?

Wir berühren hiermit die heikle, vielumstrittene Frage nach der Berechtigung der Notlüge und geben zuvörderst, da die meisten sog. Notlügen gänzlich ohne Not gesagt werden, aus Saadis „Gulistan“ das Beispiel einer berechtigten Lüge.

„Man erzählt, daß, als einst ein König den Befehl zur Hinrichtung eines Gefangenen gegeben, dieser Unglückliche in seiner verzweifeltsten Lage anfang, in seiner Muttersprache Schmähereien und Lästerungen gegen ihn auszustößen. Der König fragte, was er sage? Ein Edelgesinnter unter seinen Wesiren antwortete: „O Herr, er zitiert die Stelle aus dem Duran\*) „und die ihren Born unterdrücken und den Menschen verzeihen; denn Gott liebt die Gütigen“. Der König hatte Mitleid mit ihm und schenkte ihm das Leben. Ein anderer Wesir aber, der das Gegenteil von jenem war, sagte: „Für Leute unserer Stellung geziemt es sich nicht, vor dem Könige

---

\*) Sure 3, 128.

je etwas anderes als die Wahrheit zu reden; jener Mensch hat den König geschmäht und Unziemendes gesprochen.“ — Der König runzelte die Stirn über diese Rede und sprach: „Mir hat die Lüge, die er gesagt hat, besser gefallen als diese Wahrheit, die du gesagt, denn jene beabsichtigt etwas Gutes, diese ist aus Bosheit hervorgegangen.“

So wie dieser König, dachte auch der Dichter Horaz, als er die Hyppermnestra, die mit eigener Lebensgefahr ihrem Gemahl das Leben rettete, „herrlich lügend“ oder „in der Lüge strahlend“ nannte in den berühmten Versen (Oden, Buch III, 11 Vers 33 ff.):

Una de multis face nuptiali  
Digna perjurum fuit in parentem  
Splendide mendax et in omne virgo  
Nobilis aevum.

In deutscher Übersetzung:

Eine nur war wert von den vieles ihres  
Bräutigams und log den verruchten Vater  
Glänzend an, ein ewig des edlen Helden  
Würdiges Mädchen.

Aus diesem Beispiele, wie aus mancher ähnlichen Notlage, in welche der Lauf der Welt ja wirklich den Menschen bringt, erkennt man, daß es sich bei der Notlüge eigentlich gar nicht um den Konflikt der Wahrheit „an sich“ mit irgend etwas anderem Wertvollen, etwa mit einem sittlichen Wert handelt. Vielmehr findet dabei eine Kollision von zwei sittlichen Werten untereinander statt, bei deren mächtigem Zusammenprall der winzige Wert der vereinzelt Wahrheit „an sich“ zermalmt werden müßte. — Diese sittlichen Werte ganz ungestört gegeneinander abzuwägen, wird aber der Mensch

dadurch gehindert, daß er die Wahrhaftigkeit selbst in die Zahl seiner sittlichen Prinzipien aufgenommen hat. Wer einmal die Tugend unbedingter Wahrhaftigkeit auf sein Panier geschrieben, der lädiert selbst den Kern seiner sittlichen Individualität und weicht von seinem sittlichen Ideale ab, sobald er lügt.

Demzufolge wird die praktische Entscheidung über die sog. Nottlüge für jede einzelne Alternative so ausfallen, daß wir uns vorher deutlich vergegenwärtigen müssen: in welchem der beiden Fälle wir unser empirisches Gewissen nachträglich befriedigt wissen: wenn wir die Wahrheit gesprochen oder wenn wir gelogen haben. Hiernach haben wir dann zu handeln, ohne durch die Befolgung irgend einer unbiegsamen Regel die Verantwortung für unser Tun von uns auf das Sittengesetz abwälzen zu wollen; denn aus den Krallen des eigenen Gewissens kann schließlich kein Mensch sich losreißen; aber an der Unverbrüchlichkeit der befolgten objektiven Norm kann er immer noch nachträglich zu zweifeln anfangen.

Schwierig ist es wohl mitunter, die Stimme des Gewissens genau und sicher herauszuhören; dagegen die theoretische Lösung des scheinbaren Widerspruchs, daß überhaupt zwei sittliche Werte miteinander in Konflikt geraten können, ist sehr leicht. Wir brauchen nur daran zu erinnern, daß ja auch die ganze Sittlichkeit mit ihren Vorschriften lediglich zur Förderung der All-Einheit, der Vereinigung mit Gott, da ist und an diesem ihrem höchsten Zwecke gemessen werden muß. Die sittlichen Prinzipien sind also auch nicht um ihrer selbst willen da; ihr Wert ist relativ und nach dem Grade, in welchem sie zur All-Einheit beitragen, abzuschätzen. Weil jedoch jenes höchste Ziel nur vorausgesetzt wird und uns nicht

immer klar vor dem geistigen Auge steht; weil wir nur wie Blinde tastend den Weg zu ihm suchen, aber noch nicht kennen: so sind auch die einzelnen sittlichen Werte in der Form, wie das Leben sie uns kennen lehrt, von menschlicher Erfindung und nicht von göttlicher Abstammung; sie sind beschränkt, in irdischer Enge entstanden und nicht makellos; deshalb ist es möglich, daß sie miteinander in Konflikt geraten; absolute sittliche Werte, wenn man welche wüßte, könnten das nie.\*)

Insofern mag man auch sagen, daß die sittlichen Grundsätze, die ein Mensch sich wählt, z. B. die Wahrhaftigkeit, Vorurteile sind. — Wer einer Vernunftregel folgt und dabei den höheren Zweck, um deswillen sie gegeben worden und gelegentlich auch ausgesetzt werden muß, vergißt — den nennt man pedantisch. Also auch die Wahrhaftigkeit, sofern man sie für ein letztes und höchstes Gebot hält, ist Pedanterie. Indes um der menschlichen Schwäche willen, die als Notbehelf kurzer und klarer Gebote bedarf und jede noch so bedingte Erlaubnis zu lügen in sophistischer Weise erweitern und mißbrauchen würde, — ist zur Wahrung der Sittlichkeit der einfache Imperativ, die Wahrheit zu reden, im ganzen das ratsamste.

Übrigens wäre es ein Irrtum, zu glauben, daß die Einsicht in den nur relativen Wert der einzelnen sittlichen Normen, z. B. der Wahrhaftigkeit, erst ein Produkt fortgeschrittener philosophischer Vertiefung sei. Diese Einsicht entwickelt sich intuitiv allenthalben und trotz der Strenge, mit welcher das achte Gebot eingeprägt wird. Von der Kirche und Schule wird der Meineid ein für allemal als eine furchtbare Sünde

---

\*) Den ausführlichen Beweis dieser Sätze habe ich anderwärts gegeben.

hingestellt. Hingegen jeder Kriminalrichter macht bald die Beobachtung, daß man den Entlastungszeugen durchschnittlich viel weniger glauben darf, als den Belastungszeugen. Besonders in den Fällen, wo der gemeine Mann nicht einsieht, daß auch durch die Freisprechung eines Schuldigen jemandem Unrecht und Leid zugefügt wird; also etwa dort, wo der Fiskus geschädigt ist, oder wo es sich um die Übertretung polizeilicher Verordnungen handelt, ist die Verlogenheit der Entlastungszeugen bemerkenswert. Wo bleibt vor dem Gewissen des Volkes die Pflicht, unter dem Eide unbedingt die Wahrheit zu sagen? Man fühlt recht gut, daß nicht unterschiedslos jeder Meineid — Meineid bleibt, sondern daß es ein weit schwereres Unrecht ist, durch eine Lüge die Bestrafung eines Unschuldigen durchzusetzen, als durch eine Lüge die Bestrafung eines Schuldigen abzuwenden, und man entschließt sich leichter zur einen Lüge als zur anderen; da die eine von Mitleid und Liebe, die andere nur von Haß und Schadenfreude eingegeben sein kann.

Es steht in überzeugendem Einklang mit dieser Auffassung des Volkes, daß die sog. Naturvölker, die Wilden und noch jetzt viele Orientalen dem Feinde gegenüber die Lüge für erlaubt, und wenn der Erfolg sie krönt, für rühmlich erklären; nur wider den Nächsten, d. h. den Volksgenossen, wird von Moses das falsche Zeugnis verboten.

Im Gegensatz zu solchen Zuständen wird durch das Gebot unbedingter Wahrhaftigkeit nur dann eine tatsächlich höhere Stufe der Sittlichkeit inaugurirt, wenn man auch mit der Lehre Christi: „Liebet eure Feinde!“ Ernst macht. Die geltende, wenn auch nicht kodifikatorisch verbrieft Moral der zivilisierten Welt tut das indessen heutzutage nicht: den Feind

zu hassen, d. h. nach seinem Schaden zu streben, ist löblich. Man benennt diese Moral nur etwas anders; man schließt sie mit ein in die Forderung kraftvoller Entwicklung und selbstbewußter Entfaltung der Persönlichkeit und der nationalen Selbstständigkeit. Aber ganz ebenso wie die europäischen Völker ausdrücklich übereingekommen sind, im Kriege keine kleinen Sprenggeschosse (explodierende Flintenkugeln) zu verwenden, so hat die gebildete Gesellschaft stillschweigend vereinbart, im Kampf ums Dasein — richtiger: im Wettstreit um Macht, Reichthum und Genuß — eine bestimmte Waffe zu vermeiden, nämlich die ausdrückliche mündliche und schriftliche Lüge. Die großen Sprenggeschosse stehen ja immer noch zur Verfügung. Das ist eine zu gegenseitiger Bequemlichkeit festgesetzte Spielregel, die von keinem Wohlerzogenen verletzt wird.

Wir sind in unserer Diskussion von dem Werte der Wahrheit zu etwas anderem, zu dem Werte der Sittlichkeit abgescweift, dabei jedoch auf einen Grundsatz zurückgekommen, der für beide Gebiete gleichmäßig gilt: daß nämlich aller Wert des Wahren wie des Guten auf ihrer Kraft zur Vereinigung mit dem Absoluten d. h. mit Gott beruht. — Unbewußt hat diesen Grundsatz von jeher alle Wissenschaft befolgt. Denn es ist durchaus unzutreffend, was so oft gesagt wird: die Wissenschaft richte ihren Forschungsseifer überhaupt auf alles; nichts sei so fern, nichts so verborgen, was sie nicht ans Licht ziehe. Eine solche Allseitigkeit wäre einfach absurd und undenkbar. Vielmehr hat immer erst die religiös-philosophische Weltanschauung, d. h. die Auffassung des Menschen von seiner Stellung zum All, dem Denken, Fühlen und Streben ihre Richtung und der Wissenschaft den Anstoß gegeben, nach dem einen zu forschen und das andere gleich-



gültig liegen zu lassen. So haben auch bisweilen mehrere gleichzeitig nebeneinander gehende Strömungen verschiedenen Gebieten ihr Interesse zugewandt, und mit dem Wechsel der Weltanschauung (die eigentlich ja immer religiös und philosophisch zugleich ist) sind neue Wissenschaften aufgetaucht, auf die der berühmte wissenschaftliche Forschungstrieb allein nie verfallen wäre; und aus der Gesamtheit der Wissenschaft, die man sich gern als lebendigen und selbständigen Organismus vorstellt, wären sie auch nie spontan herausgewachsen. Wir durften daher, als wir oben von der extensiven Vollständigkeit, nach der die Wissenschaft strebt, sprachen, sie auch nur eine „angebliche“ nennen.

Die „Geschichten“ des Herodot z. B. sind lange Zeit im Altertum gelesen worden, weil man aus ihnen die Schicksale, politischen Einrichtungen und Sitten jener alten Völker kennen lernen wollte. Man verfolgte dabei also ein historisches Interesse. Jahrhunderte gingen darüber hin, ohne daß man etwas anderes in ihnen suchte; bis die Gelehrten im 16. Jahrhundert, zur Zeit der italienischen Renaissance, dasselbe Buch noch von einem anderen Geiste befeelt zur Hand nahmen. Man begann die Schönheit der griechischen Literatur zu bewundern und fühlte in den Erzeugnissen des klassischen Altertums einen belebenden Hauch wehen, der geeignet schien, die Menschheit von dem Wust und Moder des Mittelalters und seiner schändlichen Scholastik zu befreien. Den ganzen Wert der Antike nach sprachlicher Form und Gedankengehalt galt es jetzt zu erkunden; man begann darum den Herodot auch mit philologischem Interesse zu lesen. — Wieder gingen Jahrhunderte dahin; neue Leitsterne erhoben sich und gaben der menschlichen Forschung ihre Richtung. Die Frage nach der

Einheit des Menschengeschlechts und seiner allmählichen Entwicklung aus unvollkommenen Zuständen, sowie die gegen die neuen Gedanken sich erhebenden Zweifel blieben nicht mehr eine Domäne theologischen Eifers und kirchlicher Dekrete, sondern wurden mit allem, was daran hing, zu einem vielverheißenden Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchung. Und da nun kaum ein anderes Produkt bestehender wie verfunkenener Kulturepochen so willig und reichlich sich der Forschung darbietet, wie ihre Sprache, so zeitigte die große Einheitsidee eine neue Disziplin: die vergleichende Sprachwissenschaft, die nach Ursprung, Zusammenhang und Alter des einzelnen Wortes und seiner Bestandteile in den verschiedenen Sprachen sucht. Deshalb hat man von neuem das Werk des Herodot zur Hand genommen und studiert es jetzt auch in linguistischem Interesse. — So haben neue Weltanschauungen auch neue, bisher ungeahnte Standpunkte der Betrachtung geoffenbart; aberwitzig wäre es jedoch, zu behaupten, daß die Wissenschaft ein Ding oder gar alle Dinge einfach von jedem Standpunkte aus betrachten und in jeder Hinsicht erforschen müsse. — Selbst die einst mächtige Schule der materialistischen Naturforscher hat bloß in der Theorie den blinden Eifer so weit getrieben, daß sie mitunter empfahl, zuvörderst nur immer recht viele Tatsachen zu registrieren im Vertrauen darauf, daß sich die kostbaren Wahrheiten, die Weltgesetze dann schon von selbst daraus ergeben würden (was man die induktive Methode nannte), in Wirklichkeit haben auch jene Gelehrten nicht ohne ein Ziel zu haben sich auf den Weg gemacht und ihre Kräfte immer nur in den Dienst vorgedachter Zwecke gestellt. Oder darf etwa der Physiologe, wenn er das menschliche Auge erforschen will,

ganz von dem Zwecke des Sehens, zu dem es geschaffen ist, abstrahieren und annehmen, es könne ebensogut ein Organ zum Sitzen sein?

Wir haben in eiligen, vielleicht zu flüchtigen Schritten einen weiten Weg durchgemessen. Um den Wert der Wahrheit zu ergründen, fragten wir zunächst danach, was überhaupt Wert habe

„Bei den unsterblichen Göttern und erddurchwandernden Menschen“.

Aus der Antwort ergab sich dann, daß ohne besondere Voraussetzungen sich für die Wahrheit gar kein Wert nachweisen lasse; d. h. der Stamm selbstevidenter, jedoch wenig zusammenhängender Axiome, der als gemeinsame Überzeugung des Lesers und Schreibers gewöhnlich vorausgesetzt zu werden pflegt, genügte hierzu nicht und wir mußten als Basis für den Beweis des Wertes der Wahrheit erst eine religiöse Weltanschauung in allgemeinen Zügen skizzieren. Nur für den Leser, der uns auf diesem Wege gefolgt ist und nicht schon vorher den Rücken gekehrt hat, stellt sich dann jede Wahrheitserkennntnis dar als ein wenn auch kleiner Schritt zur Vereinigung der erkennenden Seele mit dem Universum; und da unserer Voraussetzung gemäß die völlige Vereinigung den Endzweck, das „summum bonum“ bedeutet, so ist hiermit jeder Wahrheitserkennntnis im Weltprozeß ein partieller Wert gesichert. Die intuitive Einsicht, daß es sich also verhält, hat alle Zeiten durchdrungen und Plutarch zu dem Ausspruch veranlaßt, der Mensch könne nichts Größeres empfangen und Gott nichts Würdigeres mitteilen als die Wahrheit . . . Deshalb sei das Trachten nach Wahrheit zugleich ein Anstreben zur Göttlichkeit, besonders das Trachten nach

der Erkenntnis Gottes, dem das Lernen und Forschen gleichsam zum Erwerben des Heiligen dient. Dies Trachten sei gottesfürchtiger als alle Sühnung und Tempelwartung . . .\*)

Ferner sind wir untersuchend und die Konsequenz der Untersuchung an inneren Erlebnissen wie auch an äußeren Tatsachen prüfend zu dem Resultate gelangt, daß das, was man gemeinlich unter dem Werte der Wahrheit versteht, fast ausschließlich aus sehr verschiedenen anderen, sittlichen und ästhetischen Werten und materiellen Gütern zusammengesetzt ist; daß es indes nichtsdestoweniger, zumal in der Wissenschaft, Wahrheiten geben kann, die auch ohne praktischen Nutzen um der Kraft willen, mit der sie die Seele zu Gott und seiner Schöpfung in innigere Beziehung bringen, — große Wahrheiten zu heißen verdienen. Und unsere Untersuchung ist in dem Falle, daß ihr vielleicht auch ein Funke von jener Kraft innewohnt, nicht vergebens geschrieben worden.

Allein, wo eine solche Beziehung gar nicht mehr zu erkennen ist, wird die kleinliche Einzelwahrheit eine minime — nach der Terminologie der Mechanik — eine zu vernachlässigende Größe sein.

Wir haben also eingesehen, daß etwas Höheres, zwar nicht der Wahrheit Widersprechendes, aber doch über ihr Stehendes ihren Wert ausmacht. Die Wahrheit selbst hat keinen Wert.

---

\*) „*Διὸ θειώτερος ὄρεξις ἐστὶν ἢ τῆς ἀληθείας, μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις, ὡς περ ἀνάληψιν ἱερῶν τὴν μάθῃσιν ἔχουσα καὶ τὴν ζήτησιν, ἀγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον δσιώτερον.*“

XII.

Welche Moral verlangt die  
Predigt Jesu?

---

Se volete Gesù regni  
Per sua grazia in vostro core,  
Tutti gli odii e pravi sdegni  
Commutate in dolce amore;  
Discacciando ogni rancore,  
Ciascun prenda in se la pace:  
Questo è quel che a Gesù piace  
Su nel cielo e qui nel core.

Deutsch:

Wollt ihr, Jesus soll in Gnaden  
Herz und Sinnen euch regieren,  
Müßt ihr Liebe zu euch laden,  
Haß und alten Groll verlieren;  
Statt der bösen Tücken allen  
füllt eu'r Herz mit süßem Frieden:  
Das wird droben und hienieden  
Jesu ganz allein gefallen.

Obige Strophe aus den geistlichen Hymnen des italienischen Märtyrers Savonarola, der eine Reform der

der Christlichen Religion — jedoch ohne Schisma — anstrebte, veranlaßte die Aufzeichnung der nachfolgenden Studie.

Die meisten Menschen, die sich jetzt aufrichtig zum Christentum bekennen, kommen — sei's in der Theorie, sei's in der Praxis — nicht zurecht mit der Moral, die Jesus von Nazareth besonders in der Bergpredigt, aber auch sonst in den Lehren und Gleichnissen der vier Evangelien gepredigt hat. Sie können sich nicht völlig widerspruchsfrei hineinfinden; denn bald scheint es, als ob die Lehre Jesu mit der Wirklichkeit des Lebens unvereinbar sei, bald, als ob die Christen ihrem Herrn und Meister abtrünnig werden.

Die Einen denken, die Lehre Jesu biete freilich eine reiche Fülle der Belehrung für jede Art von moralischen Alternativen, verlange jedoch nach ihrer Meinung (obzwar sie dies nicht gern ausdrücklich sagen) zu viel an völliger Hingabe, Entsagung und Selbstentäußerung; eine solche totale Entselbstung und Weltverneinung (meinen sie in ihrem tiefen Innern) hindere ja die kraftvolle Entwicklung der Persönlichkeit, ihre Selbstbehauptung, den berechtigten Lebensgenuß und die selbstverständliche Teilnahme an den Gütern dieser Welt. Sie halten also, wenngleich sie sich Christen nennen, in der Stille ihres Herzens dafür, daß man eine so strenge Moral doch wohl eigentlich nicht ganz zu befolgen brauche.

Die Zweiten, zu denen auch Adolf Harnack gehört, geben zwar zu, die von Jesu gepredigte Moral sei die erhabenste und vollkommenste, die es gibt. Allein, da diese Moral doch auch ihnen im Grunde genommen zu hart vorkommt, fügen sie hinzu: man müsse sie nur recht verstehen; denn die Forderungen seien tatsächlich nicht so arg gemeint,

wie es uns bei buchstäblicher Auffassung der Aussprüche vielfach erscheine; man müsse doch auch diesen Geboten „ihr Maß lassen“; an das, was spätere düstere Askese in die Worte hineinlegte, habe Jesus offenbar gar nicht gedacht. Dabei führt A. Harnack („Das Wesen des Christentums“ 3. Auflage, 1900, S. 56) das alttestamentliche Wort an: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist“, wo doch das Wort Jesu: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ entscheidender gewesen wäre. Jenes Wort aus dem Alten Testament (Psalm 50, 12) wird zwar auch von dem Apostel Paulus zitiert, jedoch — wie der Zusammenhang lehrt — um jene jüdischen Speisegesetze abzuschaffen, durch welche viele Tiere für unrein erklärt wurden. Ein solcher Ausspruch ist also nicht zur Verallgemeinerung geeignet.

Die Dritten nehmen die Gebote Jesu ohne Vorbehalt und Klauseln, ohne Kompromisse mit der Weltlichkeit an und meinen: wer diese Predigt einmal gehört habe, müsse — von Stund an ein neuer Mensch werdend — alle die Bande zerreißen, die ihn an die Familie, an Freunde, an das Vaterland und an alles das fesselten, was ihm sonst auf der Welt lieb war. Demzufolge wählen sie mönchische Askese, gehen in die Wüste oder ins Kloster, werden Missionare usw. — Ihnen ist durch das Wort Jesu ein eindeutig bestimmter Weg vorgezeichnet.

Die Vierten, zu denen besonders der Graf Leo Tolstoj zu rechnen ist, nehmen die Predigt Jesu ebenso rückhaltlos an, wie die dritten. Sie behalten dabei jedoch im Auge, daß niemand meinen darf, er liebe Gott, den (nach den Worten des Neuen Testaments) niemand gesehen hat, falls er nicht tatkräftige Liebe beweist an seinem Nächsten,

den er sieht (I. Johannis, 4, 20); und sie sind dabei zugleich der Worte Jesu eingedenk, die sich gegenseitig ergänzen: „Liebet mich, wie ich euch liebe“; und ferner: „Wer mich liebt, der liebt nicht mich, sondern den, der mich gesandt hat.“

— Hiermit sind sie zur Erkenntnis durchgedrungen, daß die echte, in Werken zutage tretende Liebe des Menschen sich nie direkt und unmittelbar auf den Schöpfer, sondern immer nur an seiner Statt auf die Geschöpfe richtet; und sie wollen daher an die Stelle passiver Weltflüchtigkeit aktive Nächstenliebe setzen. Hierbei nun aber halten sie sich vorzugsweise an das, was Jesus von Nazareth über das passive Verhalten gegen unmoralische Mitmenschen gesagt hat, an die Worte: „Ihr sollt dem Übel (dem Bösen) nicht widerstehen! richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!“ usw. Dementsprechend verwerfen sie jegliche Anwendung von Strafen, verwerfen somit die Obrigkeit, welche Strafen verhängt, und verabscheuen jegliche solche Verteidigung gegen Angriffe, bei welcher dem Angreifer ein Leid geschehen könnte. Sie meinen, der durch ein solches Verhalten von ihrer Seite unter den Menschen herbeizuführende Zustand werde ein „Reich Gottes“ sein. Welch eine Deutung der Worte des Heilandes! Als ob Jesus, während seines Erdenwandels, überhaupt etwas anderes getan hätte als — zu unserem Heil — „dem Übel widerstehen“! Außerdem behaupten bedeutende Philologen wie Thaddäus Zielinski, der entscheidende Ausdruck „dem Übel“ müsse im Sinne eines lateinischen ablativus instrumenti verstanden werden, heiße also: „durch etwas Übles“, „mit schlechten Mitteln“, „auf schlimme Weise“.

Ist nun schon der Umstand unbefriedigend, daß unter den aufrichtig ergebenen Anhängern der von Jesus gebrachten



Religion einander so widersprechende Auffassungen vorkommen, so muß es noch mehr befremden, daß keine dieser Anschauungen den Anforderungen eines geschlossenen ethischen Weltsystems genügt. Wo liegt also der Fehler? Wie ist die Lehre Jesu zu verstehen, damit sie als in sich selbst einig sich darstelle und auch unser Gewissen befriedige?

Denn die beiden ersten Kategorien von Christen wollen doch eigentlich das, was über die völlige Hingabe des eigenen „Ich“, Selbstverleugnung und Abkehr von allem Weltlichen deutlich gesagt ist, nicht gelten lassen; und wo die goldene Mittelstraße zwischen Weltbejahung und Weltverneinung zu finden ist, dafür geben sie keinen Maßstab der Beurteilung. Es gehört wahrlich viel Dreistigkeit und Sophistik dazu, um zu leugnen, daß Jesus von Anfang bis zu Ende nur gänzliche Weltverneinung gepredigt hat.

Die Christen der dritten und vierten Kategorie lehren hinwiederum ein Verhalten, durch dessen Anpassung an die gegebenen Verhältnisse — so wie die Menschheit nun einmal wirklich beschaffen ist — alle die Gefittung, aus der heraus uns auch erst das Verständnis und die Empfänglichkeit für die Religion Jesu erwachsen und beschert worden ist, rückgängig gemacht würde, und statt des „Reiches Gottes“ vielmehr Verwilderung, Verödung, Abstumpfung, ja Anarchie Platz greifen müßte.

Derjenige also, der nichtsdestoweniger daran festhält, die Predigt Jesu bringe die beste Moral, die jemals der Menschheit geboten worden, muß von der Überzeugung durchdrungen sein, daß alle jene vier Kategorien von Christen sich in ihrer Interpretation des Sinnes der Moralpredigt irren. Da jedoch in der ganzen Zeit bisher dieses Mißverständnis unaufgeklärt

geblieben ist, so muß — wie man sich sagen wird — das Hindernis nicht in Mangel an Einsicht und Verstand bestanden haben, sondern in etwas anderem.

## I.

Zunächst hat man auf die Form zu achten, in der das Moralsystem Jesu uns geboten wird: auf den semitischen Charakter der Darlegung.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der ganzen semitischen Völkerfamilie, daß ihre Geistesprodukte in der Form kurzer, scheinbar isolierter Sprüche, Anekdoten und Parabeln auftreten. Vergebens würde man in der hebräischen, syrischen und arabischen Literatur nach epischen und dramatischen Kunstwerken suchen, wie sie den Stolz der indischen, persischen und griechischen Dichtung ausmachen. Semitische Weisheit hat von jeher in Aphorismen und Gleichnissen Ausdruck gefunden.

Und ganz derselbe Mangel, der an der semitischen Poesie auffällt, der Mangel der Bindeglieder, die das viele Einzelne ordnend zum Ganzen verketteten und gestalten, der Mangel an vermittelnden Nuancen und zarten Übergängen kennzeichnet die politische und soziale Veranlagung dieses Stammes; auch in den historischen Leistungen auf diesem Lebensgebiete herrschen die schroffsten Gegensätze: Unterwerfung unter die Willkür einzelner Despoten, Theokratie oder eine Freiheit, die in Anarchie übergeht. Mit Recht bemerkt E. Renan, die nomadifizierenden arabischen Beduinen und die Israeliten seien in politischer Hinsicht hin und wieder die freiesten Leute unter der Sonne gewesen, bis eines Tages über sie ein „Sultan“ zur Herrschaft kam, der nach Belieben köpfen ließ, ohne daß sich das Volk ihm gegenüber auf seine „Rechte“ berief. —

Auch der Koran, das heilige Buch, an dem sich die ganze islamitische Welt genügen läßt, besteht ja aus bunt zusammengewürfelten einzelnen Aussprüchen.

Dieser Zug der semitischen Volksseele ist in der literarischen Welt längst bemerkt worden. So sagt Ahlwardt („Über Poesie und Poetik der Araber“, Gotha, 1856): „Mit kurzen Versen ganz subjektiven Inhalts, mit denen die arabische Poesie begonnen hat und in denen sie eine augenblickliche Empfindung oder Wahrnehmung ausspricht, oder eine Seite des Lebens in und mit der Natur hervorhebt, fährt sie im Grunde auch dann noch fort, als sie bei größerer Übung und angeeigneter Kunstfertigkeit zum Hervorbringen größerer Gedichte vorgegangen war. Ich meine nämlich dies, daß selbst in dieser Zeit sie sich nicht zu einem großen, einheitlichen Ganzen verstieg, sondern, daß sie sich aus einer Zahl einzelner Gedichtchen oder Bilder, wie sie die ältere Zeit gekannt hatte, zusammensetzte.“ Und A. F. Schack („Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien“, Berlin, 1865) sagt: „Die frühesten poetischen Ergüsse der Araber waren einzelne auf Anregung des Augenblicks improvisierte Verse. Alle Traditionen und Sammlungen von Gedichten aus vorislamischer Zeit sind voll von solchen kleinen rhythmischen Äußerungen ganz persönlichen Inhalts. . . . Es ist wichtig, diese Urform der arabischen Dichtung zu kennen, denn sie liegt nicht allein den späteren kunstmäßigen Gestaltungen zugrunde, sondern hat sich auch neben denselben fortwährend unverändert erhalten. . . . Auch in den berühmten mu'allakâts ist so an die Einheit einer leitenden Idee nicht zu denken. . . . Statt der höheren Besonnenheit bemerkt man ein stetes blickartiges Zucken der Affekte, ein Wirbeln und Schäumen der Leidenschaften.“ —

In bezug auf das hebräische Geistesleben und die Formen, in denen es literarisch fixiert wurde, bietet uns ja das Alte Testament genügende Belege. Auf dem Gebiete der Philosophie haben wohl im Mittelalter Araber und Juden Übersetzungen und Kommentare zu Werken griechischer Denker geliefert; aber die ihnen gewöhnlich zugeschriebenen, selbständig gestalteten philosophischen Systeme stammen aus der Feder von Persern (Alfarabi, Avicenna) und Spaniern (Ibn Tofail, Averroes), die arabisch schrieben. Keines hat einen Semiten zum Verfasser.

Einen anderen Charakter tragen die Geistesprodukte der Arier an sich. Weder so knapp gefaßt noch so scharf zugechliffen und geistprühend sind ihre Aussprüche; denn sie legen Wert auf etwas anderes, nicht auf die Beweglichkeit, sondern auf die Ruhe: auf den nach allen Seiten wohlüberlegten und abgeschlossenen Zusammenhang des Ganzen, das sie schaffen. Dieser Zusammenhang soll sich als Harmonie dem empfangenden Geiste (Leser oder Hörer) aufdrängen; er ist fast ebenso wichtig wie die Bestandteile des Gehalts selbst (das, was zusammenhing). Deshalb haben die Arier den Sinn für das Plastische, für das Gleichgewicht.

Auch in semitischer Spruchweisheit kann schließlich derselbe Zusammenhang liegen: die Einheit der schöpferischen Persönlichkeit, die die Sprüche gesprochen, bürgt dafür. Aber der Zusammenhang ist verschwiegen, latent; er beherrscht nicht die Form. Es ist dem Hörer überlassen, ihn — nicht immer ohne Willkür — für sich herzustellen. Die meisten kurzen Sprüche können mannigfach gedeutet werden; jeder einzelne steht also wie ein Wehrloser vor dem Hörer, der wohl merkt, daß Wahrheit in ihm liegen kann oder muß, aber nicht be-

stimmt weiß, welche? der sich folglich gerade durch die ungestützte Vereinzelnung und Schutzlosigkeit des Spruches aufgefördert fühlt, ihn in dem allerweissesten, tiefsten Sinne, der ihm selbst nur möglich ist, zu fassen, oder ihn, obzwar fast ganz unverständlich, als geheime Weisheit um so mehr zu verehren. Viele kommen in Gefahr, die Geltung des einzelnen Ausspruches außerordentlich weit auszudehnen, da er selbst keine Grenze nennt, und akkommodieren jeden Aphorismus den verschiedensten Fällen. Wie vielfältige Deutungen lassen nicht z. B. solche Aussprüche zu wie „Selig sind, die geistlich arm sind“; oder „Selig sind, die da Leid tragen“.

In solchen, einzeln für sich dastehenden Sätzen, Bildern, Gleichnissen ist auch die Lehre Jesu niedergelegt. Man hat es als einen Vorzug an dieser Lehre gepriesen, daß sie nichts Besonderes festsetzt für die einzelnen Stände, Berufsarten, Lebensverhältnisse, Gemeinden, Völker und Zeiten, sondern durch ihren allgemeinen Charakter gültig und anwendbar bleibt auf alle Menschen, an allen Orten und für alle Zeiten. Im ganzen genommen ist das auch gewiß ein Vorzug, aber nicht in jeder Beziehung; denn der aphoristische Charakter der Darlegung, die keine Unterordnung der Sprüche kennt und ihrer jeden als gleichwertig hinstellt, läßt auch der Deutung nach allen Richtungen einen überaus großen Spielraum.

Dort dagegen, wo arische Weise versucht haben die Menschheit, oder ihr Volk, oder ihre Gemeinde durch eine neue sittliche Lebensordnung zu beglücken, schufen sie — wie Lykurgos in seiner Gesetzgebung, wie Platon in seinem Idealstaat („Politeia“) und Staat der Gesetze („Nomoi“), oder wie die indischen Weisen in der Festsetzung der Lebensstufen (Açramah) — vor allem einen ganz festgefühten Bau; sie

gaben durchaus zusammenhängende Regeln, wie dieser Bau zu gestalten sei. Diese Regeln lassen sich freilich nicht gleich gut auf alle Erdenbewohner und zu allen Zeiten anwenden, worüber auch niemand sich täuschen wird; allein, dort wo sie gelten sollten und zuträfen, leisteten sie mehr als Aphorismen: sie wiesen jedem, der sich diesem System im allgemeinen fügen wollte, seine Stelle im ganzen an und leiteten ihn einigermaßen sicher von der Geburt bis zum Tode. Die indischen Religionen haben meistens jedem Menschen die gleiche Fähigkeit zuerkannt, „den höchsten Weg zu wandeln“, d. h. selig zu werden; aber je nach dem Stande und der Lebensstellung, in die der einzelne hineingeboren ist, schreibt das religiöse Gesetz des Brahmanismus nicht allen ein und dieselbe Askese (tapas) als Mittel vor, um zur Erlösung zu gelangen; es sagt vielmehr schon das Gesetzbuch des Manu (11, 235): „Die Askese des Lehrstandes ist die Erkenntnis, die Askese des Wehrstandes ist die Beschützung, die Askese des Nährstandes die Arbeit usw.“ Im Sanskrit: „brāhmaṇasya tapo jñānaṃ, tapah kshatrasya rakṣhaṇam, vaiśyaṣya tu tapo vārtā . . .“

Gleicherweise wurde der athenischen Jugend die Moral nicht in einzelnen Sprüchen oder abstrakten Regeln beigebracht, sondern durch den Vortrag zusammenhängender Erzählungen aus dem Lebenslauf berühmter und edler Männer. Dadurch wurde jeder in spezielle menschliche Verhältnisse hereingeführt und erkannte gleich, daß eines sich nicht für alle schickt.

Nach der Lehre Jesu bleibt zunächst die Frage offen, was dem einzelnen Stande und verschiedenen Lebensaltern frommt; und so wird diese Lehre denn leicht mißdeutet, sobald der einzelne Spruch nach Willkür herausgegriffen, auf ein

beliebiges Lebensalter und Verhältnis angewandt wird. Dagegen durch die Festsetzung der indischen Lebensstadien (Açramah) wurde jedem gleich eingeschärft, wie Verschiedenes an Pflichten und Beschäftigungen sich den verschiedenen Lebensaltern und Verhältnissen ziemt. Auch bei Pythagoras und Platon richteten sich die Pflichten nach Ständen und Berufsarten. Überblickt man nun die vier indischen açramahs, wie sie schon zur Zeit der alten Grihya-sutras und Dharma-sutras bestanden und noch heutzutage von manchen Indern zum Teil eingehalten werden;\*) überblickt man die Lebensweise des brahmacarin (Brahmanenschülers), dessen Pflichten im Studium, im Gehorsam und der Bedienung seines Lehrers bestehen; — des grihastha (Hausvaters), der mit seiner Frau den Haushalt besorgt und die Kinder erzieht; — des vanaprastha (Waldeinsiedlers), der mit seiner Frau, oder als Witwer allein, im Walde ein dem Studium und der Askese gewidmetes Leben führt; — und schließlich am Lebensabend den Stand des parivrajaka oder samyasin (Bettlers), der, von allen Banden der Heimat und Familie gelöst, herumzieht; betrachtet man diese den Altersstufen entsprechenden Lebensstufen, die zugleich klar machen, wie für die meisten Menschen es erst allmählich möglich wird, die höchste Staffel der Weltverneinung zu erreichen, so kann man die Sittenlehre Jesu — teilweise wenigstens — dementsprechend ebenfalls nach den einzelnen Aussprüchen klassifizieren und in Gruppen zerlegen, je nachdem auf welches açramah sich das einzelne Gebot bezieht. Z. B. das Gebot, daß ein Mann

---

\*) Vgl.: Romesh Chunder Dutt, „The Literature of Bengal“, Calcutta 1895, passim.

sich von seiner Frau nicht scheiden, also die Gemeinschaft mit ihr fortsetzen solle, paßt gewiß auf die Verhältnisse des grihastha (Hausvaters); ebenso das Gebot, wen man zu Gast laden solle (Ev. Lucä 14, 12), und das, was vom Geben guter Gaben auf die Bitte der Kinder gelehrt wird (Ev. Matth. 7, 9—11); ferner die Worte (Ev. Joh. 19, 26): „Weib, hier ist dein Sohn“ und zum Jünger: „Hier ist deine Mutter.“ Dagegen was von den beiden Söhnen (Ev. Matth. 21, 28 ff.) gesagt ist, bezieht sich auf die Lebensstufe des brahmacarin; ebenso die von Jesus ausgesprochene Wiederholung des Gebotes „Du sollst Vater und Mutter ehren“; doch wenn es heißt: „Wer nicht hat Vater und Mutter, kann nicht mein Jünger sein“ (Ev. Lucä 14, 26), so bezieht sich diese entgegengesetzte Vorschrift nur auf das Verhältnis des parivrajaka (samyasin). Ebenso beziehen sich auf das Stadium des parivrajaka die Stellen:

Ev. Marci 3, 33—35: „Man sagt ihm: siehe! deine Mutter und deine Brüder sind draußen und suchen dich. Und er antwortete ihnen: wer ist meine Mutter und meine Brüder? sah um sich auf die, welche rings um ihn her saßen und sagt: siehe, meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester, Mutter.“

Ev. Matth. 8, 20: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester; des Menschen Sohn aber hat nicht, da er sein Haupt hinlege.“

Ev. Matth. 12, 46—50 und Ev. Matth. 19, 29: „Wer verlassen hat Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater, oder Mutter oder Kinder oder Älter um meines Namens willen, der wird viel größeres empfangen und ewiges Leben ererben.“



Ev. Matth. 19, 21: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen. . .“

Ev. Lucä 9, 3: „Nehmet nichts auf den Weg, weder Stocß noch Tasche noch Brot noch Geld noch einen zweiten Anzug; und wo ihr ein Haus betretet, da bleibet und von da geht wieder weiter.“ Und Ev. Lucä 9, 58.

Ev. Lucä 12, 22: „Sorget nicht um das Essen fürs Leben und um Kleider für den Leib.“ Und Ev. Lucä 14, 15 – 27.

Ev. Lucä 14, 34: „Es kann keiner von euch, der nicht allem, was er hat, entsagt, mein Jünger sein.“

Wir mißdeuten jedoch die Moral Jesu, sobald wir einen Spruch herausgreifen und ihn beliebig auf alle Lebensalter und Verhältnisse (āgramahs) glauben anwenden zu dürfen. Denn obgleich mancher dieser Sprüche ebensogut einem indischen samyasin hätte in den Mund gelegt werden können, so vermag doch keiner an sich allein schon uns an eine systematische Einteilung in āgramahs zu erinnern. Das liegt an der semitischen Darstellungsweise, die das Systematisieren nicht kennt; und gerade darum ist es für die Einsicht in die Predigt Jesu förderlich, das Institut der āgramahs heranzuziehen: zur Vergleichung, nicht aber zur Nachahmung, etwa durch christliche āgramahs.

Wenn einige durch die semitische Form der Darstellung bedingte Eigentümlichkeiten der Predigt Jesu sich leichter sichten und befriedigend begreifen lassen, indem man ihnen die indischen āgramahs gegenüberstellt, so ist das nur ein einzelnes Beispiel für den mannigfachen Nutzen, den hier die Religionsvergleichung gewährt. Es sei gestattet ein zweites Beispiel anzuführen. Man hat es an der Lehre und dem

Leben Jesu seltsam und sogar widerspruchsvoll gefunden, daß einerseits, wie der Apostel sagt, „Christus des Gesetzes Ende“ war, seine Anhänger von der Verbindlichkeit, die Vorschriften der bisherigen religiösen Moral einzuhalten, löste, sich über Fasten und Sabbatrube hinwegsetzte und seine Lehre mit den Worten begann: „Ihr wißt, daß zu den Alten gesagt ist . . . ich aber sage euch . . .“ und daß andererseits nichtsdestoweniger Jesus von Nazaret, wie es heißt, „unter das Gesetz getan“,\*) allen Forderungen der israelitischen Glaubensgesetze Genüge leistete, auch von seinen Jüngern die Feste feiern und Opfer darbringen ließ. Um zu erkennen, ob in diesem Gegensatz ein wirklicher Widerspruch steckt, werfen wir einen Blick auf eine andere, auf indo-arischem Boden erwachsene religiöse Strömung: auf den muhammedanischen Qufismus. Man nennt ihn gewöhnlich eine Sekte; er ist jedoch einfach die notwendige Ergänzung, die der unter Semiten entstandene und ausgebildete Islam erfahren mußte, sobald er von arischen Kulturvölkern angenommen wurde. Daraus erklärt sich, weshalb unter den Arabern, Syrern und auch unter den Türken der Qufismus noch bis heute fast gar nicht vorkommt, während die Perser und Afghanen — soweit ihnen die Religion überhaupt am Herzen liegt — größtenteils in höherem oder geringerem Grade Qufis sind; und daselbe gilt von den muhammedanischen Indern. Unter ihnen ist, durch persische Vorbilder angeregt, ein besonderes Genre religiöser Romane entstanden, die in der Hindustâni-Sprache geschrieben sind und die Lehren des Qufismus in wirksamster Weise verbreiten (z. B. „Tadj Ulmuluk w Bakawali von

---

\*) Galater 4, 5.

Nihal Chand in Delhi). Der Sufismus, seinem historischen Ursprunge nach ein Abkömmling der indischen Vedanta-Philosophie, besteht in einer zum System ausgebildeten Lehre von dem, was der Mensch tun muß, um seine Seele über die Weltlichkeit zu erheben, von allen irdischen Bestandteilen zu läutern und schließlich ganz mit Gott zu vereinigen. An dieser mystischen Erhebung zu Gott werden Stufen oder Stationen unterschieden (makāmāt), die der fromme Waller zurückzulegen hat. Sie heißen nach der gewöhnlichsten und kürzesten Zusammenfassung des Systems: 1. tariket (Methode), 2. marifet (Erkenntnis), 3. chakiket (Gewißheit), worauf das Ziel des religiösen Strebens, das fanā (ungefähr das nämliche wie das buddhistische nirvāna), das völlige und allendliche Aufgehen der Seele in Gott, erfolgt. Nach anderen Einteilungen gibt es vier und sogar sieben Stufengrade bis zur Erlösung; eigentümlich ist jedoch allen, daß immer die erste Stufe vom Gläubigen die völlig regelrechte Erfüllung der orthodox-muhammedanischen Moral mit ihren Riten und Zeremonien, fünfmaligen kanonischen Gebeten, Ablutionen, Fasten, Almosengeben usw. verlangt, während auf den späteren, höheren Stufen die Befreiung von den Riten verkündet wird. Dort gelten dem Sufi alle Sekten, ja die Dogmen aller positiven Religionen für gleich wahr, gleichwertig und gleich sehr unverbindlich; denn er ist in des Wesens Tiefe hinabgestiegen und bedarf nicht der alten Formen. Wie einer der glänzendsten Vertreter des Mystizismus, der große persische Dichter Dschellaleddin Rumi vom Reigen der tanzenden Derwische sagt:

„Unser Reigen, teure Seele, ist nur geistiger Natur —  
Unser Reigen ist nicht Körpern, ist nicht Seelen untertan,  
Schwinge dich im Sphärenschwunge über aller Sekten Wahn.“

So findet man im Cufismus die oben an den Lehren Jesu hervorgehobenen Gegensätze wieder, — einerseits die Pflicht, dem Gesez durch Werke Genüge zu leisten, und andererseits die Freiheit vom Geseze, — aber nicht mehr als scheinbar unverbundene Forderungen nebeneinander, sondern als zeitlich aufeinanderfolgende Stufen in dem Erlösungswerk: so daß die eine die Vorbereitung auf die andere ist, also nicht mit ihr im Widerspruch steht, vielmehr die zweite Stufe nur für den existiert, der die erste durchgemacht hat. Es heißt die Natur des religiösen Sinnes verkennen, wenn man — wie von namhaften christlichen Theologen geschehen ist — in dieser ersten Forderung des Cufismus bloß einen listigen Kniff sieht, um der Verfolgung von seiten der orthodoxen Muslimen zu entgehen (s. Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, Bd. I, 1897<sup>2</sup>, S. 381, § 62). Sind doch auch viele Cufis mutig den Märtyrertod gestorben. Es steht vielmehr so: der Ernst und die Gewissenhaftigkeit des Menschen in der Erfüllung sittlich-religiöser Forderungen äußert sich ganz natürlich zuerst darin, daß er die Gebote derjenigen, obzwar von ihm noch nicht geprüften religiösen Sitte, in die er durch Geburt und Erziehung hineingewachsen ist, voll und ganz einhält. Ein Echo von den Imperativen dieser Sitte ist die Stimme seines empirischen Gewissens. Darauf erst, wenn der Mensch vor sich selbst die Probe bestanden hat, daß nicht etwa Selbstliebe oder Scheu vor der Schwere der Forderungen dieser alten Sitten und Religionsgeseze ihn zu Neuerungen treiben, mag er zur wahren Gewissensfreiheit, zu einer höheren Sittlichkeit mit selbstgefundenen, nicht nachgesprochenen, sondern aus der Stimme Gottes im eigenen Herzen entnommenen Gesezen aufsteigen.

So erscheint denn auch die Predigt Jesu in neuer Beleuchtung, wenn man die oben erwähnten und manche anderen Lehren aus ihr als auf verschiedene Stufen des gnostischen Erlösungsweges bezüglich unterscheidet; und man wird sich über den nur scheinbaren Widerspruch immer weniger wundern, sobald man ähnliche Lehren in verschiedenen Religionen wiederfindet. Schon die brahmanische Theologie, die Mutter des Gnosticismus, trennte den Veda in einen „Werkteil“ (karmakanda, nämlich die Mantras und das meiste an den Brahmanas) und einen „Erkenntnistheil“ (jnana-kanda, die Upanishaden). An den „Werkteil“ hielt sich die Religionslehre der karma-mimansa, indem sie vor allem die pünktliche Erfüllung sämtlicher vom Veda gebotenen religiös-sittlichen Pflichten (dharma), Opfer usw. verlangte. Dann folgte die zweite, höhere mimansa-Lehre (uttara-mimansa oder vedanta); sie schließt sich an den Erkenntnistheil des Veda, der zum Werkteil sich ungefähr wie das Neue zum Alten Testament verhält, und befreit den Menschen von der Pflicht der Befolgung irgendwelcher positiver Forderungen des alt-vedischen Ritualgesetzes. An diese Reihenfolge der beiden theologischen Systeme erinnert auch die Theorie des vedanta von der krama-mukti, der stufenweisen Erlösung auf dem „Weg der Väter“ und dem „Weg der Götter“ (vgl. Deussen, „Das System der Vedanta“, 1883, S. 430 f.). — Noch manche Parallelen zu dem hier Erörterten bietet die Geschichte der Religionen. B. B. die noch jetzt in einem Teile Indiens ziemlich verbreitete Sikh-Religion (gestiftet von Nanak, einem Zeitgenossen Luthers) lehrt ganz ähnlich dem Gnosticismus eine in vier Stufen aufsteigende sittlich-religiöse Vervollkommnung (vgl. E. Trumpp, „The Adi Granth or the holy scriptures of the Sikhs,

translated usw., London 1877). Hier hat der Schüler (sikh) ebenfalls auf den ersten Stufen in strenger Gesezzerfüllung seinen Egoismus zu überwinden, 2. sich von dem Treiben der Welt loszumachen, 3. die Leidenschaften und Qualitäten (gun) abzulegen; und erst auf der vierten und höchsten Stufe, wo die Vereinigung der Seele mit Gott (Hari, d. h. Vishnu) erfolgt, heißt es, daß religiöse Handlungen für den Schüler nicht mehr verbindlich sind; und daß er, Hari suchend, ihn in seinem eigenen Herzen findet (Auspruch Nanaks Majh. Var. XII, Pauri; wie Ev. Lucä 17, 21). — Also auch in diesem Religionsystem erscheinen die Gebote, die im Neuen Testament gewissermaßen wie unvermittelte Gegensätze auftreten — Erfüllung des Gesezes und Befreiung davon — als organische Bestandteile eines gegliederten Ganzen.

Solche Vergleiche sind förderlich zum Verständnis des wahren Geistes der Lehre Jesu und ebenso sehr um ihre oben angedeuteten Vorzüge hervortreten zu lassen vor Cufismus, Sikhismus und anderen nur unter bestimmten Völkern und für gewisse Zeiträume brauchbaren Ausgestaltungen der Religion. Denn wie die vedanta-Lehre in der krama-mukti (Stufenerlösung) nur eine niedere Form der religiös-sittlichen Hervollkommnung anerkennt und daneben vermöge des samyagdarçanam (völligen Durchschauens des Truges dieser Scheinwelt) eine an den Menschen durch die Gnade (anugraha) gewirkte, im Moment sich vollziehende Läuterung und Erlösung für möglich hält, bei welcher also die Stufen, sozusagen, übersprungen werden, hätte auch die Predigt Jesu, wenn sie als festgefügtes System aufgetreten wäre und unzweideutig die Erfüllung des altisraelischen Gesezeszeremoniells zur Vorbedingung gemacht und dann erst Geistes- und Ge-

wissensfreiheit gewährt hätte, ihr Ziel, eine Weltreligion zu werden, überall und immer zu gelten, verfehlt. Es hätte ja durch solchen Zwang jeder Anhänger des Evangeliums, um ein Christ zu sein, zuerst ein Jude werden müssen, der nach den Geboten des Pentateuchs Opfer bringt. Die Predigt Jesu hat gewiß zunächst die Personen, von denen sie angehört wurde, im Auge, läßt aber im übrigen diese Fragen unentschieden und bietet damit für den Ausbau mannigfacher Systeme Raum. Feste Lebensordnungen als Muster für die Christen aufzustellen, hat man sich bald bei der weiteren Ausbreitung des Christentums auf nicht-semitische Völker veranlaßt gesehen; und man schuf dabei ähnliche Unterscheidungen, wie Jahrhunderte früher der Buddhismus sie festgesetzt hatte. Aber alle diese Ordnungen galten nur dem Leben der Geistlichen, Mönche und Nonnen. Damit waren in bezug auf die geistliche Anwartschaft alle übrigen Christen ihnen nicht mehr gleichgestellt; sie waren Christen zweiten Grades. Kann Jesus das gewollt haben? Soll nicht das Verhältnis der Seele zu Gott und zu ihrer Erlösung über alle irdischen Ungleichheiten der Lebensstellung erhaben, für alle Menschen dasselbe sein?

Andererseits gibt es nun aber — wie einzuräumen ist — in den Worten Jesu wirklich nur sehr wenige ausdrückliche Hinweise darauf, welchen speziellen Fällen die einzelnen Gebote gelten. — Wie ist das zu deuten und die Schwierigkeit zu lösen? Man hat zu diesem Zweck, scheint mir, erst ein anderes, allgemein gehegtes Mißverständnis zu beseitigen.

## II.

Wenn Jesus denjenigen, die ihn fragen, was sie zu ihrer Erlösung tun sollen, antwortet, sie sollten das erfüllen, was

das bisherige Gesetz verlangt; — wenn ferner Jesus sagt: nicht die Gesunden bedürften des Arztes, sondern die Kranken; er sei gesandt, nicht um den Gerechten, sondern um den Zöllnern und Sündern zu predigen, so pflegt man das so auszulegen, als habe Jesus durch die erstere Aufforderung nur das Gefühl des Ungenügens an der Gesetzeserfüllung wecken wollen; und unter den Gesunden habe er die gemeint, welche sich in ihrer Selbstverblendung selbst gerecht dünken. Man faßt also die Worte ironisch, was eigentlich nicht gerechtfertigt ist, schon deshalb, weil schwerlich sichere Spuren von Ironie in der Predigt Jesu sich sonst nachweisen lassen. Warum sollen wir nicht unter den Gesunden und Gerechten einfach die verstehen, die bereits auf dem rechten Wege waren? Solche hat es doch auch damals in Israel gegeben; und wir Christen wollen doch nicht etwa behaupten, daß keiner, der am Judentum festhält, erlöst werden könne. Wenn es heißt, über einen geretteten Sünder werde im Himmel mehr Freude sein, als über hundert Gerechte, die der Rettung nicht bedürfen, so sind unter solchen Gerechten doch nicht etwa die zu verstehen, die so total verloren sind, daß es sich für den Heiland nicht einmal lohnte, sich mit seinem Wort an sie zu wenden. In diesem Sinne total Verlorene gibt es überhaupt nicht.

Eine für den Zweck des Gleichnisses frei gewählte Hypothese, die zur psychologischen und ästhetischen Vollendung des Bildes, nicht aber zum Wesen der verglichenen Sache gehört, ist hier die Zahlenproportion (1:99) zwischen Gerechten und erretteten Sündern; daher variiert sie und ist im Gleichnis vom verlorenen Groschen 1:9, im Gleichnis vom verlorenen Sohn 1:1.



Schwerlich wird man meine Meinung so arg verkennen, als ob jene „Gerechten“ in Palästina, die sich nicht ausdrücklich dem Prediger von Nazareth anschlossen, sich „selbst erlösen konnten“. Das hieße eine verkehrte Alternative aufstellen. Denn solange man die Überzeugung hegt, daß Gottes Kraft und Gnade mit jedem Morgen in uns neu wird, sich nicht nur einmal, sondern unendlich vielemal in uns offenbart; daß sie in allen lebt und wirkt und wohl auch Mittel und Wege zur Erlösung dessen findet, der wahrhaft nach ihr strebt und dürstet, dem jedoch vielleicht nur die große Ähnlichkeit seiner bisherigen subjektiven Religionsauffassung mit der von Jesus gelehrtten ein ausdrückliches Übertreten zum neu gepredigten Glauben überflüssig erscheinen läßt, — wird man einzig an der Erlösung durch Gottes Gnade festhalten, ohne dieser Gnade ihre Wege vorzeichnen zu wollen. Sagt doch Jesus selbst deutlich genug, es hätten noch andere Lehrer zu seiner Zeit (Ev. Matth. 21, 32), wie auch früher den rechten Weg zur Erlösung gelehrt. Mancher freilich weidet sich mit dem Behagen des geschmeichelten Proletariers daran, daß die „stolzen Gerechten“, der landläufigen Meinung zufolge, im Evangelium gedemütigt werden. Das kommt daher, weil es immer viel leichter war, ein Sünder zu sein, als ein Gerechter.

Bergebens würde man hierauf erwidern, daß die auserlesenen Männer, die Jesus als seine Jünger beständig unterwies und denen er ihm zu folgen gebot, doch nicht etwa in höherem Grade der Arznei und Besserung bedurften, als jene Gesunden und Gerechten, an denen Jesus vorüberging. Denn die Jünger waren ja nicht nur um ihrer selbst willen erwählt, sondern von Anfang an als „Menschenfischer“, um

das Evangelium in alle Welt zu tragen. Das Verhältnis zwischen dem Schriftgelehrten, dem Jesus, ohne ihn zur Nachfolge aufzufordern, sagt (Ev. Marci 12, 34): „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes“, und den Aposteln, die das Reich allen Völkern verkündigen sollten, ist vergleichbar dem Unterschied, der nach der buddhistischen Lehre besteht zwischen einem „Pa cceka buddha“, der als einzelner die Erlösung hat, und einem Weltbuddha, der sie auch anderen zu bringen bestimmt ist.

Geben wir also fürs erste ruhig zu, daß Jesus die nicht gering schätzte oder gar für unheilbar hielt, die er unbelehrt ließ; und nehmen wir das Resultat der früheren Betrachtung hinzu, nämlich daß die Spruch- und Gleichnismoral Jesu nur in dem allgemeinen Geiste der selbstlosen, liebenden Hingabe, der sie beseelte, vollständig, dagegen in der Anwendung auf die einzelnen konkreten Fälle des Daseins äußerst fragmentarisch war, und daß nur mit viel Willkür und Zwang sich heutzutage ein Mensch in den peinlichen Dilemmen des Lebens immer einen Ausspruch des Heilandes zur Richtschnur vorhalten kann, so ergibt sich uns mit Notwendigkeit, daß die Lehre Jesu in Hinsicht der Moral auf etwas bereits im Menschen Vorhandenes rechnet, wodurch sie ergänzt werden muß. Wie heißt dieses Etwas, das Jesus bei den gerechten und moralisch gesunden Juden voraussetzt, dieses Etwas, das ihm die Arbeit erleichtert und um deswillen er das bisherige Gesetz nicht aufzulösen braucht, „sondern nur zu ergänzen“ („ἀλλὰ πληρῶσαι“ Ev. Matth. 5, 17)?

Die kurze Antwort auf diese Frage schicken wir der jetzt nachfolgenden Erörterung voraus: Es ist das Gewissen, oder — bestimmter formuliert — das Pflichtbewußtsein,

das die Lehre Jesu nicht als bloße keimhafte Anlage, sondern als eine konkrete Macht in jedem Menschen vorfindet. Das ist zu allen Zeiten auch von den religiösesten Menschen anerkannt worden. Es sagt z. B. zu dem Menschen, den dieses Pflichtbewußtsein ganz und gar erfüllt, Vergil der Führer und Lehrmeister in des großen Florentiners „Göttlicher Komödie“, (Purgatorio, 27, 139 ff.):

„Nicht harre fürder meiner Win! und Lehren;  
frei, grad', gesund ist, was du wollen wirst,  
Und fehler wär' es deiner Willkür wehren;  
Drum sei fortan dein Bischof und dein Fürst.“

Im Original:

Non aspettar mio dir pù, nè mio cenno:  
Libero, dritto, sano è tuo arbitrio,  
E fallo fora non fare a suo senno:  
Perch' io te sopra te corono e mitrio.

In dem italienischen „te sopra te“ ist der Gedanke angedeutet, daß das Pflichtbewußtsein in uns zugleich über uns steht als eine Stimme Gottes. In anderer Wendung spricht daselbe Schiller aus mit den Worten: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen und sie steigt von ihrem Weltenthron.“ Und Goethe: „Denn das selbständige Gewissen ist Sonne deinem Sittentag.“ — Dem Gewissen wird die Lehre Jesu wohl oft nachhelfen; sie will es aber nicht ersetzen. Nie soll durch die neue Moral das bereits vorhandene Pflichtbewußtsein überflüssig gemacht werden. Wo nun ein Pflichtbewußtsein ist, da müssen sicher positive Pflichten der Menschen bereits existieren. Dieser Umstand lehrt uns das richtige Verhältnis kennen, das zwischen einem System moralischer Imperative und den einzelnen gegebenen Individuen besteht, zu

welchen diese Moral redet. Moralische „Ideen“ sind voll und ganz anwendbar auch nur auf den Menschen als „Idee“, d. h. als bloßen abstrakten Begriff im Kopfe anderer Menschen; kein Moralsystem findet aber die Menschenseele als beziehungslos im blauen Äther schwebend vor; so daß die Seele etwa aus freier sittlicher Wahl von Stund an alles, was sie tun soll, diesem Moralsystem entnehmen könnte; — jede Moral vielmehr trifft den Menschen als Erdenbewohner an, verwachsen und verstrickt in eine Menge fester Beziehungen zu anderen Menschen und Dingen.

Diese Auffassung von der Moral der Predigt Jesu vertritt auch, um ein Beispiel anzuführen, der berühmte Humanist und treue Anhänger des Katholizismus Erasmus von Rotterdam; er schrieb in seinen Regeln der Weisheit und Tugend einem Manne, der verheiratet war, aber Franziskaner werden wollte: „Was! — Du willst in einen Orden treten, den ein einfacher Sterblicher eingesezt, du, der du dich zum Orden des Evangeliums bekennst? Hast du dich denn bei der Verheiratung an nichts gebunden? Fasse ins Auge, was du deiner Frau, deinen Kindern, deiner Familie schuldig bist, und du wirst finden, daß du schwerere Pflichten hast, als wenn du alle Ordensregeln des heiligen Franziskus übernommen hättest.“ Im gleichen Geiste lehrt der Apostel Paulus: 1. Timotheus Kap. 5, 8: „Wer nicht für seine Angehörigen sorgt, hat den Glauben verleugnet.“

Nicht auf eine Seele, die wie eine tabula rasa ist, soll daher die neue Moral wirken, sondern auf eine Seele, die in ein System von Pflichten hineingeboren ist, die auch später, selbst ohne davon immer ein deutliches Bewußtsein zu besitzen, eine Menge Pflichten, teils stillschweigend teils ausdrücklich über-

nommen hat. So wird die neue Moral dem Menschen oft neue Ideale der einzelnen Pflicht vorhalten, ihn über das richtige Verhältnis der Wichtigkeit verschiedener Pflichten aufklären, nicht aber ihm einreden, daß in der Annahme dieser Moral selbst, als einer abstrakten Lehre, die einzige Pflicht des Menschen bestehe. Die sittliche Freiheit bleibt für den Menschen doch eine höhere Gabe Gottes, als jedes Moralsystem. — Wohl ist daher die Predigt Jesu dazu geeignet, den Menschen von dem Wahne zu kurieren, daß er irgendwelche Rechte, sog. „Menschenrechte“ mitgebracht habe. Denn die Rechte eines jeden haben ihr Dasein nur in den Pflichten, die andere gegen ihn erfüllen. Daß aber jeder Mensch sich von dem Bewußtsein vorhandener Pflichten, — so wie ein jeder sie nach bestem Wissen und Gewissen faßt, — soll leiten lassen: — das hat die Lehre Jesu nie geleugnet. Falls etwa ein Mensch meint, es sei wichtiger jetzt das Opfer zu vollziehen, als sich mit seinem Bruder auszusöhnen, so wird ein solcher durch das Evangelium eines besseren belehrt. Jedoch überhaupt das Darbringen von Brandopfern für eine Pflicht zu halten, — tadelt der Heiland durchaus nicht. Nirgendwo hat Jesus gesagt, daß man arbeiten solle; und dennoch besteht in der Arbeit die hauptsächlichste positive Pflicht aller Menschen auf dieser Erde. Ohne sie bliebe auch die liebende Hingabe ein heuchlerischer Schein. Wie kann man also meinen, es ließen sich aus der Lehre Jesu direkt alle Arten von Pflichten entnehmen? Nur der allgemeine Geist dessen, was der Mensch für seine Pflicht halten soll, ist mit unzweifelhafter Sicherheit gekennzeichnet: die Pflicht des Menschen besteht darin, daß er in wohlwollender Hingabe, „nicht mit Worten, noch mit der Zunge, sondern mit der Tat“ (I. Joh. 3, 18) sich

völlig seiner selbst, seiner Persönlichkeit entäußert, daß er „die Welt haßt“, auf gar keine Gefühle der Lust, der Selbstbehauptung und des Genusses Anspruch macht; es sterbe in ihm „das Ich, der dunkle Despot“!\*) Das ist Christenpflicht. Denn was vor der Welt groß und herrlich ist, das ist vor Gott ein Greuel, sagt Jesus (Ev. Lucä 16, 15). Ob jedoch der Einzelne als seine hauptsächlichste und eigentlichsste Pflicht — bewußt oder intuitiv — erfaßt hat: die Sorge für seine Angehörigen, die Linderung des Elendes der Armen und Kranken, die Pflege der Bildung oder Förderung einer Wissenschaft (auch sie ist dem Reiche Gottes nicht fremd), das Wohl seiner Gemeinde oder das des Vaterlandes, — darüber schreibt Jesus gar nichts vor, sondern spricht bloß: tue nichts um deiner selbst, um deines Genusses, deiner Eitelkeit, deiner Herrschaft, deines Ruhmes willen („die da trauern, sollen sein, als ob sie nicht trauerten, die sich freuen, als ob sie sich nicht freuten“). Verlier dich ganz und gar, dann bist du erlöst; einerlei ob es Hungernde, Durstende, Frierende, Kranke und Gefangene waren, denen du halfst; einerlei, ob du es tatest, indem du dein Brot hin-

---

\*) Der zum Bittat gewordene Ausspruch stammt aus Dshelalleddin Rumis ghazel:

Wohl endet Tod des Lebens Not,  
Doch schauert Leben vor dem Tod.  
Das Leben sieht die dunkle Hand,  
Den hellen Kelch nicht, den sie bot.  
So schauert vor der Lieb' ein Herz,  
Als wie vom Untergang bedroht;  
Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt  
Das Ich, der dunkle Despot.  
Du, laß ihn sterben über Nacht  
Und atme frei im Morgenrot.

gabst, oder indem du die Widersacher niederschlugst und die Verbrecher verurtheiltest: dich selbst mußt du dabei vergessen haben.

Es hat z. B. Bismarck als Kanzler jedesmal, wenn er in der Presse oder sonst beleidigt wurde, die Schuldigen gerichtlich verfolgen lassen; aber von dem Tage seiner Entlassung an ist er, obgleich die Injurien auch noch weiter erfolgten, keinmal mehr klagbar geworden. Das Motiv seines früheren Verhaltens ist also wohl einzig in seiner Auffassung von der Pflicht eines Ministers und nicht im Drange nach sogenannter Selbstbehauptung der eigenen Persönlichkeit, d. h. in Rachsucht, zu suchen.

Wenn einmal der Heiland einem besonderen Menschen sagt: Gehe hin, verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen, so gilt das nur von diesem bestimmten Menschen, seinen Verhältnissen und bei der Art des Strebens, die ihm eigen ist; es bedeutet nicht, daß alle dasselbe tun sollen, wobei denn bald alles Hab und Gut in den Händen der Armen wäre, die konsequenterweise verpflichtet wären, wieder alles zu verkaufen (an wen?) und das Geld zu verteilen (an wen?) — Ein solches Gebot hätte Jesus wahrlich nicht den Eltern der Kinder gegeben, die er liebte und segnete. — Wenn es ferner heißt: richtet nicht! sorget nicht für den anderen Tag! — so muß man nach dem Geiste des Evangeliums immer als selbstverständlich hinzufügen: „um eurentwillen, um euren Gefühlen damit zu genügen; wohl aber dürft ihr beides tun, soweit es zu eurer, euch klar bewußten Pflicht gehört.“ „Liebet eure Feinde!“ d. h. wollet nicht, daß ihnen um eurentwillen, um euren Haß und eure Rache zu befriedigen, ein Leid geschieht; vielmehr, wo eure Pflicht

nicht anderes verlangt: fördert ihr Wohl. Also jedem dieser Gebote ist hinzuzufügen: „Falls sonst deine unbedingte Pflicht selbstlosen Wohlwollens es zuläßt.“ Die neuverkündete Moral ist also der eine Faktor, und die vorgefundenen konkreten Verhältnisse, zu denen auch das Bewußtsein bestimmter Pflichten gehört, ist der andere Faktor; erst aus dem Zusammenwirken beider Faktoren soll der Lebenswandel des durch das Evangelium wiedergeborenen Menschen sich ergeben.

Nur im allgemeinen, nicht durch erschöpfende Aufzählung sämtlicher Einzelfälle, entscheidet die Lehre Jesu, daß wir, zwischen Pflicht und Neigung zur Wahl gestellt, immer der Pflicht folgen sollen; wie jedoch die vielfachen Kollisionen zwischen verschiedenen Pflichten zu entscheiden sind, das wird mehr angedeutet, als vorgeschrieben. Die Stellen Ev. Matth. 19, 8 und dann Vers 12 zeigen, auf wie verschiedenen Wegen, nach der Lehre Jesu, die Erlösung zu erreichen ist.

Wenn die älteste Christengemeinde zu Judäa Gütergemeinschaft einführte, so ist das weder eine unrichtige noch die einzig richtige Art das Gebot des Heilandes zu erfüllen. Es kann sogar ein Mensch viel besitzen, ohne im geringsten am Mammon zu hängen. Annaeus Seneca hatte von seinem Schüler, dem römischen Kaiser viele Millionen Sesterzien geschenkt bekommen; und als darauf der Tod durch Mörderhand ihm drohte, starb er so gern und freudig, wie wenige und besiegelte damit den Ausspruch, den er in seiner Jugend in einer seiner Schriften getan hatte: „Schlecht lebt, wer nicht gut zu sterben versteht.“ (De tranqu. cap. 11): „Male vivet, quisquis nesciet bene mori“. — Es muß also wahrscheinlich sein ganzes Streben doch eigentlich von



anderem als dem Hang nach weltlichem Hab und Gut eingenommen gewesen sein. Freilich ist so etwas sehr selten, es kommt wohl nicht häufiger vor, als das Durchgehen eines Kamels durch ein Nadelöhr, und die Gefahr des Reichthums bleibt überwältigend groß. Wer also, durch ernste Selbstprüfung belehrt, merkt, er besitze nicht völlig selbstlos die irdischen Güter; wer in die Gefahr kommt, sie lieb zu gewinnen, sein Herz an seinen Schatz zu verlieren; wer sich in dieser Hinsicht auch nur mißtraut, — der findet die Rettung seiner Seele in dem unvergleichlich schönen Worte des Heilandes: Wenn dich eines der Glieder deines Körpers ärgert, so haue es ab und wirf es weg! Wozu soll der Mensch sich selbst in Versuchung führen! Er macht es dann, wie der heilige Franziskus von Assisi, der Kezer Pietro Baldo und der Philosoph Anaxagoras von Klazomenai: er wirft den Reichthum fort, welcher droht, ein Glied seines Körpers zu werden. Warum soll nicht auch das plötzliche Aufgeben von Beruf und Stand und das Eintreten in das Klosterleben für manchen der richtige Weg sein? Jeder sehe selbst zu, was sich mit seinen Pflichten verträgt! Darum sagt der Apostel (1. Korinth. 6, 12): „Es ist mir alles erlaubt, aber es soll nichts über mich Gewalt bekommen.“ — Wer Hab und Gut besitzt, ist deshalb noch nicht ein erbarmungslos verloreener Sünder; er wäre aber auch in Indien noch kein Samyasin (herumschweifender Bettler) und gehörte in Platons Idealstaat noch zu den „Philochrematoi“, also zur niederen Klasse der Bürger. Denn auch bei Platon sind die Ersten und Vornehmsten ohne Besitz und weltliche Gewalt. Das entspricht dem Worte Jesu: wer unter euch groß sein will, sei euer Diener; und der erste unter euch sei euer Knecht (Ev.

Matth. 20, 26). So ließen sich auch nach ihrer Beziehung auf die Grade und Klassen des platonischen Staates (in theoretischem Interesse) die Moralgebote Jesu gruppieren.

Man sieht: über die Art der Hingabe hat beim sittlichen Handeln der Einzelne nach seiner Wahl aus seinen eigenen konkreten Verhältnissen heraus zu entscheiden. Über das Maß der Hingabe dagegen entscheidet das Gebot Jesu. Dem Maße oder Grade nach soll die Hingabe absolut, ganz unbegrenzt sein. Es widerstritte dem klaren Gebote, wollte man ein „erlaubtes Maß“ des Lebensgenusses statuieren. Und dieses Gebot verlangt nichts Übermenschliches; denn die Geschichte zeigt nicht wenige Beispiele, wo Menschen in der gebotenen Weise ihr Alles und selbst ihr Leben hingegeben haben. Zum Troste derjenigen jedoch, welche die Kraft so völliger Selbstverleugnung in diesem Lebenslaufe noch nicht besitzen, sagt Jesus: Nehmet mein Joch auf euch, so werdet ihr Erquickung finden für eure Seele (Ev. Matth. 11, 29) und ferner: Bei Gott ist nichts unmöglich (Ev. Matth. 19, 26).

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich vor allem, daß uns der Heiland in der Auswahl der Art dieser Selbsthingabe viel zu tun hinterlassen hat; und dabei soll sich die sittliche Selbstbestimmung des Menschen beständig betätigen. Die Überwindung sittlicher Konflikte soll im einzelnen Falle vollzogen werden, indem die vorgefundenen sittlichen Motive: Pflichten der Liebe, des Gehorsams, der Dankbarkeit usw. mit dem Geiste der Lehre Jesu durchdrungen werden. Dann resultiert aus beiden zusammenwirkenden Komponenten die sittliche Tat.

Nicht uninteressant ist hier die Parallele mit dem Buddhismus, der ebenfalls nicht das „in verba magistri jurare“,

sondern selbständige Betätigung der sittlichen Einsicht verlangt. Da heißt es z. B. in einer Predigt Buddhas (Mahatanhasamkhyasutta, Majjhima Nikaya, Bd. I S. 265): „Wenn ihr, o Jünger, dies also, wie ihr es erkannt habt, erfüllt, werdet ihr dann die Sache so ansehen, daß ihr sagt: wir achten unseren Meister und aus Achtung vor ihm halten wir es so?“ — „Nein, Herr, das werden wir nicht sagen!“ — „Werdet ihr nicht vielmehr sagen, o Jünger, daß ihr es dann selbst erkannt, gefaßt, begriffen habt?“ — „Ja, wahrhaftig, o Herr!“

Nach der hier vertretenen Auffassung gibt es somit keinen größeren Gegensatz, als den der Moral Jesu und Nietzsches „Herrenmoral“. Diese letztere ist, — sobald man von den Einzelindividuen zu den größeren sozialen Einheiten übergeht, — dasselbe, was man heute auch „Realpolitik“ nennt; sie bedeutet einen Umweg; man versucht durch sie den Kollektivegoismus zu heiligen. Härte, Selbstsucht und gleißende diplomatische Lügen, deren jeder als Privatmann sich schämen würde, kultiviert man aus realpolitischem Patriotismus, „Gemeinsinn“ und Parteiinteresse. Der Einzelne als Massenatom, als Mikrobe des Bazillenstaates glaubt unmoralisch handeln zu dürfen gegen die fremde, schwächere Bazillenkolonie; was er für sich, den Einzelnen, nicht rauben darf, raubt er zum Besten des Ganzen (des Staates, des Vereins, der Partei) und genießt es dann wenigstens mit den anderen zusammen. Darin bestand der Umweg.

### III.

Jetzt sind wir gerüstet, auch an jene anfangs aufgeworfene Frage heranzutreten: was wohl der Grund ge-

wesen ist, daß jene vier aufgezählten, wie uns scheint, irrtümlichen Auffassungen der Moralgebote Jesu entstehen und die richtige Einsicht verdunkeln konnten?

Am Verstand hat es den Interpreten dieser Lehre doch wahrlich nicht gefehlt! Bei den Christen der ersten und zweiten Kategorie war das ihnen unbewußte Hindernis indessen offenbar der Mangel völliger Selbstlosigkeit; oder Mangel an Mut, die Selbstlosigkeit von anderen im Namen der Moral zu fordern. So trübt beständig der Egoismus unseren Intellekt und hindert ihn, die Aufgaben zu lösen, denen der Intellekt sonst wohl gewachsen wäre. Denn wie deutlich predigt doch Jesus und nach ihm der Apostel Paulus die Weltentfugung, den Unwert aller weltlichen Güter, das Aufgeben des eigenen „Ich“ („das Verlieren des Lebens“) und die Ertötung der Persönlichkeit. Matth. Kap. 16 V. 24: „Will mir jemand nachfolgen, der verneine sich selbst“ [*ἀπαρνησάτω ἑαυτόν*]. Man muß alles verkehren, um diesen gewaltigen Protest zu verkennen: den Protest gegen die Sinnlichkeit, gegen jeden Versuch des Menschen, in Gefühlen sein Glück zu suchen. Aber die Selbstsucht rät dem Menschen dabei vom „Maßhalten“ wie von einer Tugend zu sprechen; „der alte Wein ist ja milder“ (Ev. Lucae 5, 39); mäßig soll man nach beiden Seiten sein: mäßig im weltlichen Genuß und mäßig in der Entfugung. Das sind Kompromisse, Versuche, zweien Herren zu dienen; und zu diesem Maßhalten rät schon die Klugheit; dazu brauchte Jesus von Nazareth nicht erst zu kommen.

Wahr ist es freilich, daß die hier vertretene Auffassung von der Moral der Predigt Jesu schwer zu erfüllende Forderungen stellt; und die Wahrheit war von jeher die Mutter

des Hasses. Aber soll man um der Drohnen willen eine unzutreffende Auslegung der besten Moral dulden? Schwer fällt es ja auch, die Stimme gegen Männer, wie Adolf Harnack und Leo Tolstoj zu erheben: Männer, auf die billigerweise das Wort des Aristoteles Anwendung findet: „Sie auch nur zu loben, steht dem Schlechten nicht zu.“ Indessen nicht zu beneiden ist auch der, aus dessen Herzen der Reiz des Schweren nie schlummernde Funken schlug. A. Harnack beruft sich („Das Wesen des Christentums“ S. 52) auf die Worte des Evangeliums: „Johannes ist gekommen, aß nicht und trank nicht; so sagen sie: er hat den Teufel. Des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket; so sagen sie: siehe, wie ist der Mensch ein Freßer und ein Weinsäufer.“ Darf man aus dieser Stelle, wie aus dem Umstande, daß die Jünger Jesu nicht fasteten, folgern, daß der Heiland auch nur im allergeringsten Maße die Pflege sinnlicher Gefühle gestattet hat? Uns scheinen diese Stellen im Zusammenhange des ganzen Lebens und der Lehre Jesu genau das Gegenteil zu bestätigen: Man isst und trinkt, um Hunger und Durst zu stillen. Hunger und Durst sind lebhafteste Gefühle; sie können uns in der Erfüllung dessen, was das Gewissen gebietet, nur stören; uns beim rechten, pflichtgemäßen Streben nur hinderlich sein. Darum sollen wir sie vermeiden, unterdrücken und nicht aus dem Auskosten dieser Gefühle (d. h. aus dem Fasten) uns ein Verdienst machen. Das wäre ein Kultus der eigenen Unlustgefühle, ein Schwelgen im Gefühle des eigenen Leidens. Jesus hat gebetet, der Kelch des Leidens möge an ihm vorübergehen, und durch sein Leben und seine Lehre einem bis auf den heutigen Tag äußerst verbreiteten verderblichen Gange der Christenheit entgegengearbeitet: dem

Hang, die eigenen Qualgefühle zu verehren; dem Hang, das Leiden selbst für eine positive, heilsame sittliche Potenz und gottgewollte Läuterung zu halten. In allen Tonarten larmoyanten Geplärrs wird uns diese, die Pflichterfüllung hindernde Lehre immer wieder vorgetragen. Wer dagegen wahrhaft fromm ist, läßt die unnützen Schmerzgefühle nicht aufkommen; er vernichtet die Gefühle und überwindet das Leid; ja, so sehr überwindet er es, daß er zuletzt vom Kreuze herab für seine Mörder beten kann. — Auch A. Harnack, — selbst ein Heros der Tat, — sagt (a. a. O. S. 100): „daß das Leiden des Gerechten und Reinen das Heil in der Geschichte ist“; wie aber die folgenden Worte zeigen, meint er darunter das entgegengesetzte: kein Leiden, sondern ein Tun.

Wie Jesus, so hat 500 Jahre früher Buddha die Selbstpeinigungen der Askese des vorausgehenden Brahmanismus abgeschafft. Auch er verbot, daß der Mensch bei den eigenen Gefühlen, — seien es auch Unlustgefühle, — verweile und sich den „tapas“ (Gluten) aussetze. Darum gehören zu den 10 Gegenständen, die jeder buddhistische Bettelmönch bei sich führt, nicht nur Rasiermesser, Nadel und Faden (um die Kleidung in Ordnung zu halten), sondern vor allem der Sonnenschirm. Ein ähnliches Vorgehen gegen selbstgefällige Wehleidigkeit läßt sich bei jedem Reformator, der einen wirklichen Fortschritt in der Religionsgeschichte bedeutet, nachweisen; es gehört zu den psychologischen Merkmalen der Veredelung des Glaubens. Deshalb taten viele Christen gut, zum Verständnis der eigenen Religion aus dem Studium fremder zu lernen, statt sich nur, wie sie pflegen, hierbei pharisäisch der Überlegenheit ihres Glaubens bewußt zu werden. Wenn jemand der Überzeugung lebt, daß Gott

sichtbarlich die ganze Welt, also nicht nur ein Stück von ihr, regiert und die Leitung seines Geistes sich auch darin offenbart: wie zu den verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten der religiöse d. h. zu Gott gewandte Sinn der Völker zur Ausbildung mannigfacher Glaubensformen und Religionslehren geführt hat; — und wenn ihm dann ferner gezeigt wird, daß nach einer gewissen Auffassung bestimmte von Jesus von Nazareth gepredigte Wahrheiten sich auch sonst, obzwar in etwas anderer formeller Gestaltung und unter verschiedener Einkleidung, — in den übrigen Religionen ebenfalls (so weit wir von deren tieferem Gehalte überhaupt Kenntniß haben) allenthalben wiederfinden lassen; — so muß eine solche Entdeckung doch die Meinung allerwärts befestigen: diese gewisse Auffassung der von Jesus gebrachten Wahrheiten sei auch die richtige, indem sie etwas allen Religionen, auch den sog. „heidnischen“ Gemeinsames ausdrückt, also wohl etwas, das nicht bloß zu der von menschlicher Willkür geschaffenen Form, sondern zum Wesen aller Religion überhaupt gehört.

An solchen Resultaten zeigt sich der Nutzen der vergleichenden Religionswissenschaft und der Sinn, in dem sie getrieben werden sollte.

Hinwiederum das Hinderniß bei den Christen der dritten und vierten Kategorie ist offenbar die Trägheit in dem Gebrauche der eigenen sittlichen Freiheit. Aus Trägheit verkennet man die Aufgabe, welche die Moral Jesu jedem einzelnen Menschen übrig läßt: nämlich aus eigenem freien Entschlusse in jedem Falle des Lebens das eigene Selbstbewußtsein entscheiden zu lassen, welcher Art die Hingabe unter den obwaltenden Umständen sein solle. Den meisten Menschen

fällt es aber leichter, die härteste Kettenarbeit in den Bergwerken zu ertragen, als sich sittlich frei zu wissen; sie setzen an Stelle des Gewissens lieber ein Gebot Jesu; und für das, was weiter daraus folgt, mag es auch das monströseste sein — nicht mehr sittliche Weltordnung, sondern wie bei Tolstoi, unsittliche Weltunordnung, — berufen sie sich aus Bequemlichkeit auf das einzelne evangelische Gebot: „Richtet nicht“ usw. Sie schieben die Verantwortung von sich auf das Sittengesetz zurück, froh, ein solches *asylum pigritiae* zu besitzen. Das ist im Degenerationsprozeß nur eine Stufe. Noch ein kleiner Schritt rückwärts auf demselben Wege der Entsittlichung — und der Mensch unterscheidet nicht mehr zwischen wirklich moralischen und kultischen Geboten; er beruhigt sich statt aller Moral beim Vollaufen des Kultus.

Nur Indolenz verdient es zu heißen, aber nicht Erfüllung der einen Christenpflicht, wenn bei der Ausübung der anderen klar erkannten Christenpflicht ich durch sie gehindert werde, und mich gegen den, der mich dabei stört, nicht wehre. So führt diese sich selbst durch die Tat widersprechende Auffassung von der Moral zu ihrer eigenen Auflösung, indem sie sie selbst erfolglos macht.

Weit entfernt mithin gar zu hoch, heilig und streng in ihren Anforderungen zu sein, zeigt sich die Auffassung der Christen dritter und vierter Kategorie als eine Spezies sittlicher Taktlosigkeit. Denn da wir als gesellschaftliche Taktlosigkeit doch den Fall bezeichnen, wo jemand zwar das Richtige in Wort oder Tat treffen will und auch einem an sich berechtigten Motive dabei folgt, aber andere innere oder äußere Momente, die dabei mitbestimmend hätten wirken sollen, unberücksichtigt läßt; — so muß es eine moralische Takt-



losigkeit heißen, den einzelnen Ausspruch des Evangeliums durchsetzen zu wollen und dabei die Augen zu verschließen für die Berechtigung der übrigen sittlichen Motive, die nicht im Gegensatz zu jenem Ausspruch, aber zusammen mit ihm unsere Tat zustande bringen sollen. Die Pflicht des Wohltuns gegen einen und einige Menschen läßt sich oft nicht anders erfüllen, als indem man anderen wehe tut (*judex damnatur cum nocens absolvitur*). Und die Wehetat braucht den von ihr Betroffenen nicht einmal zum Unheil zu gereichen; selbst wenn es der Tod ist. „Das Leben ist der Güter höchstes nicht“; und wir sollten uns hüten vor dem Kultus des bloß animalischen Lebens an anderen Menschen. Darum heißt es: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten.“

Um die Richtung Tolstoj's zu kennzeichnen, muß freilich noch auf ein zweites Moment hingewiesen werden. So wie es in der Masse des Volkes Leute gibt, die eine Arznei nur für heilkräftig halten, wenn sie möglichst schlecht schmeckt und übel riecht; so wie manche Inder bei den „tapas“ (Blut) genannten Bußübungen und die mittelalterlichen Flagellanten bei ihren Selbstpeinigungen die Verdienstlichkeit ihres Tuns für umgekehrt proportional hielten den angeborenen Neigungen der Menschennatur, ohne weiter zu fragen, ob diese Neigungen anderen Menschen schließlich Schaden oder Nutzen bringen; — ebenso haben auch die Tolstoianer ihre herbe Lust daran, ihr besseres „Selbst“ zu niemandes Nutzen ans Kreuz zu schlagen, indem sie die Art von Selbstentäußerung für moralisch ausgeben, die dem unbefangenen moralischen Sinne am allerstärksten, verletzendsten entgegengesetzt ist. Der unbefangene, d. h. noch nicht doktrinäre moralische Sinn des

Menschen hat die, obzwar oft latente (nicht deutlich bewußte), Disposition, sich in einer sozialen Ordnung zu verwirklichen und tendiert demgemäß dahin, in aktiver Weise für gute soziale Verwaltung (Obrigkeit) zu sorgen. Folglich verlangt aus Opposition Tolstoj's Lehre von den Menschen: jede, auch die verruchteste Verwaltung, wenn sie da ist, passiv über sich ergehen zu lassen („dem Übel nicht zu widerstehen“); aber sich gar keine Obrigkeit (Strafgewalt) selbst zu schaffen. Zweitens: Der dem Menschen eingepflanzte moralische Sinn hält es für pflichtgemäß, die Bösewichte zu bestrafen, damit die soziale Ordnung nicht gestört werde. Folglich verbietet Tolstoj's Lehre die Bestrafung der Bösewichte, ihnen freistellend, wie große soziale Störungen sie zustande bringen wollen. An dem edlen Streben nach völliger Hingabe ist bei Tolstoj diese verkehrte, krankhafte Neigung, die eine über das Individuum hinausgehende Tendenz der Ethik verkennet, das Prius gewesen und nachträglich dann mit der gelegenen Autorität des Namens Christi gedeckt worden. Das ist der Ausweg eines Desperaten, der durchaus das Höchste erreichen will und dem doch auf diesem Gebiete des Geisteslebens gänzlich die Anlage fehlt, positives zu schaffen und zu organisieren: es ist selbstlose Negation des moralischen Sinnes. Kein Wunder, wenn dann bei manchem Nachbeter die Sympathie mit dieser Richtung auf der Schwäche der eigenen Sittlichkeit beruht; da heißt es dann: *hanc veniam damus, petimusque vicissim.*

Es sei gestattet, nochmals kurz ein Ergebnis dieser Abhandlung hervorzuheben.

1. Während bei guten Christen die Ansicht vorherrschend ist, daß zwar in jedem vom wirklichen Leben gebotenen Falle

die Predigt Jesu für sich allein schon hinreichend sei, um mit deutlichen Worten und kräftigem Spruche den Weg zu weisen, den wir zu gehen haben; daß man indessen im Grade der Entsaugung und Selbstentäußerung, also im Geiste, in dem die Gebote zu erfüllen sind, denn doch nicht ganz so weit zu gehen brauche, als es nach den Worten des Evangeliums den Schein habe, hat obige Untersuchung genau zu dem Gegentheil dieser Ansicht geführt.

2. Ebenso sicher, wie die Predigt Jesu jeden Menschen, zu dessen Herzen sie gelangt, schon inmitten moralischer Pflichten vorfindet, welche sie ergänzen, beleuchten, im rechten Sinne verstehen lehren, aber nicht verdrängen, für unverbindlich erklären und aufheben will, — überläßt sie auch der freien, selbständigen Willensentscheidung eines jeden noch viel moralische Arbeit.

3. Aus den einzelnen, auf bestimmte Fälle gehenden Geboten der Predigt Jesu ist der Induktionschluß auf die allgemeinen, abstrakt zu fassenden Maximen der Moral statthaft. Das umgekehrte Verfahren dagegen: die Deduktion, die Folgerung aus der gefundenen abstrakten Maxime auf andere einzelne, vom Leben gebotene, nicht ausdrücklich in der Predigt Jesu genannte Fälle, ist bekanntlich aus logischen und psychologischen Gründen nicht unbedingt zulässig. Und wer dennoch behauptet, die Predigt Jesu enthalte die eindeutigen Antworten auf alle moralischen Fragen des Menschenlebens, bietet uns im speziellen Falle nicht wirklich Antworten aus der Predigt Jesu, sondern seine Deutungen dieser Predigt. Er ist bemüht, das herrschsüchtige Streben, mit dem er uns in Einzelfällen seine Meinung aufdrängen will, durch Berufung auf den Namen Jesu zu rechtfertigen.