

IWAN W. KIREJEWSKI
DREI E. S S A Y S

ÜBERSETZT UND EINGELEITET
VON
HARALD VON HOERSCHELMANN



01620171



1 9 2 1

DREI MASKEN VERLAG MÜNCHEN

EINLEITUNG

Wie wenige Werke der Weltliteratur, verdienen die grandiosen Phantasiegebilde, die uns Dostojewski als Erbschaft seines Künstlertums hinterlassen hat, als eine lebendige Schöpfung in des Wortes tiefster Bedeutung bezeichnet zu werden, als eine in sich geschlossene Welt der Eigengesetzlichkeit, der ungewöhnlichen und doch unwiderlegbaren Zusammenhänge, die irgendwo gleichberechtigt in die Welt unserer Wirklichkeit hineinragt, sich mit ihr kreuzt, sie aufhellt oder widerlegt. Fragt man sich aber, was es im Grunde sei, das dieser Welt ihr Eigenleben und ihre zwingende Macht, nicht zuletzt über das deutsche Gemüt, verleiht, ihre die Seelen derer, die ihr verfallen, im Tiefsten aufwühlende Kraft, den mystischen Schimmer, den sie ausstrahlt — so liegt die Antwort vielleicht zu einem Teil in jener seltsamen Zwiellichtatmosphäre, die dort die Erscheinungen der sittlichen Welt umwittert, so daß deren Konturen gleichsam verdoppelt erscheinen und eine unauflösbare Zweiheit und Polarität allen sittlichen Dingen anzuhaften scheint. Zwei durchaus verschiedene, miteinander nicht vergleichbare Maßstäbe scheinen demselben Dinge seinen Wert und seinen Rang in zwei entgegengesetzten Welten anzuweisen — einer irdischen und einer himmlischen. Der Mensch ist Sohn der Erde und Kind des Himmels, und in beiden Gestalten fügt er sich ein in den großen Kosmos, aber

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

*

COPYRIGHT 1921
BY DREI MASKEN VERLAG G.M.B.H.
MÜNCHEN

DRUCK VON E. HABERLAND, LEIPZIG

Die Grundlagen der russischen Kultur sind zunächst jedenfalls vollkommen verschieden von allen Bestandteilen, aus denen sich die Gesamtkultur der europäischen Völker zusammensetzt. Gewiß weist die Art der Bildung bei einem jeden der europäischen Völker gewisse abweichende Eigentümlichkeiten völkischer, staatlicher oder historischer Art auf. Dies schließt aber nicht aus, daß sie alles in allem eine große geistige Einheit bilden, in die jedes einzelne sich organisch einfügt, wie das einzelne Glied in den lebendigen Körper. Daher kommt es, daß jene Völker sich trotz aller historischen Zufälle doch immer in engstem, auf einer starken inneren Solidarität beruhendem Zusammenhang miteinander fortentwickelt haben. Rußland dagegen, geistig von Europa abgetrennt, lebte auch in allem übrigen sein besonderes, jenem fremdes Leben. Der Engländer, der Franzose, der Italiener, der Deutsche — sie hörten niemals auf, Europäer zu sein, so sehr sich im übrigen ihre nationalen Eigentümlichkeiten ausprägten. Der russische Mensch aber mußte seine nationale Prägung fast völlig preisgeben, wollte er in die westliche Bildungswelt hineinwachsen. Denn sowohl die äußeren Merkmale wie die innere Struktur seiner Geistigkeit — die sich ja beide gegenseitig bedingen und beeinflussen — waren Folgeerscheinungen eines dem europäischen entgegengesetzten und aus völlig anderen Quellen gespeisten Lebens.

Außer der Verschiedenheit des Bluts sind es im wesentlichen drei geschichtliche Faktoren, die den Kulturen der westlichen Völker unterscheidende Merkmale aufgeprägt haben: die besondere Form, in der das Christentum bei ihnen Eingang fand, die Art, wie die Bildungswelt

der Antike von ihnen übernommen wurde, und endlich die besonderen Bedingungen, unter denen sich jeweils ihr staatlicher Aufbau vollzog.

Wie in Rußland, so war freilich auch bei den Völkern des Westens das Christentum die eigentlich treibende Kraft alles geistigen Lebens. Aber es konnte sich in Westeuropa nur durchsetzen durch Vermittlung der Römischen Kirche.

Es war selbstverständlich, daß innerhalb der christlichen Welt jeder Patriarchat, jeder Stamm, jedes Land seine natürliche Eigenart zu erhalten suchte, — unbeschadet der Zugehörigkeit zur Universalkirche. Jedes Volk hatte ja, entsprechend den Zufälligkeiten der geographischen Lage, des Volkscharakters, der geschichtlichen Vergangenheit, diese oder jene Richtung geistiger Tätigkeit besonders ausgebildet oder bevorzugt, und es konnte daher auch auf geistlichem Gebiet, in der Art seiner theologischen Spekulationen, seine Eigenart, oder, wenn man so sagen darf: sein natürliches Gesicht nicht ganz verleugnen, das aber doch von innen heraus von einem Gemeinschaftsbewußtsein höherer Art durchseelt und verklärt wurde. So pflegten die theologischen Schriftsteller Syriens ihr Augenmerk hauptsächlich auf das innere, kontemplative Leben zu richten, wie es Menschen zukommt, die in der Einsamkeit leben. Die römischen Theologen dagegen beschäftigten sich mit Vorliebe mit praktischen Fragen, sowie mit der systematischen Ordnung der Begriffe und deren logischer Verknüpfung. Im aufgeklärteren Byzanz wiederum hatten die Autoren es offenbar mehr wie anderswo auf die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den einzelnen Spezialwissenschaften ab-

gesehen, die damals neben und im bewußten Gegensatz zu dem Christentum üppig ins Kraut schossen — um sich ihm schließlich doch zu unterwerfen. Für die alexandrischen Theologen endlich, die nach zwei Seiten hin im Kampfe standen: gegen das Heidentum und gegen das Judentum, die von philosophischen, theosophischen, gnostischen Schulen und Lehrmeinungen verschiedenster Art und Richtung umgeben waren, stand vor allem die spekulative Seite der christlichen Lehre im Vordergrund des Interesses. Kurz, viele Wege mochten zu dem gemeinsam gesuchten Ziele hinführen, solange nur die Suchenden von der Richtung auf dieses gemeinsame Ziel nicht abwichen. Es gab im Grunde nur eine Anzahl einzelner — genau genommen: häretischer — Systeme, die der Geistesart der Völker, unter denen sie entstanden waren, entsprachen. Aber sie wurden einander angeglichen und zugleich überbaut durch die Universalkirche, die durch ihren verbindenden Einfluß die einzelnen Sonderkirchen zu einer großen heiligen Gemeinschaft zusammenzuschließen mußte. Es gab freilich Zeiten, wo ganze Patriarchate vor der Gefahr des Abfalls standen, wo eine Sonderlehre mit der Universalkirche schlechterdings unvereinbar wurde, während sie sich mit dem Charakter und der geistigen Eigenart des betreffenden Volkes, das ihr anhing, ausgezeichnet vertrug. Aber in solchen Zeiten der Prüfung, wenn eine der Kirchen vor der entscheidenden Wahl stand: entweder sich loszureißen von der Universalkirche oder auf die separatistische Lehre zu verzichten, waltete doch die göttliche Vorsehung, und der großartige innere Zusammenhalt der ganzen rechtgläubigen Welt bewahrte die Kirche vor dem Zerfall. Die Sonderbestrebungen einer

einzelnen Kirche hätten in Wahrheit nur dann zu einem wirklichen Schisma führen können, wenn sie sich sowohl von der Überlieferung wie von jedem Verkehr mit den anderen Kirchen losgesagt hätte. Solange sie aber dem wesentlichen Inhalt der Überlieferung und der großen, umfassenden Liebesgemeinschaft treu blieb, konnte ihre noch so lebhafteste Sonderbetätigung der christlichen Welt im Grunde nur immer mehr Reichtum und innere Fülle verleihen. In diesem Sinne besaß auch die Römische Kirche, bevor sie sich von der Universalkirche trennte, ihre geduldete Eigenart. Nachdem der Abfall von der Universalkirche aber einmal vollzogen war, mußte sie notwendigerweise ihre bis dahin „inoffizielle“ Sonderstellung auch nach außen hin dokumentieren und ihr eine feste abschließende Form geben, — in der dann das Christentum bei den ihr unterworfenen Völkern Eingang gefunden hat.

Die heidnische Zivilisation — das zweite der Grundelemente, aus denen die europäische Kultur sich zusammensetzt — war bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts dem Westen fast ausschließlich in der Form geläufig, die sie im Leben des alten Rom der vorchristlichen Zeit angenommen hatte; ihr zweiter, wahrerer Ausdruck aber — die Bildungswelt Griechenlands und Kleinasiens — war vor der Eroberung Konstantinopels in Europa kaum bekannt. Nun kann aber das heidnische Rom bekanntlich durchaus nicht als Repräsentant für die antike Kultur in ihrem ganzen Umfang und Inhalt angesprochen werden; es übte zwar die äußere, physische Herrschaft über die Völker dieses Kulturkreises aus, aber die geistige Herrschaft blieb doch griechischer Sprache und griechischer

Bildung vorbehalten. Darum bedeutete die Übernahme des gesamten Erfahrungsstoffs der Menschheit, ihres ganzen, in sechstausendjähriger Bemühung aufgehäuften Erbes in jener sehr speziellen Form, die ihm die römische Zivilisation gegeben hatte, eine recht einseitige Bereicherung, und die Gefahr lag nahe, war fast unabwendbar, daß diese Einseitigkeit sich auch dem Charakter der neuen christlichen Kultur mitteilen würde. So geschah es denn auch in Europa. Und als im 15. Jahrhundert die griechischen Flüchtlinge ihre kostbaren alten Manuskripte nach Westeuropa brachten, war es bereits zu spät. Gewiß erfuhr dadurch die europäische Bildung einen neuen belebenden Anstoß. Aber ihre bereits eingefahrene Richtung, ihr innerer Sinn blieben unverändert: zu fest gefügt war bereits der europäische Organismus, auf dem Gebiete des geistigen sowohl wie auf dem des äußeren materiellen Lebens. Die griechische Wissenschaft vermochte wohl den Umfang des Wissensstoffes zu erweitern, verfeinernd auf den Geschmack einzuwirken, neue Gedankenverbindungen anzuregen und eine gewisse Leichtigkeit und Beweglichkeit in das Leben hineinzutragen; aber die Grundtendenz des europäischen Geistes zu verändern, vermochte sie mit alledem nicht.

Endlich das dritte jener Grundelemente der europäischen Zivilisation — der staatliche Aufbau — zeigt im Westen vor allem die eine Eigentümlichkeit, daß bei keinem der europäischen Völker der Staat aus einer ruhigen Entwicklung des nationalen Lebens und des nationalen Empfindens hervorging. Nirgends haben sich die vorhandenen religiösen und sozialen Vorstellungen und Anschauungen des Volkes zunächst in Brauch und Sitte nieder-

schlagen und, allmählich, in natürlicher Weise sich erweitern und festigen können, um schließlich aufzugehen in jenem großen Komplex allgemein anerkannter Wertungen, der sich in dem Gefüge einer festen staatlichen Organisation nach außen hin verkörpert. Im Gegenteil: die Formen des öffentlich-staatlichen Lebens bildeten sich, dank einer Reihe merkwürdiger historischer Zufälle, fast überall in Europa auf eine gewaltsame Weise heraus, aus einem Kampf auf Leben und Tod, den die Stämme gegeneinander führten: entweder als Folge der Unterdrückung durch die Eroberer, oder als Reaktion seitens der Unterworfenen, oder endlich aus den zufälligen besonderen Umständen und Verhältnissen heraus, unter denen ein Kampf ungleicher, miteinander inkommensurabler feindlicher Kräfte seinen Abschluß zu finden pflegt.

Diese drei Elemente der westlichen Zivilisation: Römische Kirche, altrömische Bildung und gewaltsame Eroberung als Ursache und Anstoß der Staatenbildung, sind sämtlich der russischen Geschichte in ihren Ursprüngen fremd. Nachdem das Christentum aus Griechenland übernommen war, blieb Rußland in ununterbrochener Berührung mit der Universalkirche. Der heidnische Bildungstoff der Antike wurde in einer durch die christliche Lehre bereits beeinflussten Form überkommen, so daß das verführerische, aber einseitig verzerrte Vorbild, das in dieser allzu lebendigen Hinterlassenschaft eines einzelnen begabten Volkes gelegen haben würde, in seiner Wirkung abgeschwächt wurde. Erst sehr viel später, nachdem die christliche Bildung bereits ganz feste Formen angenommen hatte, machte sich Rußland auch die Gedankengänge der wissenschaftlich-rational orientierten antiken Bildung

in ihrer originalen Form zu eigen. Offenbar hat die Vorsehung, als sie die geistige Entwicklung Rußlands so lange aufhielt, es damit vor den Schäden jener Einseitigkeit bewahren wollen, der es unfehlbar hätte verfallen müssen, wenn zu einer Zeit, als Europa noch nicht den ganzen Kreis seiner geistigen Entwicklung durchlaufen hatte, als also deren endgültige Ergebnisse noch nicht klar zutage getreten waren, — wenn damals bereits eine reine Verstandeskultur auf antiker Basis in Rußland großgezüchtet worden wäre. Dann nämlich hätte auch Rußland sich, ohne es zu merken, rettungslos in die allzu engen Maschen der spezifisch-europäischen Geistesentwicklung mitverstricken lassen. So aber stieß das Christentum bei seiner Ausbreitung in Rußland nicht auf alle die Widerstände, mit denen es in Rom, in Griechenland und den mit römischer Bildung durchtränkten europäischen Ländern zu kämpfen hatte. Sein läuternder Einfluß auf die innere und äußere Haltung des Menschen fand in der slawischen Welt unendlich viel mehr Angriffspunkte, als in der in sich abgeschlossenen antiken und in der ins Extreme ausgearteten europäischen Zivilisation. Ja, gewisse völkische Eigentümlichkeiten des Slawen kamen der Verwirklichung christlicher Ideen in weitestem Maße entgegen. Die Anschauungen der Menschen über Recht und Pflicht, über das Verhältnis zum Nebenmenschen, zur Familie, zum Staat, waren hier niemals das Resultat einer Vergewaltigung durch siegreiche Stämme oder Klassen, niemals so etwas wie tote Paragraphen eines Diktatfriedens gewesen, wie man sie sich gegenseitig abzuhandeln pflegt, wenn nach Kriegen neue Grenzen zwischen den feindlichen Staaten festgesetzt werden sollen. Vielmehr hat das rus-

sische Volk, dem eine direkte Eroberung durch äußere Feinde erspart blieb, sein Leben immer mehr oder weniger nach seinen eigensten Bedürfnissen einrichten können. Wohl war es während langer Zeit fremden Völkern tributpflichtig, aber diese hielten sich doch immer außerhalb seiner Grenzen und mischten sich nicht in die innere Entwicklung ein. Tataren, Wallachen, Ungarn, Germanen und manche andere „Gottesgeißel“, die ihm die Vorsehung schickte, konnten seine geistige Entwicklung wohl aufhalten — und haben sie aufgehalten —, vermochten aber nicht, die Struktur des Gemeinschaftslebens und die Art des Lebensgefühls dem Sinne nach zu verändern.

Wenn also derart diese drei hauptsächlichsten Elemente der europäischen Kultur: die Römische Kirche, die antike Zivilisation römischer Prägung und die gewaltsame Unterdrückung als staatsbildender Faktor — dem russischen Wesen fremd waren, so haben sie doch andererseits in Europa selbst die ganze spätere Entwicklung maßgebend bestimmt, — wie etwa drei Punkte im Raume einen Kreis bestimmen, der durch sie hindurchgeht.

Die Wirkung der noch immer sehr lebendigen Trümmer, die von der römischen Zivilisation nach deren Zerfall übriggeblieben waren, auf die in Bildung begriffene Zivilisation des westlichen Europa war eine ungeheure. Der Geist Roms besetzte gleichsam sofort alle strategischen Punkte des sozialen Neulands: das Recht, die Sprache, das Zeremoniell und alle Quellen der Wissenschaft und Kunst. So ist es nicht zu verwundern, daß zunächst das öffentliche Leben Westeuropas verhältnismäßig schnell dieselben Züge annahm, die das öffentliche Leben Roms vor demjenigen anderer Völker ausgezeichnet hat-

ten. Eine von vornherein so ausgesprochene Eigenart der äußeren Verhältnisse und Beziehungen, in die der Mensch hineingestellt war, mußte aber in der Folge auch auf den inneren Gehalt seines Lebens notwendig abfärben, weil alle anderweitigen Einflüsse selbst über kurz oder lang eine Umbildung in derselben Richtung erfuhren.

So spiegelte sich in der geistigen Entwicklung Westeuropas der Geist Roms. Und wenn wir nun versuchen wollen, die wesentlichen Merkmale dieses römischen Geistes auf eine allgemeine Formel zu bringen, so werden wir kaum fehl gehen, wenn wir sagen: die spezifische Nuance des römischen Geistes bestand in einem Übergewicht des Verstandes über die Einfühlung, der äußerlich-rationalen über die innere Wesenserkenntnis der Dinge. Diese Nuance charakterisiert in der Tat das öffentliche wie das familiäre Leben der Römer. Die natürlichen und sittlichen Beziehungen der Menschen zueinander werden verzerrt und entstellt, weil dem Römer die letzte innere Ehrfurcht vor diesen Dingen fehlte und er daher genötigt war, auch seine persönlichen Beziehungen auf logischem Wege, durch Paragraphen und Gesetze — wie sie gerade, aus zumeist recht äußeren Anlässen, zustande gekommen waren — zu regeln. Diesen Geist atmet auch seine Poesie, deren Stärke in dem ästhetisch-formalen „Schliff“ lag, den sie fremden Inspirationen zu geben wußte. Die Sprache zeigt ebenfalls die Tendenz, der natürlichen Ungezwungenheit und lebendigen Unmittelbarkeit der seelischen Bewegung Schranken aufzuerlegen — zugunsten eines straffen, aber doch künstlichen Aufbaus korrekter grammatischer Konstruktionen. Vor allem aber trägt das berühmte römische Recht einen ähnlichen Charakter: die

logisch-prägnante äußere Formulierung erreicht darin einen ganz erstaunlichen Grad der Vollkommenheit, während zugleich der Mangel wirklichen inneren Gerechtigkeitsgehalts beinahe ebenso erstaunlich ist! Auch die Religion, die über dem äußeren Zeremoniell dessen innere sakrale Bedeutung fast vollkommen vergaß, zeigt dasselbe Gepräge einer äußerlichen Verknüpfung der heterogensten Vorstellungen auf Kosten innerer Bedeutungsfülle. Diese römische Religion war ja nichts als eine Ansammlung von, einander größtenteils widersprechenden, allen möglichen Völkern entlehnten Göttervorstellungen. Äußerlich aus allen Teilen des antiken Kulturkreises zusammengestellt, innerlich widerspruchsvoll, waren die zusammengewürfelten Idole in einen symbolischen Ritus eingespannt, der unter einer dünnen Decke philosophischer Spekulation über das Nichtvorhandensein eines wirklichen Glaubens nur notdürftig hinwegtäuschte. Derselbe Charakter rein verstandesmäßiger Auffassung offenbart sich endlich auch in der Sittlichkeit der Römer, die das äußere Tun der Menschen so hoch einschätzte und das innere ethische Moment so wenig beachtete. Das „Stolzsein“ wurde zur Tugend, die individuelle logische Einsicht des Individuums zum ausschließlichen Leitfaden seiner Handlungen. Jeder einzelne hielt sich nicht nur für etwas besonders Wichtiges, sondern auch für etwas von anderen Individuen durchaus Verschiedenes, und kannte keine anderen Beziehungen zu ihnen als solche, die sich aus den äußeren Lebensbedingungen durch logische Operationen herleiten ließen. Daher wußte der Römer kaum von einem anderen Band zwischen den Menschen als dem des gemeinsamen Interesses, kaum von einer anderen Einheit als der

Einheit der Partei. Selbst die Liebe zum Vaterland — das relativ selbstloseste Gefühl, zu dem sich der Römer gerade noch erheben konnte — bedeutete ihm nicht dasselbe wie etwa dem Griechen. Er liebte im Vaterland nicht den Duft der Heimat, dem er in der Regel die Atmosphäre Griechenlands vorzog. Sondern was er am Vaterland schätzte, war das Interesse seiner Partei und — daß es seinem Stolze schmeichelte. In der Seele des Römers war jedes unmittelbare, rein menschliche Gefühl so gut wie erstickt, und die Stellung zu seinen Mitbürgern war im Kleinen dieselbe, die das mächtige Rom selbst zu den umgebenden Städten einnahm: gleich bereit zu Bündnis oder Kampf, entschloß es sich zu dem einen oder anderen nach kühler Überlegung, getrieben von der einzigen Leidenschaft, der in der Regel tätige und geschäftstüchtige, aber trockene Verstandesmenschen zugänglich sind: der Begierde, über andere zu herrschen, die in der Seele des Römers dieselbe Stelle einnahm, wie in der empfindsameren des Griechen die besinnungslose Liebe zum „Ruhm“. Mit einem Wort: in allen Eigentümlichkeiten des römischen Menschen, in allen Nuancen seiner geistigen und seelischen Haltung finden wir durchgehend diesen einen charakteristischen Zug: daß die äußere logische Ordnung der Begriffe und Vorstellungen von den Dingen ihm wesentlicher war als das Wesen der Dinge selbst, und daß ihm „seelische Harmonie“ gleichbedeutend war mit einem künstlich ausbalancierten Gleichgewicht logischer Inhalte und äußerer formaler Werke.

Zu dieser, überall auf den Eigennutz der Person, verbunden mit einer dünkelfhaften Überschätzung des Intellekts, gerichteten Denkweise des Römers stand das

Christentum gleich bei seinem ersten Auftreten innerhalb der heidnischen Welt in schroffstem Gegensatz. Indem es seinerseits in erster Linie bestrebt war, alles äußere Tun als den Ausfluß eines innerlich geschlossenen und harmonischen Seelenlebens erscheinen zu lassen, widersetzte es sich nicht nur allen Impulsen einer übertriebenen Leidenschaftlichkeit, mochte sie sich noch so überzeugend als Idealismus gebärden, sondern suchte unablässig die Geister zu den lebendigen Quellen der Selbsterkenntnis, die im Inneren des Menschen fließen, hinzuführen. So mußte es vor allem gegen einen Zustand geistigen Zerfalles ankämpfen, in welchem der Verstand durch ein einseitiges Training von den übrigen geistigen Kräften des Menschen isoliert wurde und sich anmaßte, der Wahrheit lediglich mit Hilfe korrekter Begriffsbestimmungen teilhaftig zu werden. Während also einerseits jener oberflächlich, nur nach dem Verstande hin orientierten Denkweise das christliche Evangelium als Torheit oder gar Wahnsinn erschien, stand umgekehrt, von der höheren Warte der christlichen Lehre aus gesehen, der anmaßende römische Vernunftstolz in seiner ganzen Armseligkeit, Blindheit und Gefühlsarmut da. Wir finden denn auch, sogar innerhalb des spezifisch römischen Kulturkreises, schon bei den theologischen Schriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte des öfteren Angriffe und Ausfälle gegen die Irrtümer und Verlogenheiten der heidnischen Philosophie. Andererseits vermochte freilich die Vorherrschaft christlicher Gesichtspunkte auch bei diesen Schriftstellern die charakteristischen und starken Züge der römischen Mentalität nicht ganz zu verwischen, die, wenn sie nur über die ihr zugänglichen begrenzten Inhalte nicht hinausging,

auch für den Aufbau einer tieferen, vergeistigteren Weltanschauung nicht nur an sich brauchbar war, sondern deren Vielseitigkeit, Fülle und Reichtum sogar erheblich steigern konnte, und die die Geister nur dann auf Irrwege zu verlocken vermochte, wenn sie durch einseitige Übertreibung ihres Anspruchs deren inneres Gleichgewicht störte. In dieser Beziehung fällt namentlich Tertullian auf — an Eleganz und Feinheit des Stils vielleicht der hervorragendste der römischen theologischen Schriftsteller —, dessen logischer Scharfsinn und Vollkommenheit der begrifflichen Analyse bewunderungswürdig sind. Manche seiner Werke werden für immer Zierden der kirchlichen Literatur bleiben, wenn auch gerade seine logische Unerbittlichkeit, oder, besser gesagt: Einseitigkeit, ihn hie und da zu extremen Behauptungen verleitet, die fast schon im Widerspruch zur reinen christlichen Lehre stehen. Glücklicher darin war sein berühmter Schüler, der heilige Cyprian, obwohl er sich nicht weniger durch einen scharfen Verstand auszeichnete. Alle bekannten Kirchenväter, sowohl aus älterer wie aus jüngerer Zeit, werden indessen in bezug auf leidenschaftliche Hingabe an begriffliche, logisch-durchsichtige Formulierungen bei weitem überragt vom Heiligen Augustin, den man deshalb auch mit Vorliebe den Lehrer und Erzieher der westeuropäischen Menschheit nennt. Einige seiner Schriften erwecken geradezu den Eindruck von echnen Ketten, die Ring für Ring unlöslich zusammengeschmiedet sind, — so eisern geschlossen stehen seine Syllogismen da! Aber auch er ist eben darum manches Mal zu weit gegangen, hat über der äußeren Korrektheit der Formel die unhaltbare Einseitigkeit der einen oder anderen seiner Thesen

übersehen, so daß er sich am Ende seines Lebens selbst zur ausdrücklichen schriftlichen Zurücknahme einiger seiner früheren Behauptungen veranlaßt sah.

Wenn nun aber dieser ausgesprochene Hang der römischen Mentalität zur äußeren Präzision der Begriffsverknüpfung den römischen Theologen schon zu jener Zeit nicht ungefährlich war, da die Römische Kirche noch ein lebendiges Glied der Universalkirche bildete, da das starke Einheitsbewußtsein der ganzen orthodoxen Welt alle besonderen Strebungen in einem mehr oder weniger harmonischen Gleichgewicht erhielt — so ist es wohl verständlich, daß nach der Absonderung Roms dieses so ausgesprochene Merkmal römischer Geistesart in den Lehrsystemen der römischen Theologen das entscheidende Übergewicht bekam. Es mag sogar sein, daß diese römische Spezialität, sich in übertriebener Weise für äußerlich-glatte Begriffskonstruktionen zu begeistern, selbst zum Abfall Roms von der Universalkirche wesentlich beigetragen hat. Es ist hier natürlich nicht der Ort, die Gründe und besonderen Umstände dieses Abfalls zu untersuchen, oder zu prüfen, ob nicht gar der echt römische Macht- und Unterdrückerwille, oder was sonst immer, das geheime Motiv der damaligen Drahtzieher gewesen sei. Über solche und ähnliche Hypothesen läßt sich streiten. Was aber feststeht und worüber nicht gestritten werden kann, das ist der Vorwand, unter dem der Abfall vollzogen wurde: die Abänderung des alten Glaubensbekenntnisses durch Hinzufügung eines neuen Dogmas, eine Änderung, die im Gegensatz stand zu der überkommenen Tradition sowohl wie zu den Grundanschauungen der Kirche, und die nur durch die logischen Spitzfindigkeiten

der Theologen überhaupt zu rechtfertigen war. Ich erinnere hier an diesen Umstand namentlich deshalb, weil er besser wie irgend etwas anderes die besondere Art der Geistigkeit in Westeuropa erkennen läßt, wo die römische Verstandeskultur schon mit dem 9. Jahrhundert in die Lehrmethoden der Theologen eingedrungen war und der Verinnerlichung des Seelenlebens entgegenwirkte.

Von hieraus wird es auch verständlich, warum die westlichen Theologen, bei all ihrer intellektuellen Gewissenhaftigkeit, sich die Einheit der Kirche nur als eine äußere Verwaltungseinheit vorzustellen vermochten; warum sie den äußeren Werken einen so wesentlichen Wert zuschrieben; warum sie in Fällen, wo die innere Bereitschaft der Seele offenkundig war und es nur an äußeren Werken mangelte, sich kein anderes Mittel zur Rettung für eine solche Seele denken konnten, als einen — noch dazu zeitlich genau bemessenen — Aufenthalt im „Fegefeuer“; warum sie endlich einzelnen Individuen sogar einen Überschuß an äußeren Verdiensten zubilligten, um ihn dann anderen, weniger verdienstlichen Leuten gutzuschreiben — auch wenn es sich dabei um Verdienste handelte, die ausschließlich der Kirche selbst zugute kamen.

So legte also der römische Katholizismus, indem er logische Ansprüche des Intellekts über den Glauben stellte, bereits im 9. Jahrhundert den Keim zu jener Reformation, die nachher mit schicksalsmäßiger Notwendigkeit ihn selbst vor das Tribunal der „Vernunft“ zerrte, die er gegenüber dem universaleren Begriffe des „Geistes“, den die alte Universalkirche pflegte, so sehr bevorzugt hatte. Und damals schon mochten wohl ahnungsvolle Gemüter hinter der Figur Nikolaus' I. die Gestalt Luthers auftau-

chen sehen — ebenso wie, nach den Worten eines römischen Katholiken, für den denkenden Menschen des 16. Jahrhunderts hinter der Figur Luthers die Züge David Friedrich Strauß' hervorleuchten.

Es ist sehr begreiflich, daß dasselbe psychologische Motiv — die Überbewertung der Logik —, dessen Folge die Lehre von der Notwendigkeit eines kirchlichen Zentralismus war, schließlich auch zu dem Dogma von der Unfehlbarkeit des sichtbaren Oberhauptes der Kirche führte. In diesem Dogma wirkte sich ja jene spezifische Art der Geistigkeit, die in Westeuropa allgemach zur Herrschaft gelangt war, in ganz konsequenter Weise aus. Eine direkte Folge dieser europäischen Geistesverfassung war es auch, wenn der fränkisch-deutsche Kaiser dem römischen Bischof die weltliche Macht in seiner Eparchie anbieten und dieser sie aus seinen Händen annehmen konnte. Später, wiederum aus derselben logischen Gedankenfolge heraus, hat sich dann die halb weltliche, halb geistliche Macht der Päpste alle dynastischen Mächte Westeuropas untertan gemacht. Sie wurde zur hauptsächlichsten Grundlage des sogenannten „Heiligen Römischen Reichs“ und bestimmend für die ganze historische Entwicklung des Mittelalters. Weltliche und geistliche Macht rangen unablässig miteinander, griffen dauernd ineinander über, gruben sich gegenseitig das Grab in der Achtung der Völker, die ihnen eines Tages die Gefolgschaft versagen mußten. In der Seele des Westeuropäers aber spielte sich derweil derselbe Kampf ab, der Kampf zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Überlieferung und individueller Meinung. Und wie die geistliche Macht der Päpste sich auf weltliche Gewalten zu stützen suchte, so

suchten auch die Völker ihre Ideale auf einem Unterbau verstandesmäßiger Syllogismen zu verankern.

Mit der künstlichen Zentralisation unter einem sichtbaren Oberhaupt, das die weltliche und geistliche Macht in sich vereinigen sollte, legte die westliche Kirche zugleich den Grund zu einer katastrophalen Zersplitterung ihrer Mission, sowohl in bezug auf ihre inneren geistlichen Aufgaben, wie auf ihr äußeres Verhältnis zur Welt. Die doppelten Türme, die sich in der Regel über katholischen Kirchen erheben, mögen symbolisch sein für diese innere Spaltung!

Unterdessen gelang es den weltlichen Fürsten, die sich der Oberhoheit des dreigekrönten Herrschers der Kirche hatten unterwerfen müssen, die feudale Ordnung im Heiligen Römischen Reich zu einem in sich geschlossenen, festen System auszubauen. Es ist möglich, daß das die einzig mögliche Form für das öffentliche Leben solcher Völker war, deren Staatsleben aus gewaltsamen Eroberungen hervorging. Denn der unversöhnliche Kampf zwischen feindlichen Stämmen, unterdrückten und unterdrückenden, mußte im Verlauf immer mehr zu einem haßerfüllten Gegensatz auch der Stände untereinander führen. Unversöhnlich standen sie einander gegenüber, ungleich vor dem Gesetz, der eine mit ausschließlichen Vorrechten ausgestattet, der andere in tiefer Unzufriedenheit unablässig sein Los beklagend, finster und voll Neids der dritte, der zwischen ihnen emporwuchs. In krampfhaften Zuckungen schwankte das wechselnde gegenseitige Übergewicht hin und her, durch welches doch die Befriedung, wenn auch auf dem Wege des Zwanges und mit Hilfe formaler Verträge, herbeigeführt werden sollte. Im

Grunde war keine Partei mit diesen Verträgen einverstanden, die eine gewisse gefühlsmäßige Sanktion nur durch ein außerhalb der staatlichen Sphäre gelegenes Prinzip erhalten konnten. Je weniger Rechte dabei der aus dem unterdrückten Stamme hervorgegangene Stand ohnehin besaß, um so weniger neigte seinerseits der Stand der Eroberer zu einem gerechten Entgegenkommen. Jeder adelig Geborene machte seine persönliche Willkür zum Gesetz für die Umwelt. Für irgendwelches Gemeinschaftsbewußtsein, für staatliche oder völkische Gesinnung war kein Raum in diesen, in stolzer Unnahbarkeit verhärteten Seelen, deren Isolierung von allen Seiten durch Mauern und Wälle geschützt und behütet war. In autokratischer Herablassung beugten sie sich allenfalls den selbsterfundnen und freiwillig anerkannten Regeln eines formalen gesellschaftlichen Verkehrs. So offenbart der Ehrenkodex der damaligen Zeit, wenn er auch aus dem Bedürfnis der Zeit nach einem Surrogat für die vollkommen fehlende gesetzliche Ordnung entstanden sein möge, in seinem ganzen Wesen eine solche Einseitigkeit, einen derartigen, lediglich auf Formalitäten beschränkten Oberflächengeist, ein derartiges Vorbeisehen an dem Wesentlichen und Wertvollen in den persönlichen Beziehungen der Menschen zueinander, — daß dieser kleine Ausschnitt aus dem Leben der Zeit schon genügt, um die öffentlichen Zustände, wie sie sich damals in Westeuropa entwickelt hatten, in einem recht grellen Licht erscheinen zu lassen.

Jeder adelige Ritter repräsentierte, innerhalb seiner Schloßmauern, einen Staat im kleinen, und es war am Ende begreiflich, daß die Beziehungen der Standesgenossen untereinander zunächst einen äußerlich-formalen Cha-

rakter annahmen. Aber dieser übertrug sich in der Folge auf das Verhältnis zu den anderen Ständen, so daß die ganze bürgerliche Gesetzgebung sich im Sinne desselben, am Buchstaben klebenden Formalismus fortentwickelte, der das öffentliche Leben überhaupt kennzeichnete. Das römische Recht, das in einzelnen Städten Europas noch galt, verstärkte zudem diese der europäischen Rechtsprechung innewohnende formale Tendenz noch mehr. Denn es trägt ja selbst einen ähnlichen Charakter, das heißt: es bevorzugt in der Regel die äußere buchstäbliche Korrektheit der Form auf Kosten des inneren Gerechtigkeitsgehalts — vielleicht deshalb, weil auch in Rom Staat und Gesellschaft sich aus beständigen Kämpfen zwischen feindlichen Stämmen herausentwickelt hatten, die gewaltsam in ein einziges Staatswesen zusammengedrängt wurden. Daraus erklärt es sich, daß dieses den europäischen Völkern im Grunde fremde römische Recht so leicht von ihnen rezipiert wurde — abgesehen von einigen wenigen Ländern, deren staatlicher Aufbau nicht das Resultat gewaltsamer Eroberungen war, und die eben deshalb denn auch für die Zukunft eine sehr viel harmonischere politische Entwicklung versprechen.

Weil nun aber einmal, wie wir gesehen haben, das Staatsleben der meisten europäischen Völker aus gegenseitigen Vergewaltigungen hervorgegangen war, so konnte sich auch ihre weitere Entwicklung nur gewaltsam, auf dem Wege des Umsturzes vollziehen — denn die Entwicklung des Staats ist nichts anderes als das Sichentfalten und Offenbarwerden der Idee, auf der er ursprünglich aufgebaut ist. Die europäischen Gemeinschaften, die auf Gewalt begründet, durch rein formale Bande

zwischen den Menschen zusammengehalten und dazu von einem höchst einseitigen Intellektualismus verseucht waren, konnten einen tieferen echten Gemeinschaftsgeist unmöglich aufbringen und verfielen daher zwangsläufig einem atomisierenden Individualismus, der nur die Bindung durch materielle Interessen — der Einzelnen wie der Parteien kannte. Wenn daher der äußere Aspekt der europäischen Staatengeschichte auch hie und da die äußeren Merkmale eines blühenden Gemeinschaftslebens vor-täuscht, so verbirgt sich doch hinter dessen einzelnen Formen bei näherem Zusehen immer das Interesse der einen oder anderen Partei, die ihre Sonderziele und Sondertheorien über das Wohl des Staates stellte. Päpstliche, kaiserliche, städtische, kirchliche, höfische, sogar „parteilose“ Parteien, Regierungs- und Religionsparteien, politische, völkische, mittelständische, sogar „weltanschauliche“ Parteien — sie alle kämpften in den europäischen Staaten gegeneinander, beständig darauf aus, die bestehende Staatsordnung umzustößeln zugunsten ihrer besonderen Interessen und Vorteile. Die Entwicklung vollzog sich eben nicht auf Grund eines ruhigen Wachstums, sondern stets durch mehr oder weniger heftige Katastrophen. Der Umsturz war schlechthin die Voraussetzung jeglichen Fortschritts, bis es schließlich so weit kam, daß er überhaupt nicht mehr als Mittel für irgend etwas anderes, sondern bereits als Selbstzweck der politischen Betätigung angesehen wurde.

Es ist klar, daß unter solchen Umständen die europäische Kultur schließlich mit dem vollkommenen Zusammenbruch des gesamten geistigen und sozialen Gebäudes endigen mußte, das sie selbst aufgeführt hatte.

Zunächst indessen, im Anfang, hatte die erwähnte Zerspaltung der Vernunft in ihre einzelnen Teilkkräfte unter Vorherrschaft des Intellekts, die in der Folge das Gebäude der mittelalterlichen europäischen Kultur vernichten sollte, die gegenteilige Wirkung und verursachte einen um so fieberhafteren Fortschritt, je ungesunder sie war. Es scheint das notwendige Schicksal der Vernunft zu sein, wenn sie auf Abwege gerät: äußerlich glänzende, ja bestechende Resultate hervorzubringen, während innerlich der Geist einer chaotischen Verwirrung anheimfällt.

In noch schnellerem Tempo vollzog sich der Ausbau der arabischen Zivilisation, denn ihr lagen dieselben abstrakt-rationalistischen Tendenzen zugrunde wie der mittelalterlich-europäischen — nur in noch ungleich viel extremerer Form, so daß sie dem logischen Formalismus noch leichter anheimfiel wie jene, die immerhin auf den sehr viel lebendigeren und umfassenderen Prinzipien des Christentums ruhte. Ein möglichst systematisch geordneter Zusammenhang begrifflicher Abstraktionen — das war das höchste Ziel, das dem Mohammedaner vorschwebte und das auch in den Grundlagen seines Glaubens bereits vorgezeichnet war. Denn indem dieser nur die theoretische Anerkennung einiger weniger historischer Tatsachen, sowie — in metaphysischer Beziehung — das Bekenntnis zur Einheit Gottes von seinen Anhängern forderte, verlangte er im übrigen von ihnen keinerlei seelische Konzentration, keinerlei Art von intensiverer Selbsterkenntnis, die sie gezwungen hätte, in die Tiefen der Seele hinabzusteigen, bis dorthin, wo, noch ungeteilt, die einzelnen Ströme des Geistes ihrer gemeinsamen

lebendigen Quelle entfließen. Im Gegenteil: der Islam sanktionierte geradezu die geistige Zersplitterung, zu der seine Anhänger von Natur neigten, indem er ihnen keinerlei höhere Lebensziele wies, sondern ihnen den grob-sinnlichen Genuß nicht nur als Zweck des irdischen Daseins, sondern sogar noch als Belohnung im Himmel vor Augen stellte! Deshalb war die höchste Form, die der geistige Drang des Mohammedaners überhaupt anzunehmen vermochte, ein logisch-abstraktes Einheitsbedürfnis, die Freude an der äußerlichen Ordnung der Begriffe und an der systematischen Übersichtlichkeit ihrer Relationen. Die höchste Aufgabe der Metaphysik aber, gleichsam deren poetische Verklärung, bestand in der Aufstellung konkreter Symbole für die unsichtbare Tätigkeit des Weltgeistes: im Aufsuchen magischer Zusammenhänge zwischen den Gesetzen der transastralen und der sub-lunaren Welt. Daher die Leidenschaft der Mohammedaner für logische Symbole, daher ihre Astrologie, Alchymie, Chiromantie und ihre ganze, teils logisch-abstrakte, teils — wenn man so sagen darf — rationalistisch-konkrete Wissenschaft. Auch erklärt es sich von hieraus ohne weiteres, daß die Araber einen so verschwindend geringen Einfluß auf die byzantinische Kultur gehabt haben, obwohl sie die Grundlagen ihrer Bildung ursprünglich von syrischen Griechen empfangen hatten und auch später in enger Beziehung zu Byzanz blieben. Ihr Einfluß auf das westliche Europa war dagegen um so nachhaltiger, nicht zuletzt, weil sie ihr blühendes wissenschaftliches Leben mit all seinen Errungenschaften zu einer Zeit dorthin verpflanzten, als die europäischen Völker noch in einem Zustand gänzlicher Unwissenheit und

Unbildung dahinlebten. Ihre logisch-abstrakte Gelehrsamkeit hat zweifellos die Tendenzen gleicher Art, die der europäischen Zivilisation zugrunde lagen, wesentlich verstärkt, wobei sie sogar mit ihren magischen Spekulationen zeitweilig einige buntere Fäden in den großen Strom des europäischen Geisteslebens hineinzumischen verstanden. Sie waren es, die dem Westen die aristotelische Philosophie vermittelten. Denn den lateinischen Theologen sind die Werke des Aristoteles, wie man weiß, zum ersten Male in einer Übersetzung aus dem Arabischen, vermischt mit arabischen Kommentaren, vor Augen gekommen: — so wenig hatten sie bis dahin von griechischer Kultur und Bildung gewußt!

Aristoteles, dessen Schriften mit unendlichem Fleiß bis in die kleinsten Einzelheiten durchstudiert, aber niemals ganz verstanden worden sind, war bekanntlich die eigentliche Seele der Scholastik, die ihrerseits das gesamte geistige Leben des damaligen Europa in sich verkörperte und dessen vollkommenster Ausdruck wurde.

Die Scholastik war nichts anderes als das Bestreben, die Theologie zu einer Wissenschaft im eigentlichen Sinne zu machen. Denn die Theologie galt damals sowohl als letzter Zweck, wie als hauptsächlichste Quelle jeglichen Wissens überhaupt. Die Aufgabe der Scholastik bestand daher darin, nicht nur die einzelnen theologischen Begriffe in ein vernünftiges System zu bringen, sondern auch ihnen eine rational faßbare metaphysische Grundlage zu geben. Als wesentlichste Hilfsmittel dabei dienten die Werke des Hl. Augustin und die logischen Schriften des Aristoteles. Die Universitätsbildung gipfelte in der Erziehung zu dialektischen Disputationen über einzelne

Fragen des Glaubens. Die berühmtesten Theologen überboten sich in der logischen Begründung der kirchlichen Dogmen. So hat es von Scotus Erigena an bis ins 16. Jahrhundert hinein wohl kaum einen unter ihnen gegeben, der nicht versucht hätte, den Glauben an das Dasein Gottes auf irgendeinen höchst künstlich ad hoc geschliffenen Syllogismus aufzubauen. Die gewaltige Denkarbeit, die sie daran verschwendeten, war voll der raffiniertesten Abstraktionen, die aus dem dürftigen Material einiger logischer Grundbegriffe in komplizierter Weise gewonnen wurden. Die allerunwesentlichsten Seiten und Winkel des menschlichen Denkapparats wurden zu Problemen der Wissenschaft, zum Anlaß förmlicher Parteibildungen, ihrer Erforschung widmete man ein Menschenleben.

Nicht die theoretischen Auseinandersetzungen der Nominalisten und Realisten, nicht die seltsamen Meinungskämpfe über Eucharistie, Gnade, unbefleckte Empfängnis und ähnliche Gegenstände sind es, die wirklich einen Begriff geben vom Geiste der Scholastik und von der Gemütsverfassung jener Zeit. Einen wirklichen Einblick gewinnt man erst, wenn man darauf achtet, was eigentlich bei allen diesen Disputen im Vordergrund der Aufmerksamkeit stand, was es war, das das Interesse der gelehrtesten Philosophen so stark in Anspruch nahm. Es war dies: auf Grund unmöglicher Voraussetzungen solche Problemstellungen willkürlich zu „erfinden“, die sich nachher zu einer komplizierten Analyse mit allen möglichen Argumenten des Für und Wider eigneten.

Ein solches, durch 700 Jahre fortgesetztes endloses und ermüdendes Spiel mit Begriffen, dieses sinnlose, den gei-

stigen Blick unablässig beunruhigende, kaleidoskopartige Durcheinander abstrakter Kategorien konnte gar nicht anders wirken, als daß schließlich der Blick für jene lebendigeren Idealitäten, die höher sind als die Vernunft, vollkommen getrübt wurde. Denn zu ihnen gelangt der Mensch nicht auf dem Wege syllogistischer Schlußfolgerung, im Gegenteil: durch das Bemühen, sie analytisch-syllogistisch zu fundieren, können sie nur verzerrt, wenn nicht völlig entstellt und entwertet werden.

Sowohl das lebendige unmittelbare Gefühl für das innere Weben des Geistes, wie auch die vorurteilslose Betrachtung der äußeren Natur wurden aus den Betätigungsmöglichkeiten des in seinen Fesseln erstarrenden westeuropäischen Denkens gleichermaßen ausgeschaltet: das erstere als „Mystik“ — die ihrem ganzen Wesen nach dem scholastischen Rationalismus verdächtig sein mußte (hierher gehörten auch alle Eigentümlichkeiten der orthodoxen Kirche, die mit den westlichen „Systemen“ nicht verträglich waren) —, die letztere ganz direkt als höchst verruchte und strafbare „Ketzerie“ (hierher gehörten alle wissenschaftlichen Entdeckungen, die den landläufigen Vorstellungen der Theologen widersprachen). Denn die Scholastik war es im Grunde selbst, die mit ihrer engherzigen Auffassung der Wissenschaften diese in einen unlöslichen Schicksalszusammenhang mit dem Glauben brachte.

Dieses ganze Gebäude, das die Scholastik aufgeführt hatte, mußte begreiflicherweise in dem Augenblick zusammenstürzen, wo, nach dem Fall Konstantinopels, ein frischer, unverfälschter Luftzug griechischer Geistigkeit von Osten her nach dem Westen hinüberwehte, in wel-

chem die aufgeweckteren Köpfe Westeuropas ein wenig leichter und freier atmen konnten. Aber jene dumpfe Atmosphäre der Scholastik hinterließ dennoch ihre Spuren in den Gemütern derer, die in ihr groß geworden waren. Wohl veränderten sich die Gegenstände und die Richtung des Denkens, aber die übertriebene Bevorzugung des Intellekts und jene eigentümliche Blindheit für alle tieferen, wirklich lebendigen Wahrheiten blieben erhalten.

Ein lehrreiches Beispiel hierfür bietet der berühmte Stammvater der neueren Philosophie selbst. Er glaubte freilich, die Fesseln der Scholastik endgültig abgestreift zu haben; dennoch war er, ohne es selbst zu merken, noch immer so sehr in dieselben verstrickt, trotz all seiner genialen Einsicht in die formalen Gesetze der Vernunft derartig blind für alles, was seinem Wesen nach eben „lebendige“ Wahrheit ist, daß er es sogar fertig brachte, an dem unmittelbaren Wissen um die eigene Existenz zu zweifeln, solange es nicht aus abstrakten syllogistischen Schlußfolgerungen heraus zu rechtfertigen war. Dieses Beispiel ist um so bemerkenswerter, als es nicht etwa nur eine persönliche Eigentümlichkeit unseres Philosophen berührt, sondern die allgemeine Geistesrichtung der Zeit widerspiegelt. Denn der logische Grundgedanke Descartes' blieb nicht etwa seine ausschließliche Spezialität, sondern wurde mit Begeisterung überall aufgenommen und bildete den Ausgangspunkt für die Denkarbeit ziemlich aller neueren Philosophen, bis fast in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein. — Und die Vermutung ist erlaubt, daß es auch heute noch hie und da tief-sinnige Leute gibt, die die Gewißheit ihrer eigenen

Existenz in solcher Weise begründen und damit das Bedürfnis des „Gebildeten“ nach „festen Grundsätzen“ befriedigen! Wenigstens erinnert sich der Schreiber dieser Zeilen noch lebhaft an jene Epoche seines Lebens, in der er seinen geistigen Drang durch eine fast wollüstige Beschäftigung mit ähnlichen Gedankenspielerien zu befriedigen suchte.

Auf andere Absonderlichkeiten sei gar nicht erst eingegangen und nur daran erinnert, daß Descartes, geradezu vernarrt in die angebliche strenge Folgerichtigkeit seiner Behauptungen, in vollem Ernst die These aufgestellt hat, alle Lebewesen, einschließlich des Menschen, seien nichts anderes als vom Schöpfer künstlich konstruierte Maschinen ohne jedes Bewußtsein, ohne Lust und ohne Schmerz!

Es ist danach nicht weiter verwunderlich, daß es dem Schüler und Nachfolger Descartes' im Reiche der Philosophie, Spinoza, gelang, sich in ein so kunstvolles und enges Gewebe von logischen Thesen über die erste Ursache, über die Ordnung der Welt, über das Wesen des Kosmos einzuspinnen, daß er durch dieses dichte und undurchdringliche Netz von Theoremen und Syllogismen hindurch in der Schöpfung die Hand des Schöpfers und im Menschen dessen innere sittliche Freiheit nicht mehr zu unterscheiden vermochte. Dasselbe Übermaß logischen Verstandesgebrauchs hat es sogar dem großen Leibniz unmöglich gemacht, — über die rationale Verknüpfung abstrakter Begrifflichkeiten hinaus — in der Wirklichkeit schlecht und recht die Verknüpfung der Dinge nach Ursache und Wirkung zu erkennen, so daß er, um jene zu erklären, zur Lehre von der prästabilierten

Harmonie seine Zuflucht nehmen mußte, — die übrigens durch den poetischen Gehalt ihres Grundgedankens die ihr anhaftenden Einseitigkeiten einigermaßen wieder ausbalanciert.

Ich sage absichtlich: die Poesie des Gedankens habe seine Einseitigkeit „ausbalanciert“, weil ich der Meinung bin, daß, wenn zu dem logischen ein ästhetischer oder ethischer Wert auch nur äußerlich dazukommt, daß dann schon, mit dieser Wiedervereinigung wenigstens einiger ihrer Teilkräfte, die Vernunft sich ihrem natürlichen und ursprünglichen Zustande des „Gleichgewichts der Kräfte“ — und damit der Wahrheit — wieder nähert.

Es erübrigt sich, die späteren Repräsentanten der Philosophie im einzelnen aufzuzählen, ein Blick auf ihre Lehren genügt, um der durchgehenden Einseitigkeit dieser ganzen westlichen Richtung inne zu werden. Es genügt, an Hume zu erinnern — diesen direkten und notwendigen Abkömmling jenes anderen Zweiges der westeuropäischen Philosophie, der durch die Namen Bacons, Lockes und anderer Denker gekennzeichnet ist —, an den nüchternen Hume, der kraft einer angeblich „objektiven“ Vernunft zu beweisen versuchte, daß es überhaupt keine Wahrheit gibt und Wahrheit und Irrtum gleichermaßen dem Zweifel unterworfen sind. Wie denn endlich auch der berühmte Kant, beeinflusst durch Hume und erzogen in der Begriffswelt der deutschen Schule, in den Gesetzen der reinen Vernunft selbst den unfehlbaren Beweis dafür gefunden haben wollte, daß es — vor dem Richterstuhl eben dieser Vernunft — einen Beweis für etwelche höhere Wahrheit überhaupt nicht geben könne.

Von der letzteren Erkenntnis war freilich — vielleicht!

— nur ein Schritt noch zur Erkenntnis des wirklichen Sachverhalts — aber eben für diesen Schritt war Europa damals noch nicht reif!

Aus dem Kantschen System entwickelte sich die eine, abstrakte Seite der Philosophie Fichtes, der durch eine raffinierte Kombination von Syllogismen bewies, daß die Außenwelt nur Erscheinung, imaginäres Produkt der Vorstellung sei und daß in Wahrheit nichts existiere als das sich entfaltende „Ich“. Daran anknüpfend entwickelte nun wieder Schelling die entgegengesetzte Konsequenz derselben Grundhypothese, daß nämlich die Außenwelt zwar existiere, daß aber die „Seele“ dieser Außenwelt wiederum nichts anderes sei als das menschliche „Ich“, welches sich im kosmischen Sein nur entfaltet, um schließlich im Menschen zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Noch mehr befestigte und verbreiterte Hegel dieses System der Selbstentfaltung des menschlichen Bewußtseins. Aber gerade weil Hegel sich mehr wie irgendeiner seiner Vorgänger in das Wesen der logischen Gesetzmäßigkeiten vertiefte und sie kraft seiner ungewöhnlichen, überragenden Genialität mit einer höchsten Fülle und Klarheit darstellte, schuf er damit für Schelling eine Basis, den Beweis für die nur sehr beschränkte Geltung allen logischen Denkens als solchen zu erbringen. So ist heute die Situation der westlichen Philosophie diese, daß sie, im Bewußtsein der begrenzten Geltungssphäre aller rationalen Abstraktion, weder auf diesem Wege fortschreiten noch auch einen anderen neuen Weg finden kann, weil eben alle ihre Kräfte beim Ausbau des alten abstrakten Rationalismus bereits verbraucht worden sind.

In der ganzen Zeit — um auf unser Thema zurückzukommen —, in der die katholische Theologie sich derart an Hand der scholastischen Philosophie fortentwickelte, haben es die der östlichen Kirche nahe stehenden Denker mit ungleich größerem Erfolg verstanden, alle einseitigen syllogistischen Spitzfindigkeiten zu vermeiden und ihre Spekulationen aus dem Ganzen und Vollen heraus zu schöpfen — wie es das Kennzeichen jeder christlichen Philosophie sein muß. Denn man darf nicht vergessen, daß damals Byzanz noch immer der eigentliche kulturelle Mittelpunkt der Zeit war. Gebildete Griechen waren mit den Werken der Klassiker aus heidnischer wie aus christlicher Zeit, namentlich mit den philosophischen Schriftstellern, aufs genaueste vertraut, und fast alle ihre geistigen Schöpfungen — bis tief in das 15. Jahrhundert hinein — tragen deutliche Spuren dieses sehr gründlichen Studiums. In Westeuropa dagegen, das im Vergleich zu Byzanz ungebildet, ja direkt unwissend und roh genannt werden muß, blieb das Geistesleben bis zum 14. Jahrhundert ganz in der Atmosphäre der lateinischen Schriftsteller — mit Ausnahme einiger weniger griechischer Autoren — stecken. Erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstand in Italien die erste gelehrte Akademie. Ihr Gründer war der berühmte Lehrer Petrarca, der Mönch Barlaam, — jener bedauernswerte Apostat der orthodoxen Kirche, der, verführt durch das typisch-westeuropäische Vorurteil von der logischen Unfehlbarkeit der Vernunft, einige ihm unverständliche Dogmen der christlichen Lehre abschwor und dafür von der Synode in Konstantinopel verurteilt und mit Schimpf und Schande aus Griechenland verbannt wurde: um frei-

lich mit um so größeren Ehren in Italien aufgenommen zu werden!

Aristoteles war zweifellos den Griechen besser und gründlicher vertraut wie den Lateinern, wenn auch vielleicht ohne jene Zusätze und Kommentare, mit denen arabische und lateinische Gelehrte seine Werke ergänzt haben und die in Westeuropa, solange dort die Scholastik überhaupt am Ruder war, als das eigentliche Fundament jedes geistigen Fortschritts galten. Aber bei den griechischen Denkern ist nicht nur keine sonderliche Begeisterung für den Aristoteles, sondern im Gegenteil sogar eine deutliche Bevorzugung Platons zu spüren: gewiß nicht deshalb, weil sich diese christlichen Philosophen die heidnischen Vorstellungen des einen oder des anderen der beiden zu eigen gemacht hätten, sondern vermutlich einfach deswegen, weil die Platonische Methode bei aller geistigen Beweglichkeit von Haus aus mehr aus dem Vollen arbeitete, weil die ganze Atmosphäre des Platonischen Denkens eine wärmere, seelenvollere war. So kehrt denn dasselbe Verhältnis, das zwischen jenen beiden Philosophen des Altertums bestand, in den Beziehungen wieder, in denen die lateinische Philosophie, wie sie sich in der Scholastik verkörpert hat, und die geistliche Philosophie der östlichen Kirche zueinander stehen, — deren Eigenart wir wiederum besonders scharf bei denjenigen Kirchenvätern ausgeprägt finden, die nach dem Abfall Roms gelebt und gewirkt haben.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß diese geistliche Philosophie der östlichen Kirchenväter aus der Zeit nach dem 10. Jahrhundert — eine rein und unverfälscht christliche, tiefe, lebendige Philosophie, in der die Ver-

nunft nicht die Rolle eines bloßen Mechanismus zur Erzeugung von Begriffen spielte, sondern einem geistig umfassenderen Standpunkt als Quelle aller wahren sittlichen Freiheit galt, eine Philosophie, die wegen der erstaunlichen Fülle, Tiefe und Feinheit der psychologischen Beobachtung auch dem Nicht-Gläubigen manche Belehrung bieten mochte —, daß diese Philosophie trotz aller ihrer Vorzüge (ich spreche dabei hier ausdrücklich nur von den Vorzügen theoretisch-spekulativer Art, und lasse ihre eigentliche theologische Bedeutung ganz beiseite) dem Intellektualismus Westeuropas so wenig zugänglich war, daß sie nicht nur von den dortigen Denkern immer unterschätzt worden, sondern — was merkwürdiger ist — ihnen sogar bis in die Gegenwart hinein fast unbekannt geblieben ist. Wenigstens findet sie bei keinem Philosophen, bei keinem Historiker der Philosophie Erwähnung, obgleich doch in jeder Geschichte der Philosophie lange Abhandlungen über die indische, chinesische, persische Philosophie zu finden sind! Die Originalschriften der byzantinischen Autoren selbst waren in Europa während längerer Zeit überhaupt unbekannt. Viele sind es noch heute, und diejenigen, die bekannt geworden sind, blieben ohne Beachtung, weil man sie nicht verstand. Einige davon sind erst kürzlich neu herausgegeben worden, haben aber ebenfalls keine Würdigung erfahren. Ein paar westeuropäische Theologen haben zwar der Eigenart der östlichen Autoren gelegentlich Erwähnung getan. Sie haben aber diese Eigenart selbst so wenig begriffen, daß aus ihrer Beschreibung oft das gerade Gegenteil des wirklichen Sachverhalts hervorgeht. Vor allem bemerkt man fast bei keinem von ihnen irgendwelche lebendige Spuren

eines Einflusses, der durch die Literatur der östlichen Kirche auf sie unbedingt hätte ausgeübt werden müssen, wenn diese ihnen nur halbwegs so geläufig gewesen wäre wie die antike heidnische Literatur. — Die einzige Ausnahme stellt vielleicht Thomas a Kempis dar — oder nach anderer Version: Gerson — vorausgesetzt, daß die ihnen zugeschriebene Schrift wirklich von einem von ihnen stammt und nicht, wie manche annehmen, eine für die lateinische Mentalität zurechtgestutzte Übersetzung aus dem Griechischen ist.

Selbstverständlich darf man bei den Autoren aus dem Kreise der östlichen Kirche aus der Zeit nach dem Abfall Roms keine eigentlich neuen Anschauungen über die christliche Lehre erwarten, nichts, was nicht schon bei den Schriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte zu finden wäre. Aber gerade darin besteht ihr großer Vorzug und, wie ich glaube, ihre eigentliche Bedeutung, daß sie die ursprüngliche christliche Lehre in ihrem Reichtum und in ihrer Reinheit gehütet und erhalten haben, daß sie, von ihrem höheren Standpunkte wahrer Gläubigkeit aus, die Gesetze der menschlichen Vernunft und den Weg, auf dem diese zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen kann, sowie auch die äußeren Symptome und inneren Ursachen ihrer mannigfachen Irrwege und Ablenkungen klarer und schärfer zu durchschauen vermochten.

Übrigens sind auch die älteren Kirchenväter aus der Zeit vor dem Abfall Roms, die also im Westen wie im Osten offiziell anerkannt werden, dennoch nicht immer hier wie dort in gleichem Sinne verstanden worden. Diese Verschiedenheit erklärt sich daraus, daß im Osten ohne

Ausnahme alle Autoren und Lehrer der Universalkirche beachtet und gelesen wurden, während die westeuropäischen Gelehrten sich hauptsächlich mit den lateinischen und nur ausnahmsweise mit einigen wenigen griechischen Schriftstellern beschäftigten, die sie noch überdies durch die Brille des von ihren römischen Lehrern überkommenen Begriffsschemas ansahen. Ja, bis heute pflegen sie die griechische Literatur, mit der sie inzwischen sehr viel besser bekannt geworden sind, durch diese enge Brille zu betrachten, die, wenn nicht gefärbt, so doch jedenfalls recht undurchsichtig ist. Nur dadurch läßt es sich überhaupt erklären, daß der Westen so lange in seinem extremen Rationalismus befangen bleiben konnte, der sonst vor der geschlossenen Autorität sämtlicher alten Kirchenväter unbedingt die Segel hätte streichen müssen. Da er aber einmal darin befangen war, so beachtete oder kannte man dort diejenigen klassischen Autoren überhaupt nicht, die sich mit der allem Rationalismus und Intellektualismus als solchem wesensnotwendig anhaftenden Einseitigkeit bereits eingehend auseinandergesetzt hatten, sondern lehnte von vornherein deren Anschauungen, die man verächtlich „Mystik“ nannte, kurzerhand ab!

Hierdurch wird, ganz abgesehen von der Verschiedenheit der Anschauungen selbst, auch noch ein weiterer Unterschied in der Methode des theologisch-philosophischen Denkens bedingt. Während nämlich bei den östlichen Denkern überall dort, wo es sich um Wahrheitsfindung auf dem Wege logischer Spekulation handelt, die erste Sorge der inneren Gemütsverfassung, sozusagen dem geistigen Gesundheitszustand des denkenden Subjekts gilt, achtet man im Westen sogleich und vor allem anderen

auf die korrekte Verknüpfung und möglichst einwandfreie äußere Ordnung der Begriffe. Der östliche Mensch sucht, wenn er volle Wahrheit haben will, sich dazu vor allen Dingen auch der vollen inneren Einheit, Konzentration und Geschlossenheit seiner Vernunftkräfte zu versichern, sucht zunächst bis zu jenem Mittelpunkt aller geistigen Aktivität vorzudringen, wo die einzelnen spezifischen Funktionen der Vernunft noch zu einer lebendigen Einheit höheren Ranges verschmolzen sind. Der Westeuropäer dagegen nimmt von vornherein an, die volle Wahrheit könne ebensogut von den einzelnen Teilfunktionen oder „Vermögen“ der Vernunft erfaßt werden, — auch wenn sie gesondert und voneinander isoliert in Aktion treten. Es gibt da also ein besonderes Vermögen für die Erkenntnis des Sittlichen, ein anderes für die des Schönen, ein drittes für die des Nützlichen, ein viertes — den sogenannten „reinen“ Verstand — für die des Wahren. Dabei weiß keines dieser Vermögen, während es in Tätigkeit ist, was das andere tut. Jedes, so glaubt man, führt einzeln zum gewünschten Ziel, ohne daß sie sich irgendwo zu einem Ganzen, zu irgendeiner gemeinschaftlichen einheitlichen Aktion, zusammenzuschließen brauchten. Die kalte, jeder Gefühlsregung abholde logische Reflexion gilt ebenso als zulässige, normale Verfassung des menschlichen Geistes, wie auf der anderen Seite eine bis zur Ekstase gesteigerte seelische Bewegtheit. Und als im 14. Jahrhundert die entgegengesetzte Auffassung der östlichen Denker in Europa bekannt wurde: aller Reflexion vor allem die innere Konzentration einer harmonisch in sich geschlossenen Gemütsverfassung zugrunde zu legen, da erschien den Europäern

diese Vorstellung überaus lächerlich, und sie konnten sich nicht genug tun, dieselbe mit allerhand Spottnamen zu belegen. Ihre Terminologie enthielt allerdings mitunter ähnliche Ausdrücke, wie sie auch in der östlichen Literatur gebraucht werden: „innere Konzentration des Geistes“, „Sammlung der Vernunft“ und ähnliches. Mit solchen Ausdrücken ist aber hier etwas völlig anderes gemeint. Sie bedeuten nicht Sammlung, Konzentration, Vereinheitlichung der disparaten geistigen Kräfte in einem gemeinsamen Brennpunkt, sondern umgekehrt: die äußerste Anspannung einer jeden von ihnen für sich allein. Ja, man kann sagen, daß der Europäer ein einheitliches „Zentrum“ der geistigen Aktivität überhaupt nicht kennt und nicht sucht. Der westliche Mensch ist unfähig, einen lebendigen Zusammenhang der geistigen Vermögen, bei dem keines ohne das andere in Aktion treten darf, zu begreifen. Ihm fehlt das Verständnis für jenes eigentümliche Gleichgewicht der Seele, das den in der orthodoxen Tradition erzogenen Menschen bis in äußere Gesten und Gebärden hinein kennzeichnet. Dessen Haltung verrät, sogar in Augenblicken gesteigertsten Erlebens, an Sturmtagen des Schicksals, immer noch irgendwo eine letzte tiefe Ruhe, eine Mäßigung, Würde und Demut, die von seelischem Gleichgewicht, von tiefer innerer Harmonie des Lebensgefühls zeugen. Demgegenüber erscheint der Europäer beständig in Ekstase, von geschäftigem, fast theatralischem Auftreten, voll ewiger Unruhe in seiner inneren und äußeren Haltung, die er doch mit krampfhafter Anstrengung in ein künstliches Gleichmaß zu zwingen sucht.

Die Lehren der alten Kirchenväter drangen gleichsam

mit den ersten Klängen des kirchlichen Geläuts nach Rußland hinüber. Unter ihrem Einfluß bildete und kristallisierte sich der Geist des Landes in seinen wesentlichen Zügen, die er bis heute trägt. Trotz seiner riesenhaften Ausdehnung empfand das russische Volk sich doch immer, selbst zur Zeit der Teilfürsten, als einen einzigen lebendigen Organismus, und zwar war es nicht so sehr die Einheit der Sprache, die den Mittelpunkt der zentripetalen Tendenzen abgab, als vielmehr eine gewisse weltanschauliche Solidarität, die aus dem gemeinsamen Glauben und der Hingabe an die Kirche hervorging. Denn das unabsehbar weite Land war übersät von einer schier endlosen Zahl von Klöstern, die, gleichsam Knotenpunkte eines dichten Netzes, durch zahllose Fäden des geistlichen Verkehrs miteinander verbunden waren. Von diesen Klöstern aus, deren geistige Orientierung eine vollkommen einheitliche und gleichartige war, verbreitete sich das Licht der Erkenntnis unter den Stämmen und in den einzelnen Teilstaaten. Denn nicht nur die religiösen Vorstellungen des Volkes wurden von hier bezogen, sondern alle sittlichen, sozialen und rechtlichen Begriffe und Anschauungen überhaupt wurden erst nach ihrem Durchgang durch diese verbindende Atmosphäre der Klöster dem öffentlichen Bewußtsein übermittelt und fügten sich daher dem Strome des geistigen Lebens zu rechter Zeit und an rechter Stelle harmonisch ein.

Die Geistlichkeit, aus allen, den oberen wie den unteren Schichten und Klassen des Volkes gleichmäßig hervorgegangen, konnte aus diesem Grunde ihre höhere Bildung, die sie selbst aus erster Quelle bezog: aus den Zentren der damaligen Kultur in Konstantinopel, Syrien

und Athos auch ihrerseits unterschiedslos an alle Klassen und Schichten weitergeben.

Und diese Bildung verbreitete sich infolgedessen derartig schnell und erreichte alsbald ein so hohes Niveau, daß man noch heute verwundert ist zu erfahren, daß zum Beispiel einige von den Teilfürsten des 12. und 13. Jahrhunderts Bibliotheken besaßen, mit denen, was die Anzahl der Bände betrifft, die damals hervorragendste Bibliothek in Westeuropa, diejenige von Paris, kaum wetteifern konnte! Daß nicht wenige von ihnen die griechische und lateinische Sprache ebenso beherrschten, wie die russische und manche dazu noch mehrere lebende Sprachen sprachen! Daß einzelne auf uns gekommene Schriften des 15. Jahrhunderts Kopien von Übersetzungen solcher griechischer Werke ins Russische enthalten, die nicht nur in Europa unbekannt geblieben, sondern auch in Griechenland selbst nach dem Falle Konstantinopels verloren gegangen und erst kürzlich, nach langem Suchen, unter den ungehobenen Schätzen des Klosters Athos wiederentdeckt worden sind. Daß ferner in der Stille der klösterlichen Zellen, oft auch im Dickicht der Wälder slowenische Übersetzungen der Kirchenväter angefertigt, studiert und abgeschrieben wurden. Bis heute haben sich alte Handschriften dieser Art erhalten, und der Tiefsinn, die außerordentliche Feinheit der theologischen und philosophischen Spekulation, die sie verraten, dürften auch heute noch so manchem deutschen Professor der Philosophie unzugänglich sein (obwohl sie es nicht gerne zugeben!). Es darf hier auch daran erinnert werden, daß die damalige russische Bildung sehr weite Kreise des Volkes erfaßt hatte, daß sie auf festen Grundlagen ruhte und tiefe Wurzeln im rus-

sischen Leben schlug. Anderthalb Jahrhunderte sind nun vergangen, seit die Klöster aufgehört haben, die eigentlichen Mittelpunkte des geistigen Lebens zu sein. Der gebildete Teil des Volkes steht nach Erziehung und Überzeugung heute fast ausnahmslos auf einem wesentlich veränderten Standpunkt, ja, befindet sich in vielem in ausgesprochenem Gegensatz zu den Ideen, auf denen das altrussische Leben aufgebaut war, — so sehr, daß mitunter jede Erinnerung daran ausgelöscht ist. Aber trotz alledem und alledem hat sich — und zwar gerade in den unteren Klassen des Volkes — die alte russische Daseinsform, wie sie sich auf Grund jener ursprünglichen Bildungselemente entwickelt hatte, bis heute fast unverändert erhalten. Sie lebt noch im Volke, wenn auch unterhalb der Schwelle des Bewußtseins, und verkörpert sich noch immer in den alten Sitten und Gebräuchen, wenn ihr auch zur Zeit die Kraft fehlt, als treibende Idee für neue Gestaltungen zu dienen. Wie stark muß aber eben deshalb diese Kraft ehemals gewesen sein, wenn sie so dauerhafte Wirkungen zu erzielen vermochte! Denn diese Konstanz der Lebensformen als bleibendes Resultat einer vergangenen Kultur betrifft ja hier dasselbe Volk, das andererseits seine heidnische Bildung ohne weiteres preisgab, als es zum Christentum übertrat.

Darum sollten wir die noch erhaltenen Reste der Vergangenheit, in denen sich jene alte russische Kultur widerspiegelt, nach Kräften erhalten und pflegen, denn sie tragen noch die seltenen Spuren eines unverfälschten reinen Christentums an sich, das bei den sich ihm willig unterwerfenden slawischen Stämmen weniger Widerstände fand wie irgendwo anders und daher hier beson-

ders tiefe Wirkungen hat hinterlassen können. Es sind ja nicht beliebige nationale oder völkische Vorzüge der slawischen Stämme als solche, die uns eine neue Blüte Rußlands erhoffen lassen. Nein, der Volkscharakter ist nur der Boden, auf den das geistige Samenkorn fällt; er kann dessen erstes Keimen beschleunigen oder verlangsamten, kann ihm reichlichere oder spärlichere Nahrung zuführen, kann ihm den Durchbruch zum Licht erleichtern oder es von anderen nachbarlichen Pflanzen überwuchern lassen: bei alledem ist es letzten Endes doch der gute Same, der die Frucht bedingt!

Man mag von der Einwanderung der Waräger halten, was man wolle. Sie mögen nun freiwillig von allen russischen Stämmen ins Land gerufen, oder von der einen Partei gegen die andere zur Hilfe herbeigeholt worden sein: in keinem Falle kann doch ihr Kommen als gewaltsamer Überfall oder als eigentliche Eroberung gedeutet werden. Denn wie hätten sie Rußland damals so ohne jeden Widerstand erobern können, wenn es anderthalb Jahrhunderte später so leicht war, sie — oder doch die Mehrzahl von ihnen — wieder aus Rußland zu vertreiben? Wie hätten sie sich gegen den Willen der Bevölkerung so unangefochten im Lande halten sollen? Vollzog sich doch unter ihrer Herrschaft die Konsolidierung der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse vollkommen glatt und mühelos, in natürlichster Weise, ohne irgendwelche gewaltsamen Eingriffe, ausschließlich nach Maßgabe der im Volke lebendigen sittlichen Ideen und Anschauungen. Denn erst mit der Einführung des Christentums änderten sich auch die sittlichen Begriffe des Volkes und damit zugleich die Formen des Gesellschaftslebens,

so daß dann auch die Entwicklung der staatlichen Einrichtungen in dieselbe christliche Tendenz hineingezogen wurde.

Als schönster Ausdruck der Bereitschaft, mit der der Slawe vom ersten Augenblick an bestrebt war, in seinem Leben die neue, von ihm übernommene Lehre voll und ganz zu verwirklichen, kann jener vornehme und dabei so naive (im schönsten Sinne des Wortes: naive!) Grundsatz des Hl. Wladimir gelten: allen Verbrechern schlechthin zu verzeihen. Sogar die Kirche sah sich veranlaßt, ihn von der restlosen Verwirklichung dieser Maxime zurückzuhalten, indem sie dergestalt einen Unterschied zwischen der Gewissenspflicht des Einzelnen und den Pflichten des weltlichen Herrschers postulierte. Zugleich setzte sie aber — (der Intention nach: für ewige Zeiten!) — eine feste Grenze zwischen sich und dem Staate, zwischen der unbedingten Erhaltung ihres eigenen Prinzips in absoluter Makellosigkeit und Reinheit — und den notwendigen Kompromissen, deren das praktische Gemeinschaftsleben der Menschen nicht entraten kann. Sie selbst hielt sich außerhalb des Staates und seiner weltlichen Einrichtungen, leuchtete ihm voran als Führer und Vorbild, nach dem er streben sollte, mischte sich aber in seine irdischen Funktionen nicht ein. Während sie die sittliche Erziehung des Individuums leitete und überwachte, erhob die orthodoxe Kirche doch niemals den Anspruch, dessen Willen gewaltsam zu beugen oder eine Macht im Sinne der staatlichen auf ihn auszuüben. Noch weniger dachte sie daran, sich jemals ausdrücklich ein formales Recht auf die weltliche Gewalt zu sichern. Der Staat seinerseits setzte allerdings die Kirche voraus, aber er stand

um so sicherer auf seinem Fundament, war um so fester, reicher und mannigfacher in sich selbst gefügt, je mehr der kirchliche Einfluß ihn durchdrang. Niemals aber hat die Kirche beansprucht, der Staat zu sein, wie auch der Staat seinerseits, in bescheidener Erkenntnis seiner ausschließlich weltlichen Bedeutung, sich in Rußland niemals das Prädikat des „Heiligen“ beigelegt hat. Denn wenn man auch gelegentlich vom „Heiligen Rußland“ sprach, so geschah dies doch lediglich im Gedenken an die Reliquien der Kirche, an Klöster und Gotteshäuser, die sich dort befanden — nicht aber, weil die Einrichtungen des Staates aus einer wirklichen Durchdringung der kirchlichen mit der weltlichen Sphäre hervorgegangen wären, wie im „Heiligen Römischen Reich“.

Während so die Kirche den gesellschaftlichen Organismus in demselben Sinne zu lenken suchte, wie etwa die Seele den Körper regiert, versuchte sie niemals, weltliche Einrichtungen mit einem kirchlichen Gewande zu verbrämen, wie es im Westen etwa mit den geistlichen Ritterorden, den Inquisitionstribunalen und andern halbgeistlichen, halbweltlichen Institutionen der Fall war. Nur durch Beeinflussung der geistigen und sittlichen Antriebe des Individuums von innen heraus gab sie dem Staate unmerklich die Richtung auf die Verwirklichung des christlichen Gebots, ohne doch dabei in seine Entwicklung störend einzugreifen.

Dieser rein geistige Einfluß der Kirche auf den Staat war um so nachhaltiger und wirksamer, als keinerlei hemmende geschichtliche Ereignisse eintraten, die die Menschen gehindert hätten, ihrem sittlichen Ideal auch in der äußeren Gestaltung des Lebens sichtbaren Aus-

druck zu geben. Die innere Struktur des russischen Lebens erfuhr keinerlei Verzerrung oder Entstellung durch gewaltsame Eroberungen, seine Lebensformen wurden dem Volke niemals von außen aufgezwungen, wie dies dort der Fall zu sein pflegt, wo mehrere feindliche Stämme in beständigem Kampfe miteinander liegen und dabei doch genötigt sind, ihr Leben miteinander einzurichten. Es gab in Rußland weder Eroberer und Unterdrückte, noch eine durch Blut und Eisen aufrechterhaltene absolute Trennung der Stände; weder Vorrechte der einen Bevölkerungsklasse zuungunsten der anderen mit den daraus notwendig resultierenden politischen und weltanschaulichen Kämpfen, noch Überhebung, Neid und Haß der Stände untereinander. So waren auch die notwendigen Folgeerscheinungen eines solchen permanenten Kriegszustandes in Rußland unbekannt: der naturwidrige Formalismus in den das öffentliche Leben regelnden Satzungen einerseits, jene fieberhafte Überstürzung der staatlichen Entwicklung andererseits, die sich in gewaltsamen Verfassungsänderungen und stürmischen Umwälzungen zu äußern pflegt. Fürsten und Bojaren samt ihrer Gefolgschaft, Geistlichkeit und Volk, Stadt und Land — alle Klassen und Gruppen der Bevölkerung waren durchdrungen von dem gleichen Geiste, von denselben Anschauungen, Gefühlen und Empfindungen, von demselben Interesse für das gemeine Wohl. In Kleinigkeiten mochten die Meinungen auseinandergehen, in bezug auf die wesentlichen Fragen aber sind kaum irgendwelche Spuren von Meinungsverschiedenheiten zu bemerken.

So vollzog sich der staatliche und soziale Aufbau Rußlands in freier und natürlicher Weise aus dem Empfin-

den des Volkes heraus, das seinerseits unter der Leitung der Kirche in festumrissenen Traditionen aufwuchs. Trotzdem oder vielmehr: gerade deshalb konnte nun aber auch in diesem Volke niemals ein abstraktes Gleichheits-Ideal konzipiert werden, — wie es andererseits keine ungerechten Vorrechte geben konnte. Die Volksgemeinschaft war eben bei alledem keineswegs unterschiedslos nivelliert, sondern ein wohlgeschichteter Bau mit zahlreichen Abstufungen. Und auch die Stufen waren nicht unverrückbar ein für alle Male festgelegt, sondern hatten gleichsam die Funktion natürlicher Sammelbecken, die sich dem sozialen Organismus jeweils an der rechten Stelle einfügten, ohne daß es nötig gewesen wäre, sie durch zufällige Kriegsergebnisse oder gar durch Kategorien der Vernunft künstlich in ihrer Lage zu erhalten.

Wer sich von der westeuropäischen Gesellschaft der Feudalzeit ein Bild machen will, der hat sich zunächst eine Unmenge von stark befestigten Schlössern vorzustellen, in denen die adeligen Ritter mit ihren Familien hausen, während ringsherum die gemeine Masse sich ansiedelt. Nur der Ritter war eine „Person“, die gemeine Menge dagegen nur Zübehör seines Schlosses. Die Kämpfe dieser einzelnen privaten Schloßbesitzer miteinander, sowie ihre Beziehungen zu den freien Städten, zum Kaiser oder König und zur Kirche bilden im Grunde den einzigen Inhalt der westeuropäischen Geschichte.

Dagegen figurieren in dem Bilde, das die russische Gesellschaft älterer Zeit darbietet, weder Schlösser noch in deren Umgebung angesiedelte rechtlose Massen, weder adelige Ritter noch Könige, die mit ihnen im Kampfe liegen. Wohl aber unterscheidet man eine Menge kleiner

Gemeinschaften, die allenthalben im weiten Lande siedeln, die von ihren eigenen Führern nach jeweils hergebrachtem Recht geleitet werden und von denen eine jede eine besondere organische Einheit, eine Welt im kleinen darstellt. Sie verbinden sich zu größeren sozialen Organismen, die dann ihrerseits zunächst territoriale und schließlich stammesmäßige Verbände bilden. Aus diesen erst setzt sich der große, umfassende Verband des ganzen russischen Volkes zusammen, mit dem „Allrussischen Großfürsten“ an der Spitze, bei dem die Fäden der obersten Verwaltung münden und der gleichsam das Dach des ganzen sozialen Gebäudes zu tragen hat.

Diese natürlichen, einfachen und harmonischen Verhältnisse hatten zur Folge, daß auch bei ihrer rechtlichen Formulierung durch das Gesetz jeder unnötige Formalismus ausgeschaltet war. Hervorgegangen aus zwei deutlich unterscheidbaren Quellen: aus den traditionellen Gebräuchen und Lebensgewohnheiten einerseits, aus bestimmten sittlichen Leitideen andererseits, richtete sich der Geist der Gesetze, im ganzen sowohl wie in seinen einzelnen Anwendungen, mehr auf innere Angepaßtheit und Sachlichkeit als auf äußere Korrektheit. Das schlichte Moment der Gerechtigkeit stand in jedem Falle dem formalen Sinn des Buchstabens voran, die Unantastbarkeit der Überlieferung über der logischen Konsequenz, die sittliche Forderung über dem Nutzen. Dies bezieht sich nicht nur auf dieses oder jenes einzelne Gesetz, sondern auf die Grundtendenz des klassischen russischen Rechts überhaupt. Immer überwog darin der Gesichtspunkt innerer sachlicher Gerechtigkeit jede Art von äußerlichem Formalismus.

Das römisch-westeuropäische Recht pflegt aus der im Gesetz formulierten Voraussetzung die abstrakte logische Konsequenz zu ziehen, wobei der Satz gilt: Die Formel ist das Gesetz selbst. Es bemüht sich ferner, alle einzelnen Formeln derart in ein zusammenhängendes logisches System zu bringen, daß sich darin jeder Satz wiederum mit logischer Notwendigkeit aus dem Ganzen ergibt und daß dieses Ganze schließlich nicht nur einen vernünftigen Sinn hat, sondern sogar den Anspruch erfüllt: die geschriebene Vernunft selbst zu sein! Demgegenüber fehlt dem traditionellen Recht, wenn es, wie in Rußland, unmittelbar aus dem Leben herauswächst, dieses Moment der abstrakten logischen Deduktion vollkommen. Gesetze brauchten in Rußland nicht im vorhinein, gewissermaßen „auf Vorrat“ von gelehrten Sachverständigen „erfunden“ zu werden; sie wurden auch nicht in besonderen Sammlungen vereinigt, um dann mit großem Aufwand von Scharfsinn und stilistischer Eleganz nach allen Richtungen hin kommentiert zu werden. Sie prasselten auch nicht wie das Donnerwetter auf die Häupter der ahnungslosen Bürger herab, um diese oder jene gewohnte und bewährte Ordnung plötzlich und gewaltsam zu zerbrechen . . . Die rein logische Entwicklung des Rechts kann überhaupt nur dort Boden fassen, wo das Gemeinschaftsleben selbst auf künstlichen Fundamenten ruht, wo also die öffentlichen Angelegenheiten nach dem subjektiven „Meinen“ Einzelner oder auch Aller geleitet werden. Wo dagegen das Leben der Gemeinschaft auf einer tieferen, wurzelhaften Solidarität aller ihrer Glieder beruht, dort sind die Heiligkeit der Überlieferung und die Achtung vor Sitte und Brauch so starke Mächte, daß sie

nur mit dem vollkommenen Zerfall der Gemeinschaft selbst außer Kraft gesetzt werden können. Jede künstliche, nach logischen Gesichtspunkten herbeigeführte Änderung würde einem Messerstich ins Herz des sozialen Organismus gleichkommen. Denn eine solche Gemeinschaft ruht auf ethischen Faktoren, auf Grundsätzen und Überzeugungen von absolutem Charakter, und die Herrschaft bloßer „Meinungen“, auch wenn sie allgemein geteilt werden, würde todbringend für sie sein.

„Meinung“ und „Überzeugung“ sind wohl voneinander zu unterscheiden. Auf das Soziale angewandt, bilden sie die Grundlage für zwei sehr verschiedene Arten des Gemeinschaftslebens, die miteinander wenig zu tun haben. Die „Meinung“ unterscheidet sich von der „Überzeugung“ nicht nur dadurch, daß die erstere veränderlich, die letztere dauerhafter ist, daß die erstere ein Produkt logischen Schließens, die letztere ein Produkt des lebendigen Lebens ist — sondern, auf politischem Gebiet, besteht noch ein weiterer, sehr erheblicher Unterschied in folgendem: die „Überzeugung“ setzt ein Sich-Einfühlen in die Gesamtheit der Gemeinschaftsbeziehungen voraus, ohne daß zunächst eine subjektiv wertende Auswahl unter ihnen getroffen wird. Die „Meinung“ dagegen beruht immer auf einer Bevorzugung gerade desjenigen Komplexes der öffentlichen Interessen, der mit den Interessen einer bestimmten Partei zusammenfällt; sie verbreitet lediglich um das Eigeninteresse dieser Partei einen gewissen heuchlerischen Schein der Gemeinnützigkeit.

Deshalb muß sich in einer künstlichen, das heißt: auf der Basis eines bloßen Interessen-Austausches organisierten Gesellschaft jeder Fortschritt nach einem vorher

entworfenen Plane vollziehen. Neue Verhältnisse werden eingeführt, weil die „Meinung“ von heute über die Ordnung der Dinge von gestern triumphiert; durch jede neue Institution muß erst einmal eine ältere gewaltsam beiseitegedrängt oder zerstört werden: die Entwicklung vollzieht sich, wie wir bereits sahen, nach dem Gesetz des Umsturzes — in der Richtung von oben nach unten oder von unten nach oben, je nachdem, an welcher Stelle die Kräfte der jeweils triumphierenden Partei konzentriert waren und wohin sie von der siegreichen „Meinung“ dirigiert werden konnten. In einer Gesellschaft dagegen, die aus einer natürlichen und stetigen Pflege ihres überkommenen geistigen Erbes erwächst, bedeutet der Umsturz unter allen Umständen etwas Unnormales, einen mehr oder weniger gefährvollen Krankheitsprozeß. Hier ist das Gesetz des Umsturzes nicht wie dort die Voraussetzung einer Verbesserung der Lebensbedingungen, sondern eine Bedingung des Zerfalls, ja ein Keim des Todes. Denn in einer solchen Gesellschaft kann sich jeglicher Fortschritt nur unmerklich und stetig vollziehen, nach dem Gesetz des natürlichen Wachstums in vorgegebener Richtung.

Einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen der so harmonischen inneren Verfassung Rußlands und den entsprechenden Verhältnissen im Westen offenbart sich in der grundverschiedenen Auffassung vom Bodenrecht. Die römische bürgerliche Gesetzgebung ist, so kann man sagen, nichts anderes gewesen als die immer weitere Ausbildung und Differenzierung des Satzes: das Recht am Boden ist unbedingte und absolut. Und ebenso liegen auch den westeuropäischen Gemeinschaftsbildungen

mannigfaltige Kombinationen solcher absoluter Rechtsansprüche in bezug auf den Boden zugrunde, die, unabhängig voneinander, ursprünglich überhaupt keiner Beschränkung unterlagen, und nur wegen besonderer sozialer Umstände gelegentlich gegenseitigen Bindungen unterworfen wurden. Ja, man könnte noch weiter gehen und sagen: die gesamte soziale Struktur Westeuropas erklärt sich aus dieser Anerkennung des privaten Grundbesitzes, so daß auch der Begriff der „Person“ in seiner juristischen Begründung nur ein Ausfluß und Ausdruck dieser Auffassung vom unbedingten Bodenrecht ist.

Die russische Gemeinschaftsverfassung dagegen ging von der „Person“ als der primären Voraussetzung aus und betrachtet das Recht auf Besitz als deren zufälliges Accidens. Das Land „gehört“ der Gemeinde deshalb, weil die Gemeinde aus Familien und diese wieder aus Personen bestehen, die das Land zu bearbeiten imstande sind. Je mehr Personen die Familie zählt, um so größer ist auch ihr Anteil am Boden. Der Anspruch der Gemeinde wird seinerseits eingeschränkt durch die Rechte des Grundherrn, dessen Anspruch wiederum durch sein Verhältnis zum Staate bedingt ist. Das Verhältnis des Grundherrn zum Staate hängt hier also nicht vom Besitz ab, sondern umgekehrt: der Besitz hängt von den Beziehungen ab, die zwischen seiner „Person“ und dem Staate bestehen, und die zu gleichen Teilen durch ihn selbst und sein Verhalten sowie durch das persönliche Verhältnis, in dem schon sein Vater zum Staate stand, bedingt sind. Unfähigkeit, die persönlichen Beziehungen zum Staate aufrechtzuerhalten, hat ihren Verlust zur Folge, während persönliche Tüchtigkeit und die Bewährung vor anderen

Standesgenossen sie verstärken und vermehren kann. Kurz, ein bedingungsloses Recht auf privaten Grundbesitz war in Rußland ehemals nur als seltene Ausnahme möglich. Der soziale Bau bestand nicht primär aus Besitztiteln, denen sekundär Personen zugeordnet sind, sondern aus Personen, denen ein Besitz übertragen werden kann.

Die Verwirrung, die diese Verhältnisse allerdings später in den oberen Schichten der Gesellschaft angerichtet haben, als die Teilfürstentümer aufgesogen wurden, um zu einer verwaltungsmaßigen Einheit zusammengeschlossen zu werden, war indessen eine mehr zufällige Erscheinung, die ihren Grund anscheinend in durchaus nebensächlichen Umständen hatte. Sie erscheint nicht als eine notwendige Folge, sondern kennzeichnet sich schon als Abweg, als Abirrung vom Geiste der ursprünglichen russischen Staatsauffassung. Im übrigen mußte in jedem Falle diese besondere, von der westeuropäischen so ganz verschiedene Stellung, die der russische Mensch zu den Fragen des Bodenrechts einnahm, in einem notwendigen Zusammenhange mit der Gesamtheit aller sozialen, gesellschaftlichen und sittlichen Bindungen stehen.

Aus diesem Grunde waren auch die russischen Lebensformen so ganz andere wie im Westen. Damit soll natürlich nicht die Verschiedenheit einzelner bestimmter Gebräuche gemeint sein, die in unwesentlichen Zufälligkeiten des Volkscharakters ihren Grund haben können. Vielmehr war die ganze Art der Volkssitten, der Sinn, der den sozialen Beziehungen überhaupt und den einzelnen Lebensformen im besonderen beigelegt wurde, ein ganz verschiedener. Der typische Westeuropäer teilt sein Leben in eine Reihe einzelner Betätigungen auf. Und obwohl er diese

nachträglich wieder in einen allgemeinen Plan einzufügen sucht, so erscheint er doch in jeder Minute seines Lebens als ein anderer Mensch. In einem bestimmten Winkel seines Herzens ist das religiöse Gefühl untergebracht, soweit er es für die Übungen der Frömmigkeit benötigt; in einem anderen — für sich gesondert — die Kräfte des Verstandes und die Antriebe zu praktischer Tätigkeit; im dritten die Freude am sinnlichen Genuß; im vierten der Familiensinn; im fünften das Streben nach persönlichem Vorteil; in einem sechsten der Sinn für Kunst — und so fort. Dabei ist jeder dieser Antriebe nochmals in Unterabteilungen geteilt, zu denen je wieder eine besondere Gemütsverfassung gehört, so daß alles unvermittelt nebeneinander steht und nur durch den Intellekt hindurch, durch das abstrakte Band des Gedächtnisses, miteinander verbunden ist. Der westliche Mensch war durchaus imstande, seinen Morgen in aller Aufrichtigkeit in heißem, hingebendem Gebet zu verbringen, dieses aber alsbald, nachdem er sich von der Anstrengung erholt, vollkommen wieder zu vergessen, um mit demselben Eifer seiner täglichen Beschäftigung nachzugehen. Doch auch diese war ja wert, alsbald „vergessen“ zu werden, nicht nur physisch, sondern auch moralisch, und so suchte man denn die folgende Ruhepause tunlichst beim geselligen Mahl, bei Scherz und Gesang zu verbringen, um schließlich auch diese wieder, den Tag selbst, ja das ganze Leben in träumerischer Hingegenheit an irgendein künstliches Schauspiel wiederum — zu „vergessen“!

Ganz anders der russische Mensch. Er betet in der Kirche still zu seinem Gott, ohne dabei in ein ekstatisches Gebaren und in rührselige Gesten zu verfallen. Im Ge-

genteil: während der inneren Erhebung durch das Gebet bemüht er sich erst recht, bei gesundem Verstande und ungetrübten Gemüts zu bleiben. Wenn aber die durch das Gebet bewirkte vertiefte Selbsterkenntnis — nicht jene einseitig übersteigerte Sentimentalität — und wirkliche Rührung ihm Herz und Seele ergreifen, dann fließen seine Tränen unmerklich dahin und keine leidenschaftliche Bewegung stört die tiefe Stille innerer Versunkenheit. Gebete, nicht heitere Tischlieder, begleiten seine Mahlzeit. Mit Beten beginnt er sein Werk und mit Beten vollendet er es. Mit Beten betritt er sein Haus und mit Beten verläßt er es. Der niedrigste Bauer würde sich, wenn er im Palast vor das Antlitz des Großfürsten trat (für dessen Ehre er vielleicht erst gestern im Gefecht gegen wallachische Horden sein Leben wagte), nicht eher vor dem Herren verneigt haben, bevor er vor dem heiligen Bilde auf die Knie gesunken war, das in jeder Hütte, ob hoch oder gering, den Ehrenplatz einnahm. — So pflegt der russische Mensch an jede Angelegenheit — ob wichtig oder unwichtig — in geistig erhobener Stimmung und mit einer tiefen Konzentration des Gemüts heranzugehen.

Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die unablässige Bemühung um Konzentration, um das ständige Beisammenhalten aller geistigen und sittlichen Kräfte auch seine gefährliche Seite hatte. Denn nur in einer Gesellschaft, deren sämtliche Klassen und Schichten von dem gleichen Geiste durchdrungen sind, in der die zahlreichen Klöster — diese wahren Volks- und Hochschulen eines religiösen Staatswesens — allgemeine Verehrung genießen und ihre Herrschaft über die Geister ausüben; wo also die noch

Unreifen ständig von im Geiste und in der Weisheit gereiften Männern gelenkt und angeleitet werden können: nur dort vermag eine derartige Gemütsanlage die Menschen zu höchster sittlicher Vollkommenheit zu führen. Wo dagegen der Mensch, bevor er selbst innerlich ausgereift ist, der Lenkung durch einen höher Entwickelten entbehrt, da besteht die Gefahr, daß sich sein Leben in unnötigen Anstrengungen und unnötigen Erschöpfungen verzehrt. Hieraus erklärt es sich, daß ein Russe, wenn er alle seine Kräfte zusammennimmt, mitunter in drei Tagen mehr leistet, wie der bedächtige Deutsche in dreißig Tagen, daß er sich aber dann oft längere Zeit hindurch nicht mehr zur Fortsetzung seiner Arbeit entschließen kann. Nur so, durch solche Unreife und das Fehlen verständiger Beratung, ist es zu verstehen, daß mitunter auch recht beschränkte deutsche Instruktooren, die die Arbeit nur nach Stunden und Metern einschätzen, doch die Leistungen des russischen Arbeiters besser zu organisieren vermögen wie dieser selbst.

Im alten Rußland spiegelte sich jene tiefe Innerlichkeit des Weltgefühls, die auch noch durch die äußeren Lebensformen überall begünstigt wurde, vor allem in der Art des Familienlebens, wo die ständige, jederzeitige Bereitschaft zur Selbstentäußerung und Selbstaufopferung nicht eine heroische Ausnahme, sondern eine selbstverständliche Pflicht jedes einzelnen war. Dieser solidarische Charakter der Familie hat sich bis heute in unserem bäuerlichen Leben erhalten. Wenn wir in das innere Leben so einer bäuerlichen Hütte hineinblicken, so werden wir bemerken, daß kein Mitglied der Familie, bei aller beständigen Mühe und Sorge um den Erfolg in der Wirt-

schaft, jemals dabei seinen eigenen Vorteil im Auge hat. Jeder Sondervorteil ist aus seinen Beweggründen vollkommen ausgeschaltet. Dem Familienganzen dient all sein Streben und alle seine Mühe. Der ganze Erlös der Wirtschaft gehört bedingungslos dem Haupte der Familie, und auch jeder Nebenverdienst wird diesem gewissenhaft und restlos ausgeliefert. Dabei kommen etwaige Überschüsse, die das Familienoberhaupt erzielt, der Lebenshaltung der Familie nur sehr selten zugute; den Familienmitgliedern steht keine Nutznießung daran zu, und sie begehren auch ihre Höhe nicht einmal zu wissen. Sie fahren fort, sich zu mühen und zu sorgen, und diese Selbstentäußerung gilt ihnen als Gewissenspflicht und als Bedingung der Familieneintracht. In früheren Zeiten äußerte sich dies noch auffallender, denn die Familien waren größer, bestanden nicht allein aus Kindern und Enkeln, sondern blieben auch bei erheblichem Anwachsen des Geschlechts als Ganzes beieinander. Aber auch heute noch kann man täglich beobachten, wie leicht, wie willig, ja wie freudig die Familienmitglieder bei schweren Schicksalsschlägen bereit sind, sich füreinander aufzuopfern, wenn der Nutzen des Opfers für die ganze Familie zutage liegt.

Im Westen war die Lockerung der Familienbande eine Folge der allgemeinen Bildungstendenzen; infolge der unmittelbaren Beeinflussung der niederen Klassen durch die höheren griff sie von diesen auf jene über, die ihren ganzen Ehrgeiz darein setzten, den herrschenden Schichten in allem nachzueifern. Dieser unwiderstehliche Nachahmungstrieb ist ja um so natürlicher, je einheitlicher die allgemeinen Bildungsgrundlagen der Gesellschaft sind,