

der Erinnerung in Rom den letzten Ring der Kette erblicken, welche die Erde mit dem Himmel verbindet.“

Das war und blieb der Geist, der dann in Wien seine Kunst befruchtete, die Seele, die sie durchdrang. Also geschichtet war das Fundament, auf dem er seine Weihnachtskrippen baute, die Kompositionen zu den Rosenkranzbildern des Zyklus „Rosa mystica“ schuf, das „Abendmahl“ für das Refektorium der Kapuziner, das Altarblatt „Sankt Aloysius“ für die Pfarrkirche in Stockerau, den Kreuzweg für die neuerbaute Johanniskirche an der Jägerzeile, den Zyklus „Der englische Gruß“, das Motiv-Madonnenbild für die Pfarrkirche von Mödling anlässlich der Errettung des jungen Kaisers Franz Josef aus Mürderhand, seine späteren Illustrationsserien des „Lebens Mariä“, der „Passion“, von Kempis „Nachfolge Christi“, des „Psalters“, seinen Freskenschmuck der Allerheiligenkirche und seine Kartons für eine Reihe von Glasfenstern im Sankt Stephans-

dom. — Möhler, Thomas Morus, Gögler, Stollberg, Schlegel, Graf Josef de Maistre, Windischmann, der frühe Döllinger und der späte Görres waren bis in sein Greisenalter hinein Führers liebste Lektüre. Josef von Führich gehörte zu jenen Vertretern des „Nazarenertums“, der „Nazarenerkunst“, die wir als „Typus“ derselben, als „Prototypen“, festhalten dürfen. Das sind nicht die Nachahmer und die „Nachempfänger“, nein, das sind die „Originellen“, die ein gründliches allgemeines Wissen, historische Schulung mit gediegener, solider, namentlich zeichnerisch vorzüglich durchgebildeter Technik verbanden, welchen die Lust zu zeichnen, zu malen, zu meißeln zweite Natur war, von der sie nicht los konnten, und die mit tiefster Innerlichkeit durchdrungen waren von den Idealen einer für wahre christliche Kunst begeisterten Seele, eines von echt katholischem Glauben durchgeführten Herzens.

Weltanschauliche Bekenntnisse.

Von Hermann Bahr.

Vor kurzem sind im Verlag Franz Borgmeyer in Hildesheim unter dem Titel „Liebe der Lebenden“ drei Bände Tagebücher von Hermann Bahr erschienen, die eine Unsumme von kürzeren und längeren Betrachtungen über alle möglichen Fragen der Religion, Kultur, Wissenschaft, Literatur, Politik, Wirtschaft enthalten. Auch in Fällen, wo man dem Autor, der an Universalität der Bildung von wenig Lebenden übertrifft, die Zustimmung versagen zu müssen glaubt, bleibt immer noch der Glanz des Esprit und des Stils, bleibt immer noch eine wertvolle Anregung. Um entsprechend auf die Bände hinzuweisen, geben wir mit gütiger Erlaubnis des Autors eine Reihe Reflexionen daraus wieder.

Die Schriftleitung.

Ich glaube nicht an den Unglauben. Was so gemeinhin als Atheist paradiert, ist meistens bloß Eigensinn, der sich groß dünkt, wenn er den Namen Gottes leugnet. Kein Atheist gibt sich auch je mit seiner Gottlosigkeit zufrieden; kaum ist er Gott los, so sucht er sich schon wieder einen: im Geld, in einem Weib, in der Macht; kaum zieht er seine Hand von Gott ab, so hat sie schon der Satan. Merkwürdig ist nämlich: wie wir den Blick vom Himmel wenden, verlöschen gleich auch Glanz, Schönheit und alles Glück der Erde. Schon deswegen gibt es keinen wirklichen Atheisten, weil ja das Dasein in einer so verfinsterten Welt keine Stunde länger erträglich wäre. Das Lächeln der Geliebten, die Seligkeit der Mondnacht, das erhabene Gefühl einer guten Tat sind lauter Gottesbeweise. In der freien Natur lebenden Menschen ist Unglaube von vornherein unmöglich; sie wissen zu viel von Gott. Was sich Atheismus nennt, riecht immer nach Kellerluft, Fabrik und Öde. Da kann man dann natürlich auch nicht dichten. Dichter mögen Gott den Gehorsam kündigen, sich gegen ihn auflehnen, seiner spotten, ihn hassen, gegen ihn wüthen, ihn verfolgen; dies alles ist denkbar, aber am Ende wird doch immer wieder ein, wenn auch knirschender, zornschäumender Hochgesang an Gott daraus. In völliger Abwesenheit Gottes ist bisher noch niemals irgend etwas auch nur von ferne Kunstartiges entstanden.

Seit vierhundert Jahren setzen wir alle Kraft ein, uns zu vergessen, die Vergangenheit, an der allein ein Volk seinen Sinn erkennen, aus der allein es immer wieder neue Zukunft schöpfen kann, zu verleugnen und uns an die Laune des Augenblickes zu verlieren, als ob Leben, sei's eines einzelnen oder gar von Völkern, improvisiert werden könnte. „Das Kind ist des Mannes Vater“, der Deutsche schämt sich seines Vaters, er will von seiner Kindheit nichts wissen. Seit vierhundert Jahren ist unser Leben ein Abfall von uns selbst. Denn auch der Romantik war das Mittelalter nur sozusagen ein Märchen, auch sie wußte nicht, daß in ihm unsere Wirklichkeit liegt. Wir ließen sie lange genug liegen und erst jetzt, im Gefühl der uns drohenden Entartung, kehrt eine neue Jugend, das Stichwort zur rettenden Tat suchend, in sie zurück. Dies bezeugt eine schon durch den ruhigen Ernst ihrer Haltung, durch ihren Verzicht auf Flunkern, durch ihre mannhafte Treue zur Sache den Heutigen gewohnten Leser zunächst fast befremdende Schrift, Paul Ludwig Landsbergs „Die Welt des Mittelalters und Wir“ (ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn 1923). In einen einzigen Satz drängt sie das Wesen des Mittelalters: nämlich, „daß im festesten Gefüge die bewegtesten Kräfte fließen können und nur das verbannt ist, was nicht aus

der Liebe kommt“. Von der Idee der Ordnung beherrscht, ist es, was auch nicht bloß Friedrich Schlegel und Solowjew, sondern selbst der unverdächtige Ranke bezeugen, die Verwirklichung des platonischen Staates. Sehr klug deckt aber Landsberg auch den Unterschied Platos von den Denkern des Mittelalters auf, indem er sagt, daß bei Plato „der Ordo als Sehnsuchtsbild des Rückgewandten, nicht als Sehnsuchtsbild des Vorwärtsgewandten wie bei Augustin, auch nicht als Gegenwartspreis des wesentlich in der Harmonie mit seiner Welt lebenden Menschen wie bei Thomas erscheint“. In der Ordnung des Mittelalters ist nicht bloß das, was allein wir jetzt Wirklichkeit zu nennen pflegen, enthalten, sondern „Welt und Oberwelt gehen lückenlos ineinander über“: das Reich Gottes ist auch auf Erden im Werden. Die Würde des einzelnen aber sichert der Glaube, daß „jede Seele durch eine neue schöpferische Tat Gottes aus dem Nichts als einzige und einmalige geschaffen wird. Nur durch einen besonderen Zerstörungsakt Gottes, der so die wunderbare Kraft hätte, aus etwas nichts zu machen, wie der Schöpfungsakt nach dogmatischer Ansicht aus nichts etwas macht, könnte die Seele zerstört werden.“ Der Mensch des Mittelalters hatte Grund auf seine Persönlichkeit zu pochen; der Mensch der Neuzeit hat diesen Grund verloren, er pocht noch immer, weiß aber nicht mehr worauf. In jener Anerkennung jeder Persönlichkeit als einer eigenen schöpferischen Tat Gottes wurzelt auch die Nächstenliebe: omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum, jeder Mensch ist, als Mensch, um Gottes willen zu lieben. Daher war auch das Mittelalter von vornherein vor Anwendungen von jederlei Nationalismus gesichert...

„Für den mittelalterlichen Menschen ist ‚Forma‘ zugleich das Lebensprinzip. Ohne Form kein Leben, ohne Leben keine Form. Das Ungestaltete ist zugleich das Tote. Je mehr etwas bestimmt und geformt ist, desto lebendiger ist es auch. Diese unbewußte Grundkonzeption ist die Voraussetzung des aristotelisch-mittelalterlichen Formbegriffes. Er setzt so die Einheit von Form und Leben in der Ordnung voraus. Ganz anders die Neuzeit! Kraft und Ordnung, Leben und Form, das ist die Grundantithese in ihren Geisteskämpfen. Man bedenke, was es bedeutet, daß eben jener Formbegriff selbst, der mit dem Lebensbegriff für das Mittelalter annähernd identisch ward, nun die äußerste Gegensetzung zum Leben erfährt. Der Grund ist der, daß nunmehr die Ordnung nur noch als Gewohnheit und das Leben nur noch als Anarchie erscheint.“ In der Geschichte des Abendlandes sieht Landsberg überhaupt diesen Gang von Ordnung zur Gewohnheit, von Gewohnheit zur Anarchie, von Anarchie zur Ordnung als typische Bewegungsgestalt. So von der Hochantike durch die Spätantike zur Auflösung ins Mittelalter und von diesem wieder über bürgerliche Gewohnheit zur Anarchie, die sich selbst überwindet, denn „eine Anarchie, die um sich weiß, weiß auch schon um die Ordnung. Es muß aber nun geachtet werden, daß man nicht voreile zu einer erlogenen Geordnetheit. Ordnungen entdeckt man, man schafft sie nicht.“ Welch ein Glück für mich alten Mann, daß ich noch mit dem Anblick solcher Jugend, einer wieder im höchsten Sinn, im alten Sinn deutschen Jugend gesegnet ward!

Eine fürwitzig lüsterne Neigung zum Übersinnlichen, sich oft töricht genug äußernd und vor keiner Lächerlichkeit zurückschreckend, ist für unsere Zeit ebenso charakteristisch als ihr leises Mißtrauen, vor der reinen Hochgestalt des Glaubens. Man will sich am

Übersinnlichen oder doch am Vorgefühl, daß es derlei geben, ja vielleicht von uns berührt werden könnte, sozusagen die Nerven frotieren, aber nur ja nicht am Ende sich wirklich damit einlassen müssen. Man bezieht es deshalb möglichst weit her, räumlich weit, aus Hinterasien, oder zeitlich weit, von Urvölkern; es soll nach Kuriosität schmecken, und je deutlicher es einen Zusatz von Schwindel und Hokuspokus zeigt, desto willkommener. Für einen lieben, braven Franziskaner hat man höchstens ein mitteilendes Lächeln, aber den Gästen einen leibhaftigen Derwisch oder Fakir auftischen zu können, ja dafür wäre dem Schieber kein Preis zu hoch. Vom eigenen religiösen Leben erfährt das Abendland öffentlich nichts, denn da man schon einmal die Bedeutung, Geistesmacht und bildende Kraft unseres Glaubens nicht leugnen kann, soll sie durchaus lokalisiert werden, sie wird in die Vergangenheit verwiesen. Die heilige Teresa darf anerkannt werden; das ist vierhundert Jahre her, auch war sie Spanierin, in solcher zeitlichen und örtlichen Entfernung kann sie nicht mehr viel Schaden anrichten. Wer aber wagen wollte, die Möglichkeit einer solchen Erscheinung auch heute noch mitten unter uns zu behaupten, würde grimmig ausgelacht. Natürlich kann die Heilige nicht in einer anderen Person wiederkehren; keine Persönlichkeit kehrt wieder, auch die geringste ist einzig. Aber was an der heiligen Teresa die Neugierde der Psychologen reizt: die Fülle der Erlebnisse, die sie mit einer unvergleichlichen Klarheit der Beobachtung, des Urteils und des Ausdruckes berichtet hat, von Erlebnissen, die man ihrer ungewohnten Art wegen „mystisch“ zu nennen pflegt, ist mit ihr nicht erschöpft. Es hat vor ihr „Mystik“ gegeben, es gab rings um sie herum „Mystik“, es hat auch nach ihr „Mystik“ gegeben und wir haben keinen Anlaß, zu zweifeln, daß es, so lang es Glaubensmut gibt, immer „Mystik“ geben wird. In diesen Namen schließen wir Erscheinungen ungleichen Wesens ein. Pius X. hat in seinem Breve zum dreihundersten Gedächtnis der Reform des Karmeliterordens an der heiligen Teresa besonders gerühmt, „daß sie genau unterscheidet zwischen dem, was in den mystischen Seelenvorgängen menschlich und was göttlich ist, und den Anteil des Verstandes und des Willens scharf bestimm“; und er hat warnend und wünschend hinzugefügt: „Möchten doch alle, die heute über Psychologie der Mystik schreiben, es sich zum Grundsatz machen, von den Spuren einer solchen Meisterin nie abzugehen.“ Gläubige wollen oft Einwirkungen Gottes voreilig an Zeichen erkennen, für die man doch auch mit einer natürlichen Erklärung auskommt; Ungläubige hinwieder, in ihrer Wut gegen Übersinnlichkeit, haben kein Gehör für die Stimme Gottes, so müssen sie, selbst beim besten Willen, alles rationalisieren! Die Kirche läßt sich mit ihrem Urteil Zeit, sie spricht es niemals, ohne zuvor auch die Widerrede des Mißtrauens angehört und abgewogen zu haben. Sie hat es über die stark teresianisch anmutende Französin noch nicht gesprochen, deren „Geistliches Tagebuch“ nun auch deutsch erschienen ist (Lucie Christine, Geistliches Tagebuch, herausgegeben von P. Aug. Poulain, S. J., übersetzt von Dr. Romano Guardini. L. Schwann, Verlag, Düsseldorf 1921). Jedermann mag es also ganz unbefangen lesen, zunächst nicht anders als etwa Goethes „Bekenntnisse einer schönen Seele“, die doch auch, wie vor Jahren schon Baron Waldberg in einer sehr lesenswerten Schrift gezeigt hat, von der heiligen Teresa herkommt, wenn auch auf Umwegen und nicht ohne Spuren des klimatischen Wechsels. Dieses Journal ist spirituell, auf Geheiß eines Landpfarrers, von einer Dame der Gesellschaft verfaßt, die, 1844 geboren, mit einundzwanzig Jahren verheiratet, Mutter von fünf Kindern, allen Pflichten der Gattin, Mutter, Hausfrau treu, lebensfroh, dankbaren Sinnes für Natur und Kunst, gesellige Freuden hegend, eine glänzende Klavierspielerin, für das Haus-theater der Kinder lustige Stücke schreibend, heiter auch noch, als ihr Augenlicht, schon neunzehn Jahre vor ihrem Tode, zu schwinden begann, am Karfreitag 1908 starb. Das Tagebuch läßt keinen Zweifel an ihrer subjektiven Gewisheit lebendigen Verkehrs mit Gott. Die Frage des Psychologen geht nun dahin, was in ihrem mystischen Leben menschlich war und was davon sich nur aus einer noch anders als durch die Kraft der Sakramente vermittelten, diesem einem Geschöpf noch ganz besonders zugewendeten Einwirkung Gottes erklären läßt. Die Frage geht nach der Eigentümlichkeit ihrer Begegnung mit Gott. In der deutschen Übersetzung wird wiederholt von „Schauung“ gesprochen. Was dieses Wort, das auch nur zu hören mich unglücklich macht, eigentlich bedeuten soll, weiß niemand mir zu sagen. Ich muß annehmen, daß damit Vision gemeint ist, wofür wir im Deutschen das Wort „Gesicht“ haben; folgerichtig werden wir für Duft höchstens Riechung sagen. Gegen Visionen ist Lucie Christine selber mißtrauisch, sie bekennt das einmal ausdrücklich (S. 202) und auch wo sie von einer „ganz einfachen, ganz überzeugenden Schauung“ Gottes spricht, versichert sie sogleich: „Kein Wort ward mir gesagt, keine besondere Eigenschaft Gottes ward mir gezeigt, sondern Gott zog meine arme geringe Seele in sich hinein und ließ sie

schaun und empfinden, was er ist.“ Kann man das ein visuelles Erlebnis nennen? Oder ist ein Erlebnis, das sie mit den Worten ausdrückt: „Dann schaute ich den göttlichen Willen als einen einzigen ewigen Akt“, ist das, auch wenn sie's einen „ausaussprechlichen Anblick“ nennt, visuell? Ein anderes Mal sagt sie: „Da ward meine Seele durch den Anblick des himmlischen Lichtes, das Gott selber ist, ganz in Gott versetzt.“ Ist hier nicht offenbar eine Lichtempfindung gemeint? Das Leuchten ist's, wodurch sie den Leuchtenden fühlt. Viel bestimmter versichert sie, Gott zu hören. Einmal heißt es ausdrücklich: „Jesus sagte heute zu meiner Seele“, ja sie fügt noch hinzu: „in jenem göttlichen Ton, der nicht zu beschreiben ist“. Aber an einer anderen Stelle läßt sie „Gottes Worte dadurch zu Gehör kommen, daß sie einen bestimmten inneren Sinn treffen, und zwar mit gleicher Kraft, wie wenn eine Stimme sehr laut an unser äußeres Ohr spricht“. Dieses „wie wenn“ macht mich nachdenklich und erinnert mich daran, daß alles, was ich je bei Mystikern aller Völker und aller Zeiten las, meiner Vorstellungskraft erst faßlich wurde durch die von dem helläugigen Beuroner Alois Mager, dem tiefsten Kenner und Erkennen mystischer Erlebnisse, dem ich begegnet bin, behutsam vorgebrachte Vermutung, jede Begegnung mit Gott sei zunächst im Grunde tactus, Berührung, auf die nun der Berührte je nach seiner Eigenart, visuell oder auditiv, kurz: seiner persönlichen besonderen Sensualität gemäß antwortete (ich bin übrigens nicht sicher, ob ich damit nicht, wie mir das gern geschieht, überformuliere, die Gedanken des verehrten Paters schärfer zuspitzend, als es seiner abwägenden Vorsicht vielleicht recht ist). Auch Lucie Christine nennt einmal ihre „Seele durch das Gefühl von Gottes Gegenwart ergriffen und gleichsam überflutet“. Nun ist ja jetzt unsere Sprache schon so verwaschen, daß man nie sicher ist, ob ein Wort auch wirklich das meint, was es sagt. „Ergriffen“ setzt eigentlich einen „Griff“ voraus, und so hätten wir auch hier zunächst einen Taktus. Auch Raptus, das Wort, das in der Mystik immer wiederkehrt, deutet auf dasselbe; Raptus ist Stoß, es drückt aus, daß jemand erfaßt worden ist. Plötzlich einmal auf Gott zu stoßen, und so Gottes unmittelbar aus eigener Erfahrung, ja gewissermaßen handgreiflich gewiß zu sein, wäre der Kern alles mystischen Erlebens, das sich dann jeder nach seiner Natur eigens auslegt. Und dieser erste Stoß, ob jemand dann durch ihn nun sehend oder hörend wird, wirkt unablässig fort, denn durch ihn ist eine Mitteilung Gottes geschehen, eine Mitteilung von Sein, Wesen und Kraft, die selber immer wächst, während der Empfänger zugleich um ebensoviel selber schwinden muß: das Wort des Täufers wird erfüllt. Dieser mystische Vorgang wird in seinen einzelnen Akten an Lucie Christine ganz deutlich. Es beginnt damit, daß „Gott einer Seele ein unermessliches Verlangen eingibt, ihn zu besitzen“. An dieser Seele selber ist es nun, ob sie diesem Verlangen widerstrebt oder gehorcht; sie kann die Werbung Gottes abweisen oder erhören. Erhört sie ihn, gehorcht sie ihm, dann, sagt Lucie Christine, „fühlt er sich verpflichtet, ihrem Verlangen nachzugeben und ihr jene innere Vereinigung zu gewähren“. Mich hat, auch in den höchsten Kunstwerken, selten etwas so mächtig erschüttert wie diese Wendung, Gott fühle sich dann „verpflichtet“, unserer Bitte „nachzugeben“. Auch worin jenes „Schwinden“ besteht, von dem alles Wachsen Gottes in der Kreatur begleitet ist, lernen wir recht verstehen, wenn Lucie Christine von ihrem „Zustand“ bei den Begegnungen mit Gott sagt, er sei „mehr als bloße Vereinigung, aber doch kein vollkommener Verlust des Bewusstseins: er ist vielmehr das Vergessen des eigenen Daseins“. Dieses Wort verdrängt durch „jene klare einfache Anschauung Gottes, die jedes Bild, jede Vorstellung ausschließt. Nur Gott kann sich uns in dieser Weise zeigen oder uns gewisse Wahrheiten in ihm ohne alle vermittelnden Vorstellungen schauen lassen. Alles andere dagegen, was wir in natürlicher Weise erkennen, wird uns durch ein Zeichen, sei es nun Bild oder Wort oder inneres Sprechen, vorgestellt“. An solchen geheimnisvollen Stellen unergründlicher Tiefe bei ruhigster Besonnenheit und reinsten Klarheit ist das Buch reich. Gott sagt ihr einmal, er beschäufte sich nur mit ihr. Erschreckt widerspricht sie: „Aber Herr! Und die anderen?“ Er antwortet: „Ich teile mich nicht, Dir und jeder Seele widme ich mich ganz und gar.“ Wie vergeht vor diesem einzigen Satz aller Dunst des gestaltlosen Pantheismus! „Entmutigungen“ bleiben auch Lucie Christinen nicht erspart. Gott sagt ihr einmal, sie solle sich doch nicht um alles sorgen. „Ja, wer nimmt mir denn die Sorgen ab“, klagt sie. Er antwortet: „Ich.“ Und ein anderes Mal sagt er ihr: „Du magst tun, was Du willst, immer bist Du in meinen Armen!“ In dieser Sicherheit hat sie's leicht, auch irdischen, weltlichen, gesellschaftlichen Pflichten freudig zu genügen; ob sie Klavier spielt oder im Theater sitzt oder kleine Lustspiele schreibt, mitten im Weltlichen ist es ihr „wonnig, im Herzen langsam ein Ave Maria zu beten“, die Lebensform des barocken Menschen ist in ihr noch ganz unverseht. Und die Wurzeln dieser barocken Kraft zur Weltfreudig-

keit werden uns aufgedeckt, wenn ein Augenblick tiefster Vereinigung mit Gott Christinen „begreifen“ lehrt, „wie das Böse nichts ist als die Verneinung des Guten, ein reines Nichts“. Worunter wir leiden, was uns bedrängt, wovor wir uns ängstigen, ist immer nur das Nichtigke, das Macht über uns nur insoweit erhält, als wir selber an der Nichtigkeit teilnehmen. Jedes Gebet bittet um Anteil am Sein, am Wesen; es ist ein Hilferuf um Verwirklichung. Das reine Nichts — oder die volle Liebe — wir haben keine andere Wahl.

Uns Irdischen ist auferlegt, daß wir das Schöne, Gute, Wahre zwar erkennen und auch durch unser Sein und Tun bekennen, ja völlig inne werden können, auch ihm durch Worte zustimmen, es rings um uns gestalten, unsere Welt damit durchdringen, niemals aber es durch die Kraft des eigensinnigen Menschenwortes hervorbringen können. Schon dem Griechen bangte vor der List des Wortes so tief, daß er keins verlauten ließ, ohne sich zuvor durch Gebet vergewissert zu haben, die Musen würden es ihm einsagen. Und noch bei Goethe, Hölderlin, der Romantik, Grillparzer und Stifter fühlen wir auf den Lippen ihrer Werke, selbst der geringsten,

einen solchen Anruf der Himmlischen. Auch Nietzsche rief immer an; er wußte nur nicht recht wen. Eine Zeilang war ich der Meinung, Nietzsche sei das furchtbarste Beispiel der superbia. Das stimmt aber auch nicht. Er ist vielleicht der tragische Protestant, der, nachdem er den Irrtum des Protestantismus überwunden hat und schon die Wahrheit erblicken will; nun doch noch vom Pastorensohn, vom Pastorenkel zu viel in sich hat, um sich eingestehen zu können, daß sie katholisch ist. Wenn er einmal von Augenblicken spricht, in denen jenes Etwas, das sonst jenseits unseres Wesens liegt, zu einem Diesseits wird, so stimmt ihm jeder Katholik aus Erfahrung zu: aus eucharistischer Erfahrung. Vielleicht ist ihm niemals ein richtiger Katholik begegnet: er hätte sich übrigens wahrscheinlich auch in Eleusis gewundert, wie wenig eleusinisch es dort zuweilen zugeht. Nietzsches entscheidendes Erlebnis ist im Grund dasselbe wie Goethes (schon seit Italien, vollendet am erloschenen Wachtfeuer zu Valmei): eine Konversion vom entwurzelten, vereinsamten Menschen des XVIII. Jahrhunderts zurück zum gewachsenen Menschen, der, wie Nietzsche sagt, nicht „bloß eine Einheit in der Kette von Gliedern“ ist, sondern selber „die Kette selbst“. Wer sich von der Kette reißt, zerreißt mit der Kette sich selbst... (Fortsetzung folgt.)

Die Weltkriegsführung der Mittelmächte im Lichte des fünften Bandes von † Feldmarschall Conrad.

Von General d. I. Ernst von Horsetzky (Wien).

Die November-Offensive 1914. — Zur Revision landläufiger Auffassungen.

II.¹

Die Oktoberoffensive der Verbündeten hatte unter Umständen begonnen, welche die Behauptung zuließen, die deutsche 9. Armee sei aus Ostpreußen den österreichisch-ungarischen Truppen zu Hilfe geeilt. Mitte Oktober stand es aber bereits außer jedem Zweifel, daß die gewaltigen hinter der Weichsel von der Sanmündung bis Warschau angesammelten russischen Heeresmassen ausschließlich den Einbruch über die Ostgrenze Deutschlands und in der Folge den Marsch auf Berlin zum Ziele hatten. Schon die Kämpfe südlich Warschau, an der Pilica und bei Iwango-rod (k. u. k. 1. Armee) wurden zum Schutze der deutschen Ostgrenze geführt. In noch erheblich größerem Maße nahmen die österreichisch-ungarischen Streitkräfte im November an der Abwehr der gegen die deutsche Ostgrenze gerichteten russischen Operationen teil.

Während die österreichisch-ungarischen Streitkräfte zwischen dem 2. und 5. November den durch die Ereignisse in Westpolen bedingten Rückzug vom San gegen Krakau und an den Karpathenkamm antraten, hatte die Befehlsstelle Ober-Ost am 3. November einen ebenso kühnen wie großzügigen Entschluß gefaßt. Die Hauptkräfte der deutschen 9. Armee (um Czenstochau) und vier Divisionen aus Ostpreußen sollten mittels Bahn in die Linie Thorn-Wreschen (östlich Posen) verschoben werden. Von dort sollten sie überraschend in die rechte Flanke der russischen Heeresmassen vorstoßen, welche durch Westpolen gegen die deutsche Ostgrenze vordrangen. Wir wissen, daß Conrad schon am 28. Oktober der deutschen obersten Heeresleitung diese Stoßrichtung für die aus dem Westen heranzuführenden Verstärkungen empfohlen hatte. (Vgl. S. 453.) Es bleibt das unbestreitbare Verdienst Hindenburgs und seines Stabes, diese Grundidee auf die ihm zur Verfügung stehenden Streitkräfte übertragen und mit besonderer Tatkraft ausgeführt zu haben.

Um das Gelingen dieses Planes mit allen Mitteln zu fördern, nahm Conrad gleichzeitig den Vorstoß möglichst starker Teile der gegen Krakau zurückgehenden österreichisch-ungarischen Streitkräfte gegen die linke Flanke der russischen Armeen in Aussicht. Der feindliche Block innerhalb des Weichselbogens sollte von Nordwest und Südwest gleichzeitig angepackt und zum Wanken gebracht werden.

Die erfolgreiche Durchführung des Planes Hindenburgs war aber an eine Vorbedingung geknüpft. Die breite Lücke, die zwischen dem Nordflügel der Verbündeten bei Czenstochau und dem künftigen Südflügel der deutschen 9. Armee an der Warta bestand, mußte geschlossen werden. Sonst konnten die Russen zwischen den beiden Gruppen der Verbündeten durchbrechen und deren innere Flügel aufrollen. Am 6. November entschloß sich Conrad, die österreichisch-ungarische 2. Armee (ohne VII. Korps) aus den Karpathen in diese Lücke abzutransportieren, unbekümmert um die später tatsächlich eintretende Gefahr, daß die Russen über den nun nur noch schwach verteidigten Karpathenkamm in Ungarn einbrechen könnten. Es war ein Entschluß, der von seltener

Bundestreue und Mißachtung jeder eigenen Gefahr zeugte, zugleich ein glänzender Beweis dafür, daß ein gemeinsamer großer Zweck nur durch zeitweilige Verzichtleistung auf eigene Interessen erreicht werden kann. Leider schwebte dieser Grundsatz der deutschen obersten Heeresleitung weder bei Beginn des Weltkrieges noch während dessen Verlaufes in gleicher Weise vor. Die Teile der k. u. k. 1., 4. und 2. Armee, die nach Vorstehendem auf dem linken Weichselufer eingesetzt werden sollten, zählten zusammen 26 Infanteriedivisionen, also zwei Drittel der Streitkräfte, die Österreich-Ungarn überhaupt im Norden stehen hatte. Hiezu traten 16 Infanteriedivisionen der deutschen 9. Armee, zusammen 42 verbündete gegen etwa 45, aber um ein Drittel stärkere russische Infanteriedivisionen.

Am 11. November hatte die deutsche 9. Armee ihren Aufmarsch an der deutschen Grenze zwischen Weichsel und Warta beendet. Zwischen Czenstochau und Krakau standen das deutsche Landwehrkorps und die k. u. k. 1. Armee in befestigter Stellung. Die k. u. k. 4. Armee war nach anstrengenden Märschen bei und östlich Krakau eingetroffen. Die k. u. k. 3. Armee stand am Karpathenkamm südwestlich Dukla und an den Übergängen bis einschließlich des Uszokpasses. Die k. u. k. 2. Armee war im Bahntransport in den Raum nördlich Czenstochau.

Am 12. November begann die deutsche 9. Armee die Offensive in der Richtung auf Lodz und Lowicz. Bis zum 15. hatte sie sich unter glücklichen Gefechten dieser Linie bis auf zwei Tagmärsche genähert. Am 16. brach die k. u. k. 4. Armee durch und östlich Krakau auf das Nordufer der Weichsel vor. Für den 17. war auch der Angriff der k. u. k. 1. Armee und des deutschen Landwehrkorps angeordnet, um das Abziehen russischer Kräfte gegen die deutsche 9. Armee zu verhindern.

Während letztere in den folgenden Tagen mit ihren Hauptkräften gegen Lodz einschwenkte und dort starke russische Kräfte vollständig einzukreisen versuchte, führten die verbündeten Truppen zwischen Krakau und Czenstochau in der Schlacht nordöstlich Krakau heftige Angriffe gegen die ihnen gegenüberstehende russische Front. Die k. u. k. 4. Armee drang bis 21. November unter heftigen Kämpfen bis auf das Nordufer der Szreniawa¹ vor und schwenkte gegen den Südflügel der Russen ein.

So schien die Lage für die Verbündeten sehr günstig zu stehen.

In den folgenden Tagen zwangen aber russische Reserven, die von Warschau her anrückten, die deutsche 9. Armee, die fast schon vollendete Einschließung der Russen bei Lodz wieder aufzugeben. Die umfassenden deutschen Heeresteile, nun selbst im Rücken angegriffen, schlugen sich mit Bravour zu dem Gros der 9. Armee durch, die nun nordwestlich von Lodz und Lowicz Stellung nahm. Östlich von Krakau zogen die Russen starke Kräfte vom Südufer der Weichsel auf

¹ Vgl. den I. Teil in Nr. 22 der „Schöneren Zukunft“.

¹ Die Szreniawa mündet 50 Kilometer nordöstlich von Krakau in die Weichsel.

reicht seinen Bauplan ein, aber im letzten Augenblick verbietet man ihm die Ausführung des Baues. Warum? Weil der Bau zu einfach ist. Die Bauordnung schreibt für diese Gegend „villenartige“ Bauten vor. Der Künstler fragt, wodurch sich ein villenartiger Bau von seinem unterscheidet, bekommt aber die Antwort, das sei seine Sache, die Behörde habe nur den Wortlaut der Bauordnung auszuführen und Dawiderhandelnde verhaften zu lassen. Der Künstler wendet ein, er habe nicht die Kapitalien zu einem größeren Bau. Man erwidert, er solle sich das Geld aufnehmen. Aber woher die Zinsen zahlen? Die Leute, die dort gehorsam größere Villen bauten, sind schon daran zugrunde gegangen. Nach längerer eindringlicher Besprechung stellt sich heraus, daß dem Wortlaut der Bauordnung schon dadurch entsprochen wäre, wenn der Künstler mit Zerstörung seiner einfachen Linien irgend einen Gschnas anbrächte, allenfalls mit Pappe und Reißnägeln. — Aus diesem mir bekannt gewordenen Sachverhalt ergeben sich mehrfache kulturpolitische Betrachtungen. Erstens eine sozialpolitische: Also besteht unsere republikanische und demokratische Freiheit darin, daß ein vermögensloser Künstler von der Behörde gezwungen werden kann, sich als Protz zu gebärden, statt einfach seiner nichtkapitalistischen Stellung den stillgemäßen Ausdruck geben zu dürfen? Zweitens eine ästhetische Betrachtung: Besteht die Schönheit eines Bauwerks nicht schon im auserlesenen Ausdruck keuscher Zweckmäßigkeit, in der daraus sich ergebenden Harmonie der Linien, der Flächen, der Räume? Muß vielmehr nach der längst überwundenen Praxis aus der Börsenjobberzeit vor fünfzig Jahren noch eine aus dem Ornamentenbuch abgeschriebene unechte Ornamentik oder ein zweckloses Türmchen hinaufgepappt werden? Drittens: Besteht die Schönheit und Zweckmäßigkeit einer Straße, einer Gegend, eines Vorortes in der Uniformität der adiierten gleichen Baugrößen und nicht vielmehr in der Mannigfaltigkeit? Schön ist das Mannigfaltige in der Harmonie des Einen. Für die Einheitlichkeit sorgt die Zeit, der Ort, für die Mannigfaltigkeit die Persönlichkeit des Erbauers. Nur so sind die entzückenden Städtebilder in alten Städten entstanden, als es noch Kultur gab, das heißt, einfach ein Bewußtsein der verschiedenen organischen Funktionen der Einzelnen, der Korporationen, der Behörden. Welche Mannigfaltigkeit auf den Hauptplätzen des alten Athen, des alten Rom, der alten deutschen Städte! Wie herrlich fällt da oft aus dem allgemeinen Aspekt einer Straße ein einzelnes Bauwerk heraus, das scheinbar gar nicht zum Ganzen gehört, in Wirklichkeit aber eben ein Schmuckstück, eine eigensinnige Note in der allgemeinen Langeweile ist, wenn auch nur wie Aschenbrödel unter ihren protzigen Schwestern! Ich erinnere an Städteansichten, wo Buden und Hütten mit Domen und Palästen sich wirklich republikanisch vereinigen. Allerdings ist das erst organisch geworden, nicht doktrinär pedantisch geplant. Wie harmonisch kann in einer alten Straße von breiten dreistöckigen Häusern ein kleineres mit ganz enger Fassade wirken! Gerade durch den Kontrast! Denn der Kontrast ist auch ein ästhetisches Mittel. Laßt doch unseren Künstler seine bescheidene „Nichtvilla“ ein oder zwei Jahre lang bewohnen, und ihr werdet staunen, zu welchem sehenswerten Schmuckkästchen er sie allmählich und organisch ausgestaltet und ausgeschmückt haben wird! Aber verlangt

doch nicht von ihm, daß er von Anfang an Kapitalien hineinsteckt! Daraus kann nur Totes, Lebloses, Unlebendiges, Un erfreuliches, Ruinöses entstehen.

Es ist natürlich, daß die Marxisten die seit dem Kriege und schon vorher mit elementarer Gewalt emporsteigende Siedlungsbewegung nicht verstehen, nicht verstehen wollen und dürfen, weil sie in dieser Bewegung eine Gefahr für ihren schematischen Doktrinarismus sehen, der doch selbst in ihrer eigenen Partei seit Eduard Bernstein (1899) längst wissenschaftlich überwunden sein sollte. Es gibt seitdem keinen wissenschaftlich berechtigten Marxismus mehr, sondern nur die Machtfrage einer sich an ein bereits morsches Parteiprogramm klammernden Clique. Die sich noch marxistisch nennenden Behörden sind durch Tüchtigkeit aus den unteren Ständen emporgekommene Leute, die nun ebenso diese unteren Schichten niederdrücken, wie sie sich einst kapitalistisch gedrückt fühlten. Der Kampf des Marxismus gegen die Siedlungsbewegung ist volksfeindlich, ist kapitalistenfreundlich, er ruft bereits eine immer wachsende Empörung hervor unter den der Gerechtigkeit, der höheren Berechtigung ihrer Sache sicheren Siedlern. Alles Neue ist von je aus selbstgewachsenen Siedlungen erwachsen. In Italien bauen sich die Arbeiterkolonien ein Obdach aus vier Wänden, ein Salotto, bauen es von Jahr zu Jahr inmitten ihres Gärtchens aus und werden so Gründer neuer städtischer Gemeinden. Auf gleiche Weise ist Floridsdorf und sind andere, nun bedeutende Gemeinden einst entstanden. Dazu hat ihnen vor Zeiten das wahrhaft sozial wirkende Stift Klosterneuburg den Platz und die Mittel gewährt. Die Leute auf der Gänserndorfer Heide schreien: Wozu sollen wir aus unserer Heimat auswandern? Hier ist Grund und Boden und Arbeit genug für uns! Laßt uns doch hier angesiedelt bleiben! Aber der volksfeindliche theoretische Marxismus verbietet es ihnen; er will alles verelenden! — Erkennt doch, ihr weisen Stadtväter, die eigentliche Aufgabe eures Kunstschaffens! Stört nicht das, was sich in den Einzelnen regt zu lebensfreudiger Wirksamkeit! Euch gehört vor allem das Bereich der öffentlichen Bauten! Ihr habt für öffentliche Volkshallen, für öffentliche, nützlich und daher schön ausgestattete Säulengänge für das Volk zu sorgen, wo sich das Volk selber ergehen und sich selber sehen, an einander und an den Bildern seines Wesens erfreuen kann. So war es in Athen, so in Rom, so in den Stadtrepubliken des Mittelalters. Eure Sache ist es, auch die ländliche Umgebung der Stadt mit derlei öffentlichen Volksbauten auszuschmücken. Hebt so durch euer Beispiel den Wettbewerb unter euren reicheren und minderbemittelten Bürgern, aber unterdrückt nicht den demokratischen Geist und die demokratische Lust auch der Minderbemittelten, einfach ohne großes Kapital, nur durch künstlerischen Geschmack etwas Echtes hinzustellen und langsam auszubilden. — Durch günstigen Zufall erlange ich eben Kenntnis von einer neuen Zeitschrift, die auch vor allem für ähnliche Gedanken wie die hier dargelegten eintritt: „Der Aufbau, österreichische Monatshefte für Siedlung und Städtebau.“ Die Herausgeber, die Architekten Schuster und Schacherl, sind offenbar „Sozialdemokraten“, kämpfen aber doch für die Siedlungsbewegung und den Weg zur Gartenstadt. Vielleicht ergibt sich die Gelegenheit, auf diese Erscheinung noch stärker einzugehen.

Weltanschauliche Bekenntnisse.

Von Hermann Bahr¹.

Strindberg, wenn auch um vierzehn Jahre älter als ich, gehörte doch der inneren Struktur nach durchaus zu meiner Generation: ihrer Sendung, den Abfall von Gott zur Selbstvergötterung bis an das Ende durchzuführen, wo dann auf einmal unversehens Gott wieder dasteht in seiner drohenden Herrlichkeit, hat keiner inbrünstiger gedient. Unsere geistige Mitgift war ein angeborener Trieb nach irgend etwas, das stichhält, das standhält, wir konnten uns mit den halben Sicherheiten unserer liberalen Väter nicht begnügen. Und unser entscheidendes Erlebnis war, daß die Wirklichkeit nicht stichhält, nirgends standhält, daß die Wirklichkeit noch erst wirklicht werden muß, denn, wie Strindberg es ausdrückt, „der Wirklichkeit fehlt volle Realität“. Wer das erst einmal erkannt hat,

muß wählen. Er kann sich entweder ein für allemal darein ergeben, zur Unwirklichkeit verdammt zu bleiben, die Resignation macht ihn zum Buddhisten irgendeiner Art; oder er wird aus innerer Erfahrung irgendwie der Gewißheit teilhaft, daß der Sohn Gottes auf Erden erschienen, gekreuzigt worden und im allerheiligsten Sakrament den Menschen geblieben ist, um in seiner Kirche die Wirklichkeit zu verwirklichen. Wer es nicht erträgt, zur Unwirklichkeit verdammt zu bleiben, sondern an der Verwirklichung des Wahren, Guten, Schönen im Antlitz der Erde teilnehmen will, wird Katholik. Daß Strindberg der inneren Entscheidung nach Katholik geworden ist, wenn er auch den Namen eines Katholiken nicht annahm, dafür bringt die Schrift von Karl Moehlig „Strindbergs Weltanschauung“ den unanfechtbaren Beweis. Ihm half dabei von Anfang an, wie mir, die Sicherheit des Gefühls von Gut und Böse. Ich habe jahrelang die stärksten Neigungen zum Bösen gehabt, niemals aber auch nur

¹ Mit gültiger Erlaubnis des Autors aus der Tagebücher-Sammlung „Liebe der Lebenden“ (Verlag Borgmeyer, Hildesheim).

einen Atemzug lang das Böse mit dem Guten verwechselt oder für gut ausgegeben oder gar den Wahn eines Jenseits von Gut und Böse gehegt, niemals in das Einmaleins Macbeth'scher Hexen eingestimmt: „Fair is foul and foul is fair“, und wenn Dostojewski dem russischen Volk nachrühmt, daß es, wie tief es auch zuweilen sinken mag, „seine Sünde niemals für das Richtige gehalten hat noch hält, noch jemals dafür halten oder auch nur dafür zu halten jemals wünschen wird“, so war das auch meine wie Strindbergs Kraft, es war die Kraft der jungen Generation, sie gab sich allen Lastern hin, erlag ihnen, trotzte vielleicht noch auf sie, doch ohne jemals, wie Strindberg das im „Rausch“ nennt, „mit dem Laster schön zu tun“. Nimmt man dazu noch einen anderen Satz Strindbergs: „Der Ungläubige glaubt an alles, was falsch ist“, so hat man das Motiv seiner Bekehrung, wie meiner. Satanismus, der, in Anerkennung von Gut und Böse, das Böse wählt, und Unglaube, der den Mut hat, nichts zu glauben, konnten uns gefährlich werden, haben mich und ihn zuweilen gelockt. Aber Gut und Böse verwischen, ineinander verschmieren zu lassen und jenen Unglauben, der es dann doch nicht aushält, ohne den Aberglauben an das Falsche, ertragen zu können, waren wir einfach zu geschick; es ist vor allem eine Frage des Intellekts. Warum es Strindberg dennoch unterließ, auch öffentlich Katholik zu werden, weiß ich nicht. Er hat an den Eintritt in unsere Kirche gedacht, er hat ins Kloster wollen, eine Zeitlang Benediktiner, sogar Kartäuser werden wollen. Er trug geweihte Medaillen, kannte die stillende Kraft des Weihwassers und liebte den Rosenkranz. Die Schönheit des Breviers und die Gewalt der Psalmen beglückten ihn. Gerade jetzt, zur Messe des Tages immer den Psalm, dessen Verse sie gebraucht, dann noch ganz nachlesend, in der wunderschönen neuen Ausgabe des Beuronner Paters Athanasius Miller (Ecclesia orans von Abt Dr. Ildefons Herwegen, fünftes Bändchen, Herder-Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1923), muß ich mich immer von neuem fragen, wie denn so viele Menschen, darunter auch katholische, diesen Springquell von Geisteskraft, Willenszucht und Seelenlust unbenutzt lassen können. Strindberg hat sich aus ihm immer wieder neue Zuversicht, Erleuchtung und Wachstum an innerer Gestalt geschöpft. Auch er hatte zunächst in seiner Jugend das unserer Generation anerzogene Mißtrauen vor „Dogmen“, auch er wuchs in jener grotesken Überschätzung der „Tatsachen“, der Empirie auf, bis auch er, nachdenkend, erkannte, daß doch das Denken selber auch schon auf Dogmen beruht, daß ich gar nicht zu denken anfangen kann ohne Vertrauen auf die Richtigkeit des Denkvermögens, ein selber doch auch schon ganz dogmatisch begründetes Vertrauen; zweimal zwei ist nur deshalb vier, weil ich genötigt bin, es glauben zu müssen, und ob dieser meiner inneren Nötigung aber dann auch eine Wahrheit „an sich“ entspricht, kann ich, unfähig, die Ketten meiner inneren Nötigung zu brechen, ja nicht wissen. Cogito, ergo sum, aber ob denn wirklich ich es bin, der denkt, oder was es ist, das in mir denkt, das mich denkt, das alles kann ich erst entscheiden durch Entscheidung für ein Dogma, das dann natürlich, um mir meine Welt zu sichern, unduldsam sein muß, denn wenn es duldsam genug wäre, die Vermutung, daß der Baum, den ich mit Augen sehe, vielleicht gar nicht ist, sondern mir etwa von meinen Augen vorgetäuscht wird, zuzulassen, hört die Möglichkeit, mich unter den Erscheinungen zu bewegen, die Möglichkeit, da zu sein, auf. Wir leben nur von Dogmen und sind in den Dogmen des Alltags von einer Intoleranz, deren keine Kirche sich jemals erkühnt hat. Daß überhaupt nur der Gläubige allein erst einer gewissen Toleranz, aus Liebe, fähig sein kann, hat auch Strindberg spät erkannt. „Die irreligiöse Unduldsamkeit der Heiden ist viel schlimmer als irgend ein Odium theologicum; sie bringt um Amt, Achtung und Brod“, sagt er einmal und jetzt bestätigt es uns jeder Tag von neuem. Seltsam, ja fast unheimlich ist mir's, meine stärksten inneren Erlebnisse nun auch bei Strindberg zu finden: auch auf ihn hat Huysmans durch „La-bàs“ und „En route“ mächtig gewirkt, auch er verdankt Swedenborg viel, der mir durch Balzacs „Seraphita“ vermittelt worden ist; hier fand ich diese Sätze: „Le royaume du ciel est le royaume des motifs...“ „Les effets terrestres étant liés à leurs causes célestes font que tout y est correspondant et signifiant.“ „L'homme est le moyen d'union entre le naturel et le spirituel“; der Stand des Katholiken im Irdischen kann gar nicht klarer bezeichnet werden, hier erschien mir zum erstenmal das Reich Gottes auf Erden, der gewaltige Sinn unserer Kirche ging mir erst ganz auf; der Tag im Februar 1915 ist mir unvergeßlich geblieben. Und wie mir gall es auch für Strindberg als ausgemacht, daß Shakespeare Katholik, „frommer gläubiger Katholik“ sagt Strindberg, gewesen, geblieben sein muß; im Tragischen wie gar in seiner Heiterkeit hat er den tiefen, vollen katholischen Klang — den „Sturm“ kann nur ein Katholik ganz erfüllen. Und über Goethe schreibt Strindberg: „Ich weiß nicht, wo man den Heiden findet, wenn nicht

in einigen unartigen Versen, die nach den Priestern schlagen.“ Und an einer anderen Stelle: „Der Faust des ersten Teiles, der aus dem Ringen mit Gott als ein siegender Saulus hervorgegangen ist, wird im zweiten Teil ein geschlagener Paulus; das ist mein Goethe.“ Durchaus katholisch faßt Strindberg auch die Erbsünde. Er glaubt an den Sündenfall. „Ich bin mit einem bösen Gewissen geboren. Das kann man sich nur erklären, wenn etwas Unbekanntes vorausgegangen ist.“ Und den genialen Psychologen zeigt nun der Satz, in den er die Wirkung der Erbschuld drängt: „Keiner will dulden, jeder gibt das Unrecht weiter!“ Der Katholik hebt diese Wirkung auf, indem er sozusagen à rebours antwortet, nicht bloß das Unrecht nicht weitergehend, sondern es anderen abnehmend und auf sich übernehmend durch den Gedanken der stellvertretenden Buße für andere, selber dulden wollend für andere, nach dem Leid anderer verlangend, um die Schuld anderer zu sühnen. „Das Leid verbrennt den Unrat der Seele“, sagt Strindberg und erkennt den tiefsten Sinn katholischen Wandels: den Unrat der Welt auszubrennen durch eigenes, freiwillig von anderen übernommenes, die Sünden anderer tilgendes Leid. Am gewaltigsten hat dies, in unserer Zeit, freilich Huysmans dargestellt: „En route“ (deutsch von Sleumer, Verlag von Franz Borgmeyer, Hildesheim) schildert den heiligen Durst nach Sühnung fremder Schuld durch eigenes, gierig verlangtes und geduldig ertragenes Leid, ja nicht bloß zur Buße, sondern auch zur Vereitelung von Sünden im Voraus, durch Vorwegnahme der Buße für noch gar nicht begangene Sünden: non plus à purger les fautes d'autrui, mais à les prévenir, à les empêcher d'être commises. Und eben um der durch cette loi de la substitution bewirkten Wunder willen nennt er mit einer fast schon Strindbergischen Wendung die Klöster les paratonnerres de la société, die Blitzableiter, die den dämonischen Funken von der Gesellschaft weg auf sich ziehen.

Nie hat man sich, scheint's, mehr für die Begegnung mit Gott interessiert, als seit man nicht mehr an ihn glaubt. Das ist gar nicht so paradox, als es klingt: hat einer erst seinen Gott abgeschafft, so gönnt er auch den anderen ihren nicht mehr, und lassen sie sich ihn nicht nehmen, schafft sich der eitle Snob flugs einen neuen an, und einen viel bequemeren, der auch in die geistige Mode viel besser paßt: einen Gott in Eigenregie. Darauf ist es ja heute von den Schwarmgeistern abgesehen: jeder kocht sich seinen Gott zu Hause selbst. Komisch ist dabei nur, daß man für dieses Exsudat der eigenen Lust und Laune dann aber doch auf einmal allgemeine Gültigkeit, ja fast eine gewisse Wirklichkeit anspricht, der deunculus wird mit Würde wattiert und, um ihm einen Schein von Legitimität zu geben, vor allem geschwind mit einer gefälschten Ahnentafel versehen: jeder Sudelkoch datiert den Brei seiner neuesten Freireligiöserei mindestens bis auf den Meister Eckhart zurück, so wenig glauben sie selber an ihren eigenen abergläubischen Unglauben! Man atmet heute fast auf, wenn man doch wieder einmal noch auf einen ehrlichen, rechtschaffenen, ungeschminkten Atheisten stößt, bei dem man wenigstens intellektuell in reiner Luft ist, und der auch den heiligen Franziskus, unsere großen deutschen Dominikaner, die heilige Katharina von Siena, die heilige Angela von Foligno und die heilige Teresa in Ruhe läßt, die von den fixen Agenten der neumystischen Hausindustrie mit ruchloser Geilheit unablässig befangert werden. Diese wüste Verstandesunzucht mit dem Heiligen, dieses Abtasten jeder seelischen Innigkeit, dieses Ausplärren aller Geheimnisse bloß zum Ohrenkitzel ist der scheußlichste von allen Exzessen geistiger Lüsterheit, wenn auch der gottlose Mime von Apokalypsen freilich verwundert fragen wird: Wozu der Lärm? Religionstift ist heute doch ein Geschäft wie ein anderes auch — ein Narr, wer bei so großer Nachfrage die Konjunktur nicht ausnützt! So scheint es mir ein gutes, ein heilsames, ein hilfreiches Werk des Inselverlages, wenn er jetzt die Texte selber reden und aus dem blauen Dunst, der um die Meister gemacht worden ist, ihr eigenes Antlitz mit reinen Augen hervorschimmern läßt, wenn ich gleich den Wunsch nicht unterdrücken kann, in den Einleitungen möge noch strenger auf Vermeidung mißdeutlicher Ausdrücke gedrungen, noch ängstlicher die Grenze zwischen dem Versinken in Gott und dem Verschwimmen in Natur, zwischen Vergottung und Selbstvergötterung unverwischt bewahrt werden. Auch wird der „Dom“ unvollendet bleiben, wenn er nur die strebenden Kräfte, nicht auch die tragenden, nur den Drang, nicht auch den Halt bringt: die Zeit, deren Stimme der Sehnsucht die Mystik ist, hat nämlich auch noch eine zweite Stimme, die Stimme der Gewähr. Zweistimmig ist der Glaubensgeist und erst aus beiden Stimmen zusammen hören wir ihn voll: erst im Einklang der fragenden Mystik mit der antwortenden Scholastik. Die ganze deutsche Mystik ist sozusagen ein lyrischer Nachsatz zur Summa des heiligen Thomas von Aquin. Josef Bernhart versäumt

nicht, in seiner Einleitung zur Deutschen Theologie den Leser darauf hinzuweisen: „Die Vollender der Scholastik in ihrer sommerlichen Höhe zwischen 1250 und 1300 sind allesamt auch Mystiker, die vielberufene Mystik aber, die so gern als Gegner der Scholastik ausgespielt wird, baut ihre beliebteren Kapellen traulich an die Dome der Scholastik an.“ Aber darum setzt die deutsche Mystik auch Hörer oder Leser voraus, die die scholastischen Summen kennen. Der Meister Eckhart hat Thomisten gepredigt! Das vergißt man immer. Ich hoffe, daß es der Inselverlag nicht vergessen und im „Dom“ also den Meister Eckhart, den ich da mit Ungeduld erwarte, nicht bringen wird ohne seinen inneren Auftakt: der Leser muß, soll er den Meister Eckhart nicht durchaus mißverstehen, erst auf ihn thomistisch vorbereitet sein. Ich, der ihn erst wild, später aber immerhin mit einem freilich dürrigen Vorgeschnack thomistischer Zucht las, kann aus eigener Erfahrung reden: anfangs schien's auch mir damals bloß ein gelindes Geistesgaukelspiel, fast auffordernd zu fänzelnder Häckelei; den ungeheuren Ernst der inneren Bindungen vernahm ich erst das zweitemal. Aber wer soll das thomistische Vorwort an den Leser Eckharts schreiben? Ich könnte mir's am besten heute von dem Dominikaner Thomas Pégues, dem Verfasser der auch in den tiefsten Betrachtungen noch herrlich klaren Initiation Thomiste (Paris Librairie Pierre Tequi 1921), vielleicht aber auch von dem Beuroner Benediktiner Alois Mager denken, der vor den letzten Fragen aller echten Mystik in der Rüstung eines modernen Psychologen steht. Und es müßte doch auch, von allem anderen abgesehen, für das Publikum ein gewisses Interesse, ja den Reiz einer Pikanterie haben, über Mystik nun auch einmal einen sprechen zu hören, bei dem es nicht von vornherein ausgeschlossen ist, daß er jemals selber mystischer Erfahrungen teilhaft geworden sein könnte.

Zivilisation im bürgerlichen Sinn, durch Schwächung, Ausblutung, Verdünnung war im päpstlichen Rom niemals versucht worden, weil man dort, und eigentlich nur dort, mit grandioser Verwegenheit aufs Ganze ging, nämlich: gerade hochgradigen Menschen Gehorsam vor dem Sittengesetz abzufordern. Gute Sitten beweisen noch nichts für die Sittlichkeit eines Landes; sie können auch durch Furcht, durch Verarmung an Kraft erreicht werden. Sittlichkeit herrscht in einem Lande, wenn sie stark genug ist, auch ungeschwächte, von allen Gelüsten kochende Menschen zur Anerkennung von Gut und Böse zu zwingen. In bürgerlichen Zivilisationen bestehen die guten Sitten darin, daß man zu schlechten den Mut nicht hat; wie denn auch heute der Sinn ethischer Bewegungen meistens nur ist, den Menschen den Mut zu dem, was sie gerne möchten, zu nehmen, indem es als schädlich, gefährlich und von unangenehmen Folgen dargetan wird, als ein schlechtes Geschäft im Gründe: die böse Lust wird durch Einsicht, daß sie sich nicht rentiert, gelähmt oder doch bezähmt und so von vornherein das Thema der Sittlichkeit unterschlagen, der Kampf mit dem Bösen Aug' in Aug', der Sieg über das Böse. Unser verlogenes Entsetzen, wenn einer sich einmal in seiner ganzen menschlichen Bosheit entblößt und uns zeigt, was insgeheim in jedem von uns lauert, kannte das päpstliche Rom so wenig als den Wahn unserer liberalen Erziehung, durch Gründe der Utilität, durch Täuschung über unser Wesen, durch Vormalung einer angeborenen Herzensgüte den Menschen seiner Menschlichkeit entwöhnen oder sie wenigstens einschläfern zu können, wodurch er, selbst wenn es jemals gelänge, nur allenfalls auch noch des Bösen unfähig würde, keineswegs aber des Guten fähig, das immer erst einen Kampf voraussetzt, das immer ein Sieg ist, ein Sieg über den Menschen. Der heilige Franziskus hat immer wieder versichert, der schlechteste von allen Menschen zu sein. Dieses Gefühl ist unentbehrlich, um gut zu werden. Nur wer sich selber unerträglich geworden ist, wenn der Abscheu vor sich selbst den Mut und die Kraft eingibt, den Kampf mit sich selbst aufzunehmen, und wer dann aber auch erst noch erlebt, daß er unfähig ist, diesen Kampf aus eigener Kraft ohne die Hilfe von oben zu bestehen, darf hoffen, vor dem Bösen gerettet zu werden. Alle wahrhaft Guten haben durch eine Hölle tiefsten Erschauerns vor sich selbst müssen. Dies hat Novalis durch den gefährlichen, leicht irreführenden Satz ausgedrückt: „Je sündiger man sich fühlt, desto christlicher ist man.“ Hochgradige Menschen, bis zur Explosion mit allen Schrecknissen der gefallenen Natur angefüllt, sind darum am ehesten jener furchtbaren Stunden fähig, in denen aus dem Brand der Sünden keine Rettung mehr möglich ist als die Flucht zu Gott. Heute versucht Erziehung dem Menschen von Jugend auf das Wesen des Menschen zu veruscheln; damals, im päpstlichen Rom, ist er durch den erschütternden Anblick seines bösen Willens belehrt worden, daß, was auch menschliche Vernunft zur Ordnung unseres

Daseins ersinnen mag, alles unwirksam bleibt ohne Wiedergeburt jedes einzelnen durch die Gnade.

Im Evangelium erzählt der Apostel Matthäus, wie der Ruf an ihn erging. Er war Zöllner von Beruf und so fand sich, als er den Herrn mit seinen Jüngern zum Gastmahl lud, das Haus voller Zöllner und Sünder. Darob murrten die Pharisäer: „Warum ißt euer Meister mit Zöllnern und Sündern?“ Jesus aber antwortete: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern welchen übel ist. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern die Sünder.“ Dies geheimnisvolle Wort beseligt mich immer von neuem; hätten wir kein anderes aus seinem Mund, es allein wäre stark genug gewesen, ihm die Menschheit zuzuführen. Seltsam aber ist, daß es fast klingt, als sollte damit nicht bloß gesagt sein, daß er die Sünder zuläßt, sondern daß er nur sie zuläßt, die Gerechten aber geradezu für alle Zeit abgewiesen und ausgeschlossen hätte. Ich muß mich da hüten, Gedanken nachzugehen, die Novalis zu dem überkühnen, bis in Urteilen tiefen Ausspruch verlockten: „Die Sünde ist der große Reiz für die Liebe der Gottheit. Je sündiger man sich fühlt, desto christlicher ist man. Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und Liebe.“ Der dritte dieser Sätze gleitet aus, indem er die Sünde mit dem Gefühl der Sündigkeit verwechselt: dieses ist von erlösender, das Erbarmen heranfliehender Kraft, nicht jene; nicht der Sünde, sondern der Reue kommt die Gnade zu Hilfe, ja vielleicht sogar am liebsten dann, wenn sich das Gefühl der Sündigkeit ohne das Bewußtsein einzelner Sünden einstellt, denn niemals erschrecken wir ja gewaltiger vor uns, als wenn wir unsere furchtbare, das ganze Wesen durchdringende Verschuldung empfinden, ohne uns einer besonderen Sünde zeihen zu können. Sündig zu sein, auch wenn wir nicht sündigen, dieses Erlebnis bringt uns zur wahren Metanoia, zu jener völligen Umkehr von Grund aus, durch die wir erst der Wendung zur Wahrheit fähig werden.

Freigeister beteuern gern: „Ich, wissen S', ich, wenn ich beten will, da brauch' ich keine Kirchen dazu, da geh' ich auf ein' Berg, in Gottes freie Natur!“ Sehr schön. Aber ich muß gestehen: ich geh' doch auch manchmal auf einen Berg, aber ich hab' dort noch nie jemand beten gesehen. Auch scheint derlei Pleinairchristen unbekannt, daß es ja die Heilige Messe gibt, die keine Privatangelegenheit ist, sondern eine Gnadengemeinschaft. Aber auch noch etwas anderes ist sie, wodurch sie selbst den Ungläubigen zu stauender Bewunderung zwingt. Ältester Menschheit bange Vorgefühle, die dunklen Ahnungen lauernder Griechen, der ordnende Römersinn klingen, alle schon insgeheim der frohen Botschaft gewärtig, in ihrer Liturgie noch leise nach, acht christliche Jahrhunderte haben daran gebaut; ja: Bauwerk ist's, über Jahrtausende gewölbt, was sich jeden Morgen in jedem Dorfkirch wieder erneuert, und für das Geheimnis der Form, das befreiende, beglückende, bewährende Geheimnis der großen Form bleibt das Messformular auch dem, der den mystischen Gehalt nicht empfängt, ein Ausdruck von unvergleichlicher Schönheit, Macht und Fülle. Indem der bewegliche Teil der Messe täglich wechselt, fällt auf das Opfer immer wieder von einer anderen Seite her das Licht, der Tag wird ins Jahr eingefügt, immer blickt in die Zeit Ewigkeit herein, und ist es der Sinn der Messe, daß ein einmaliges geschichtliches Ereignis uns immer wieder zur unmittelbaren Gegenwart wird, uns eben dadurch unsere Zukunft verbürgend, so stimmt hier auch noch in der Patriarchen und Propheten sehnsüchtigen Chor der Erwartung sogleich das Zeugnis der Erfüllung aus dem frohen Munde der Apostel ein. Wäre ich ein Türk, ich müßte doch immer noch gestehen, daß, rein artistisch, hier eine Höhe der Vollendung ist, die weder Pindar noch Dante, noch die Sonette Shakespeares erreichen. Daß sie dies aber kaum zu bemerken scheint, gehört zu den Eigenheiten unserer Zeit; sie läßt alle Kraftquellen unbenutzt, denn der Gebrauch ist mühsam. So muß man auch die Partitur, sozusagen, des Kirchenjahres erst lesen lernen. Mir verfallt dazu Josef Kramps „Mefliturgie und Gottesreich“ (In drei Teilen, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau.) Dieses wunderbaren Buch, das mit einer profunden Gelehrsamkeit die so seltene Kunst, von hohen Dingen schlicht, von Geheimnissen zum Verstande zu sprechen, aufs schönste vereint, und dann auch noch P. Daniel Feulings „Einführung in die Liturgie der Karwoche“ (Verlag Dr. Benno Filser in Augsburg und Stuttgart) hab' ich's zu danken, wenn ich die Heilige Messe jetzt auch als „Kunstwerk“, wofür man diesen so mißbrauchten Namen auf so Reines anwenden darf, zu verstehen anfangen.

geneigt, es mit einigen meiner Sonderlingsdramen zu versuchen, wenn alle anderen Versuche gescheitert wären. Hoffnungsvoll erhoben sich über vieles andere die beiden von der Gemeinde Wien neuerlich so großzügig veranstalteten Musik- und Theaterfeste, wobei denn auch beide Male meinen Sachen unerwartete Beachtung geschenkt wurde. Aber man muß sich nüchternerweise darüber klar sein, daß keine Zeit als die heutige, die eine Zeit krankhafter Degeneration und Dekadenz auf allen Gebieten der Kultur und Politik ist (siehe Wilson, St. Germain, Locarno), eine Zeit des Kino und des Radio, eine Zeit des Fußballs und des Boxens, weniger geeignet ist, die alten ewigen Ideale einer Weihfestspielbühne wieder so rasch beleben zu können. Ich bin ja von der Ewigkeit und von der alles besiegenden Macht dieser Ideen überzeugt und ebenso davon, daß auf jede Degeneration eine Regeneration folgen muß. „Regeneration“ war das auf Konstantin Frantz fußende Zauberwort der programmatischen Reform Richard Wagners, die allerdings unverstanden und unvollendet blieb, da sich sowohl die Wiener wie die Münchener Bierphilister diesen hohen Gedanken verschlossen und den Meister in den Bayreuther Winkel drängten.

Aber getrost. Wir Wiener haben ein Jahrhundert lang den provisorischen Notbau unseres Nationaltheaters auf dem

Michaelerplatz geduldet, im Bewußtsein, dennoch die feste Burg aller höheren und höchsten nationalen Kunst zu besetzen, wir haben den durch Hasenauer verpfuschten Bau des Semperschen Wagnertheaters einstweilen insoweit umgebaut, daß man darin doch zur Not wieder spielen, wieder sprechen und hören kann. Wir besitzen noch immer die „Burg“ als die Idee eines alles anderen überragenden Konservatoriums einer wahrhaft nationalen Kunst, einer Kunst, wie sie für die Nation der „Schätzer der Menschen“ geplant hat. Ideale werden immer nur in unendlicher Annäherung erreicht. So dieses Ideal einer dem Volke, dem Staate, dem Reiche, der Gesellschaft gemäßen dramatischen Kunst, darin sich das wahre Volk selber wahrhaft spiegeln, darin es seine staatlichen sozialen, sittlichen, religiösen Ideen anschaulich dargestellt anschauen kann, darin es sich erheben kann aus der Gemeinheit des Tages und des verbrecherischen Treibens in eine höhere Welt, nicht in eine Welt der Lüge, der Täuschung, sondern in eine Welt höherer Wahrheit, mächtigerer Wirklichkeit, als es diese banale Welt des Scheines, der Tagespolitik, des Tagesschwinds ist. In dieser wahreren Welt, o Wien, liegt eine Kraft, deine Wiederauferstehung, deine bessere Zukunft! Denn nur der Geist ist es, der herrscht, der überwindet, der schafft, der wirkt.

Weltanschauliche Bekenntnisse.

Von Hermann Bahr¹.

Im Graduale beten wir gelegentlich: *Salvum me fac, Deus, quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam*, das Wasser geht meiner Seele schon bis zum Mund! Und so merkwürdig ist in den Psalmen der Rechtsanspruch des Bedrängten, des Verfolgten auf die Hilfe Gottes! Daß seine Not, sein Untergang ja vielleicht dem lieben Gott auch gleichgültig oder immerhin nebensächlich sein könnte, dieser Gedanke taucht hier niemals auf. Im selben Psalm 68 heißt es dann noch: *Et ne avertas faciem tuam a puero tuo, quoniam tribulor, velociter exaudi me*. Das klingt auch wieder nach Ungeduld einer berechtigten verbrühten Forderung: „Wie kannst du denn dein Angesicht von mir wenden? Ich bin doch bedroht. Also geschwind, geschwind!“ Wie hoch steht über allen Göttern Griechenlands in ihrer Willkür, Wandelbarkeit und Laune dieser gerechte Gott, wie hoch stellt aber diese Gerechtigkeit Gottes dann auch den Menschen, der, ihrer gewiß, ruhig sagen kann: *In Deo speravi, non timebo, quid faciat mihi homo* — auf Gott hoffend, was soll ich da fürchten können, was soll irgend ein Mensch gegen mich vermögen? Bei Homer liegt das Schicksal der Menschen: *theon en gunasin*, auf den Knien der Götter, die schon etwas zittrig geworden scheinen. In den Psalmen steht der Mensch als freie Persönlichkeit vor Gott, er geht ein Rechtsverhältnis mit Gott ein. Wenn ich nicht jetzt jede Stunde mit Tagesarbeit verstopft hätte, ich setzte mich morgens hin, um auf meine alten Tage noch Hebräisch zu lernen, so stark verlangt mich nach dem Urklang der Psalmen, dessen Fülle, Heftigkeit, ja fast Wildheit mich der Vulgatatext doch eben nur selig ahnen läßt...

Bittegang aufs Feld um Segen für die Saat ist heut¹, nach uraltem, schon dem heidnischen Rom heiligen Brauch. Und da handelt das Evangelium denn von der Macht des Gebetes. Es ist das elfte Kapitel bei Lukas, unmittelbar nach der Mahnung des Herrn an Martha, nicht zu geschäftig zu sein; Maria zu seinen Füßen habe das gute Teil gewählt. Dann aber kommt er mit den Jüngern an einen anderen Ort, und dort betet er. Und einer von den Jüngern, der ihn beten sieht, ruft unter dem gewaltigen Eindruck sehnsuchtsvoll: Herr, lehre uns beten! Da lehrt er sie das Vaterunser. Aber nicht bloß, was sie zu beten hätten, sagt er ihnen, sondern auch wie. „Nicht wahr,“ sagt er, „wenn einer von euch einen Freund hat und der kommt einmal mitten in der Nacht und klopft draußen, weil unerwartet ein Gast aus der Fremde da ist, den er bewirten soll, er hat aber nichts im Hause, was er ihm vorsetzen könnte, und wenn der drinnen nun dem vor der Tür zuruft: Laß mich in Ruh, die Kinder schlafen schon, ich kann jetzt nicht mitten in der Nacht aus dem Bett für dich, glaubt ihr nicht, daß, wenn er schon nicht aufsteht, weil es sein Freund ist, daß er schließlich aber doch aufstehen wird, wenn der andere nicht nachgibt und ihm früher keine Ruhe läßt, bis er kriegt, was er will? Und so sag auch ich euch: Bittet, und es wird euch gegeben, sucht, und ihr werdet finden, klopft,

und euch wird aufgetan!“ Erschütternd ist die lebendige Kraft dieser Rede, den Eigenklang der Stimme Gottes und daß Gott selber zum Menschen geworden ist, hören wir daraus. Ein Gebet, das nicht nachgibt, ein stürmisches, ein zudringliches, ein belästigendes Gebet, das ihn nicht in Ruh läßt, das Gebet eines ungestümen Erpressers will er von uns! Gott freut sich, je mehr ihn seine Kinder mit Bitten quälen! Wenn schon einem Menschen, dem bösen Menschen, nichts so wohl tut, als inständig gebeten zu werden, sagt er, welche Lust muß es erst dem himmlischen Vater sein! Das Zutrauen zum Gebet ist nur in unserer Zeit so schwach geworden, weil selbst vermeintlich Fromme ja kaum mehr recht an einen persönlichen Gott glauben, und was zum vollen Begriff der Persönlichkeit, daß dazu doch auch die Bestimmbarkeit: der Wunsch, einem fremden Willen zu begegnen, auf ihn einzuwirken, aber auch selbst wieder ihm nachzugeben, gehört, sich kaum mehr ganz vorzustellen vermögen. Schleich hat neulich einmal gesagt, vielen, die sich wünschen, Gott zu finden, aber die Kraft dazu nicht aufbringen, wäre durch Änderung des Artikels zu helfen: an den lieben Gott können sie nicht glauben, aber wenn man sagen würde: das Gott, an das Gott zu glauben, wären sie gleich bereit. Damit ist wunderbar präzise ausgedrückt, was derlei Gottsucher eigentlich wollen: einen Gott, der aber dabei dennoch eigentlich keiner wäre. Das ist die Hybris des Verstandes, die durchaus keine Persönlichkeit über der menschlichen ertragen will, und deshalb, um Gott zuzulassen, muß sie sich ihn erst völlig versächtlich haben. Auch Freigeister versichern gnädig, daß sie schon auch „an etwas glauben“, und immer wieder muß ich mitleidigen Hochmutes mir sagen hören: „Sie sind eigentlich zu beneiden, daß es Ihnen gelingt, noch an den alten Herrn mit dem langen Bart zu glauben.“ Ich aber gestehe, daß, wenn ich schon wählen soll, für mein Gefühl jeder Achäer, der im Männerstreit die helläugige Göttin Athene mit der Lanze schirmend an seiner Seite weiß, doch eigentlich immerhin der ewigen Wahrheit noch näher ist als der anmaßende Monist, der schließlich „irgend etwas dort oben“ schon auch herablassend anerkennt: „Gott als Urgas“ sozusagen. Und jedenfalls: was kümmerte mich ein Gott, der unerbittlich wäre? Daß er erbittlich ist, nicht irgend-ein dumpf waltendes, sinnlos wirkendes Ungefahr, sondern mir erreichbar, auf mich hörend, sich zu mir erniedrigend, mich zu sich emporhebend, daß er der Vater ist, daß er uns seinen Sohn schickt, daß er mich als Kind annimmt und daß ich keinen Blick, keinen Schritt, keinen Atemzug tun kann, in dem er nicht bei mir, in dem er nicht für mich zu haben wäre, mit dieser Gewisheit fängt doch alle lebendige Religion überhaupt erst an! Und Gott will gebeten sein: eindringlich, aufdringlich, zudringlich, wie verzweifelte Bettler, unabweislich — ja fast drohend — und eben durch ihre Not doch auch wieder rührend an der Tür pochen, ja mit Fäusten an die Tür schlagen! Und daß, worum ein Frommer überhaupt bitten kann, stets, wenn er nur heiß genug und beharrlich genug zu beten vermag, in Erhörung geht, das ist nicht mein Glaube bloß, das ist mir Erfahrung: jeder Blick aufs Leben, auf mein eigenes wie das der Menschheit, bestätigt's. Wer erst weiß, daß er selber durch eigene Kraft nichts, aber von Gott durch anhaltendes Gebet alles haben

¹ Mit gütiger Erlaubnis des Autors aus der Tagebüchersammlung „Liebe der Lebenden“ (Verlag Borgmeyer, Hildesheim).

kann, alles, worum er überhaupt bitten darf, dem sagt Gott nicht mehr nein. Und wer erst hat, dem wird fortan unablässig immer wieder gegeben, und immer mehr wird ihm gegeben, noch weit über sein Gebet hinaus, so daß er zuweilen vor Beschämung tief in sich zusammenschrickt: im Leben mancher Heiligen, der heiligen Teresa zum Beispiel, ist's von einer fast beklemmenden Schönheit, wie da die Heftigkeit des ungeduldig verlangenden Gebetes und die verschwenderisch überquellende Gnade Gottes einander gleichsam wetteifernd überbieten. Wohin ich durch die Zeiten blicke, mir erscheint überall alle Geschichte durch das Gebet bestimmt: in aller Geschichte, der jedes einzelnen wie der ganzen Völker, entscheidet die Kraft des Gebetes. Lerneten wir nur erst wieder stark genug beten, wie das Deutschland von 1809, wir würden erhört. „Durch Gebet erlangt man alles, Gebet ist eine universale Arznei“, hat Novalis einmal gesagt...

Wenn man heute schon jede nicht bloß sinnliche Regung, ja die leiseste Spur seelischer Empfindung oder auch nur des inneren Mitschwingens, Mitzitterns im Zusammenhang der Natur immer gleich mystisch nennt, ist das ein Mißbrauch des Wortes. Auch Begegnungen mit Gott, in der Andacht oder beim Empfang des allerheiligsten Sakramentes, müssen noch nicht im eigentlichen Sinn mystisch sein. Sie werden es erst durch einen besonderen Grad persönlicher Intimität mit Gott, die dem Begnadeten, sie sei nun aspectu, auditu oder tactu erlebt, als Gesicht, Anrede oder Berührung, einen unleugbaren, unvergesslichen und vervollkommnenden Eindruck hinterläßt. Ein deutscher Mystiker, Nikolaus Kempff von Straßburg, hat sie definiert als Wissenschaft, unmittelbar von Gott suis specialibus amicis, seinen besonderen Freunden eingegossen, durch die der Mensch zur höchsten hier auf Erden erreichbaren Vollkommenheit gelangt, weshalb sie Kempff auch kurzweg amor excellentissimus nennt, Liebe höchsten Grades. Hier sind die wesentlichen Merkmale beisammen, die zum mystischen Erlebnis gehören: es wird nur Gottes specialibus amicis zuteil, als ein reines Geschenk also, durch kein Training erzwinglich, es mag affektiv beginnen, mag auch affektiv wieder enden, muß aber, wie der heilige Thomas von Aquin nachdrücklich betont und Nikolaus von Cusa bestätigt, auf den Intellekt wirken, und es muß sich noch beglaubigen dadurch, daß es unverlierbar bleibt, daß es den ganzen Menschen, auch wenn er ins Irdische zurückkehrt, innerlich umzuformen nicht mehr aufhört, daß es ihn der Vollkommenheit immer näher bringt. Mystik, unsere, die wirkliche, hat also weder mit monistischen Waldeinsamkeitstrunkenheiten, vor deren Erbrechen schon Mephisto den Faust warnt, noch mit den jetzt so beliebten okkulten Abendunterhaltungen das mindeste gemein. Eigentlich kann man sie nur an ihren Früchten erkennen: an der Vollkommenheit der Liebe, mit der sie den Begnadeten ins irdische Dasein zurück entläßt... Der Anblick der Mystiker kann uns lehren, worauf es in jeder Daseinsart ankommt. Das Entscheidende muß uns gegeben werden, darüber haben wir keine Macht, unser Thema können wir uns nicht selber nehmen, aber was wir mit der Gabe dann anfangen, was wir aus uns zu machen wissen, wie wir unseren, Auftrag verrichten, das bestimmt unseren Wert. Daß es an uns ist, unser Leben zu gestalten, dies spricht einer dem andern nach, meistens aber sinnlos, nämlich, als ob wir diese Gestalt uns nun unwillkürlich auswählen könnten und über den Stoff dazu frei verfügten. Nein, eben dadurch, daß wir ungefragt den Stoff zugewiesen bekommen, in dem wir uns abbilden sollen, wird unserer eigenen gestaltenden Kraft erst das Stichwort gebracht: dadurch nimmt sie selber, in Grenzen gewiesen, erst Gestalt an, und so kann sie jetzt auch Gestalt geben. Lebenskünstler ist nicht, wer in Entwürfen die größte Phantasie zeigt, derlei Skizzisten taugen auch im Moralischen wenig, sondern wer aus dem ihm zugewiesenen Block die darin schlafende Gestalt weckt. Lebenskunst ist nicht Willkür und Laune, sondern Ordnung und Gesetz. Und Ergebung ins Schicksal, Gehorsam gegen Gott ist ja nicht, wie Bürgerstolz wähnt, ein Verzagten, ein Verzichtigen, ein Verzweifelten, es ist der Entschluß zur eigenen Tat, er allein macht uns erst frei...

Emile Ollivier erzählt von Gr a t r y, dem gewaltigen Oratorianer: il méditait dans un cabinet de travail inondé de lumière, le visage levé vers la voûte celeste. In diesem einzigen Satz ist ein ganzer Glaubens-typus gedrängt: der echter, integraler Frömmigkeit, die nicht in Dämmerung und Dunst, in dusehnden Gefühlen, im Wogen schwüler Selbstbelleckung modernistend schwimmt, sondern tätigen Herzens freudestark ins Licht, zur Gestalt, nach Form mit sicherer Hand greift!...

In einem Aufsatz wird meine Rechtgläubigkeit verdächtigt: ich sei, geht die Klage, kein „Katakombenchrist“ und mein „Barock-

christentum“ verwechsle den christlichen Himmel mit dem heidnischen Olymp. Nun, ein Katakombenchrist bin ich sicherlich nicht, gar nicht, dazu fehlt mir alles, das will ich gerne gestehen; mein Glaube hat gar keinen Höhlenhauch, er düstert nicht, er kriecht nicht, er streckt sich freudvoll schwebend himmelan, und in den begnadeten Stunden musiziert mir ein schallender Engelchor so hell ins Ohr, wie Grünwalds selig farbenrauschender, der ja meinem Ankläger auch arg nach Kytherens Herrlichkeit klingen mag! Denn der Meister vom Isenheimer Altar ist doch mehr als hundert Jahre vor dem Barock auch schon so was von einem Barockchristen gewesen, und der heilige Franz von Sales war einer und die heilige Teresa war's und der heilige Ignatius und der heilige Johannes vom Kreuz und Bossuet und Bernini, so daß ich ja doch in der allerbesten Gesellschaft wäre. Nur muß ich fürchten, dennoch leider gar kein Barockchrist zu sein, weil ich ja nicht 1663 geboren bin, sondern leider, leider! — erst zweihundert Jahre später. Und so wird mir ja nichts übrig bleiben, als mit allen meinen sinnen-den, wollenden, bildenden Herzenskräften, soviel ich nur vermag, zu trachten, daß durch Gottes Gnade noch ein halbwegs richtiger Katholik up to date aus mir wird, ein reuiger armer Sünder vom heutigen Tage. Wozu denn aber auch das historische Kostüm erst? Es wäre ja doch nur Maskerade! Höhlenchrist in der Elektrischen und nächstens im Aeroplan? Vielleicht war's in den Katakomben schöner, vielleicht wäre mir auch dort ganz wohl, ich weiß es nicht: ich habe keine Katakomben, ich hab' den Untersberg! Und überhaupt, schon die Frage meines Staatsanwaltes: „Barock- oder Katakombenchristentum?“, sie scheint mir von vornherein falsch gestellt. Es gibt kein Barockchristentum und es gibt kein Katakombenchristentum, es gibt seit der Stunde, da der heilige Johannes am Herzen des Erlösers lag, durch alle die Jahrhunderte hindurch, bis einst unser Herr Jesus wiederkommt, immer nur dasselbe, das eine Christentum, das eben darum das katholische: das allen Zeiten und allen Völkern gemeinsame heißt. Das Christentum des heiligen Johannes und des heiligen Paulus, des heiligen Hieronymus und des heiligen Benedikt, des heiligen Franziskus und des heiligen Dominikus ist bei Judenchristen und Heidenchristen, bei Griechen und Römern, Germanen und Slawen, Chinesen und Negern dasselbe. Nur ist der heilige Johannes aber freilich ein anderer Mensch als der heilige Paulus, und der heilige Franziskus ist ein anderer als der heilige Dominikus, und ein Neger ist kein Chinese: so mag man, je nach der Menschenart, nach der Völkerart, nach der Zeitanart, paulinische und benediktinische und franziskanische Christen unterscheiden, und an Höhlenchristen erscheint das Christentum anders individualisiert als an Barockchristen; das aber, was an ihnen erscheint, ist doch immer nur wieder dasselbe Christentum. Die Menschen, die Völker, die Zeiten sind zu klein, es je ganz zu fassen. Aber alle zu fassen, ist es groß genug. Die Kirche hat Platz für jeden; und daß dann jeder meint, sein Platz sei der beste, gerade dies zeigt nur wieder ihre wunderbar geheimnisvolle Macht. Sie lächelt, während wir uns zanken. Und sobald wir, Höhlenbären oder Barockmusikanten, uns dann wieder recht auf unser katholisches Christentum, auf seinen Herzenston besinnen, lächeln wir selber auch über uns. Wer darf sich denn vermessen, ein richtiger Christ zu heißen, wie wir's doch alle gerne wären? Der müßte ja Höhlenchrist und Wüstenchrist, gotischer und barocker, noch dazu dann aber auch Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner, Karthäuser und Jesuit in einer Person sein!...

Ich glaube das Warten der Vorsehung darin zu fühlen, daß unsere heilige Religion ihre Kindheit unter griechischem Himmel verbringen durfte. Den unsäglichen Hauch von Holdseligkeit, Anmut und Freiheit, aber auch wieder von geistiger Beweglichkeit und Sicherheit, den sie sich davon bewahrt hat, kann das gröbliche Wort „Amalgam“ nicht fassen; mit ebensoviel Recht könnte man unsere deutsche Sprache, die deutsche Dichtung, ja das deutsche Volk und schließlich überhaupt alle Völker und alle Kulturen des Abendlandes „Amalgambildungen“ nennen. Wer den Barockkatholizismus verkennt, beraubt sich des Anblicks der höchsten Erfüllung, in der „das Diesseitswunder der Liebe“ bisher auf Erden erschien. Seit dem Apostel „das Geheimnis Gottes“ kund ward, seit er „ergriffen ist von Christus Jesus“, seit er „gleichgestaltet ist dem Tode Christi“, dient er nur noch der einen Leidenschaft, „alles wiederherzustellen in Christus, was im Himmel und was auf Erden ist“. Wohl gemerkt: „und was auf Erden ist“, heißt's ausdrücklich. Denn auch hier auf Erden schon sind wir ja seitdem „Hausgenossen Gottes“, auch hier auf Erden schon wandeln seitdem die Kinder des Lichtes in Liebe. Denn hier oder dort, wir sind immer in Christus, Christus ist immer mitten unter uns: im seligen Glücksgefühl der lebendigen Einverleibung in Christus unseren Herrn und Gott wurzelt die Wundermacht der paulinischen Liebe. Später, bei manchen Kirchenvätern, erhält das irdische Leben allerdings zuweilen

einen stoischen Akzent von Entwertung, ja Verachtung. Wem aber schlug je reiner das Herz in der Brust vor Dankbarkeit für die Gottesfülle von Wald und Busch als dem heiligen Franziskus? Wann war das ganze Leben hier auf Erden bei jedem Schritt so gottdurchglüht als in der Zeit der heiligen Teresa, des heiligen Ignatius, Berninis? Und wäre denn dem gewaltigsten Flug der Sehnsucht ein seligeres „Diesseitswunder“ erdenklich als das der Eucharistie, worin Jenseits in Diesseits tritt, der Heiland selber sich auf uns herabsenkt, uns zu sich empornimmt und in jeder Stunde so von neuem das Erdenleben geheiligt wird? Und wo zwei Menschen in seinem Namen beisammen sind, ist er mitten unter uns!...

Tagore lesend, muß ich, mit herzlicher Zustimmung von Satz zu Satz, mich doch immer wieder fragen, ob er uns denn auch nur einen einzigen Gedanken, ein einziges Gefühl zu sagen hat, die wir nicht selber längst schon hätten. Das ist kein Vorwurf für ihn; denn durchaus nicht darauf kommt es an, daß ein Dichter, ein Denker Neues sage, sondern darauf allein, daß er die Wahrheit sagt; und die Wahrheit ist immer dieselbe, die Wahrheit ist alt, die Wahrheit ist älter als die Menschenwelt, sie war schon vor ihr, sie war von Anbeginn da; jeder muß sie sich immer erst wieder von neuem entdecken: „Das Wahre war schon längst gefunden, — Hat edle Geisterschaft verbunden; — Das alte Wahre, faß es an!“ — Und wie hier im „Vermächtnis“ spricht's Goethe immer wieder aus: „Die Jüngsten wiederholen der Ältesten Worte, — Und glauben, daß es ihnen angehört!“ — Und immer wieder warnt er vor dem Wahn, es könnte jemals einem gelingen, geistig „autochthonisch, autodiktatorisch“ zu sein. Nein: nicht als Vorwurf für Tagore ist es gemeint, der so rein und still nach dem ewig Rechten strebt, sondern an uns selber geht der Vorwurf, die wir, statt dem ewig Rechten in der angestammten Art zu dienen, es immer wieder, als ob es selber an sich nicht groß und stark genug wäre, nun erst noch mit den Reizen des Fremden, des weither Geholten, des Exotischen ausstaffieren und aufputzen zu müssen meinen. Den Weg zur Vollendung zeigt Tagore uns; das ist wunderschön. Aber uns hat den Weg zur Vollendung schon seit fast anderthalb Jahrtausenden die Regel des heiligen Benedikt gezeigt. Wunderschön schildert Tagore das Leben im alten Indien, das einfache Leben von „Waldweisen“ in ihren „Waldkläusen“. Aber aus ebensolchen „Waldkläusen“ zu Sankt Peter und auf dem Nonnberg ist unsere Stadt Salzburg entstanden, und solche „Waldweise“ waren der heilige Rupert und die heilige Ehrentrud. Und Tagore soll doch einmal von Darmstadt hinüber nach Beuron fahren und mir dann sagen, ob es in ganz Indien eine schönere Waldklause, ob es dort einen gottnäheren Waldweisen als den ehrwürdigen greisen Desiderius Lenz gibt! Er wird in Demut das Haupt verehrend vor ihm neigen, dann aber vielleicht mit dem Stolz des Orientalen bei sich im stillen denken: Derlei haben wir daheim auch!, während ein Deutscher, der in Indien einem Desiderius Lenz begegnet, vor Staunen unseren in Beuron ganz vergißt; das ist der Unterschied! Und wie wunderschön schildert Tagore die „Rischis“, so heißen dort, die zur Erkenntnis des Höchsten gelangt und voll Weisheit waren, die, da sie ihn in ihrem Herzen erkannt hatten, frei waren von allen selbständigen Wünschen, die, da sie überall Gott gefunden hatten, wo sie auch waren, in Gott ruhten. Das ist „das Ideal, das Indien zu verwirklichen suchte“, und wenn ihm dieses Ideal „teuer zu stehen kam“ und es in „die Geheimnisse des wahren Seins“ nur eindrang, um den Preis des Verzichtes auf manchen weltlichen Erfolg, Tagore aber eben in diesem Verzicht selber „eine erhabene Leistung“ sieht, so wird doch ganz ebenso bei uns der katholische Glaube gerne geziehen, daß er uns fürs Leben in dieser irdischen Welt nicht genug ertüchtigt, ja der Katholik selbst gesteht dies fast mit einer leisen Beschämung zu, statt zu antworten, daß es im Irdischen „Leistungen“ gibt, auf die von vornherein überhaupt zu verzichten die höchste Leistung und jedenfalls die Vorbedingung aller Vollendung ist. Und wieder, wenn Tagore „vor der falschen Vorstellung warnt, als hätten die Lehrer Indiens eine Welt- und Selbstentsagung gepredigt, die nur zur öden Leere der Verneinung führt“, so kämpft er gegen eben das Mißverständnis, das bei uns den Katholizismus verfolgt, und wenn er es das Ziel der indischen Lehrer nennt, „ihre Seele zu verwirklichen, oder mit anderen Worten, sich in Wahrheit die Welt zu eigen zu machen“, so sollte man ihm, der nur das Abendland des „Betriebes“ zu kennen scheint, doch einmal vom Abendland des barocken Zeitalters erzählen, von dem die Seele zu verwirklichen und in Wahrheit das Erdreich zu besitzen so gewaltig groß versucht worden ist wie nirgend und niemals auf Erden zuvor. Wenn er meint, daß im „Abendland der Mensch hauptsächlich darauf bedacht ist, sich nach außen hin auszudehnen“, wenn er von einer ausschließlichen Betonung des Tuns und Werdens im Abendland spricht, wenn er das Abendland beschuldigt, überhaupt den Begriff des Seins, den Begriff der

Vollendung nicht mehr zu kennen, verallgemeinert er falsch. Dies alles trifft für eine Schicht internationalen Geldbürgertums und ihrer geistigen Trabanten zu, für kein abendländisches Volk aber trifft es im ganzen zu. Die Völker des Abendlandes sind nicht in ihren Parlamenten, nicht an den Börsen, an den Zeitungen zu finden. Jene einzige, freilich immer vor Wut aufheulende Schicht von Weltjobbern hat allerdings in allen Ländern die politische Macht an sich gerissen, aber gerade die tiefe Gleichgültigkeit, mit der alle Völker des Abendlandes jetzt jederlei Politik nicht bloß verachten, sondern eigentlich überhaupt nicht einmal bemerken, zeigt, wie nahe sie noch innerlich alle der Wahrheit geblieben sind, wenn sie auch öffentlich nur noch selten Gebrauch von ihr machen...

Tagores Werk hat vielleicht uns Abendländern im Grunde gar nichts zu sagen, aber es kann sein, daß bloß dadurch, daß er eine Zeit unter uns ist, auf einmal in uns Erloschenes wieder aufglimmt.

In der Münchner Johannes-Nepomuk-Kirche, der glänzendsten Tat des bayrischen Barock, bei der *Ma i a n d a c h t*. Wie sich da die von den Betenden aufsteigende Glut mit der von den gleichsam mitatmenden Wänden ausgestrahlten mischt, die Menge vor Inbrunst fast erstarrt, der Altar geheimnisvoll belebt, ja sich gleichsam ihr entgegen zu bewegen scheint und nach den strengen Rhythmen der Litanei dann leuchtend auf einmal Gesang emporschwillt, emporfliegt, emporstürzt, daß man, den seligen Klängen nach aufblickend, schon kaum mehr weiß, ob, was von der Galerie dort niedersieht, Lebende sind oder Putten, dieses Verschwimmen, Zerfließen aller Grenzen, dieses Verwachsen der Menge mit dem Raum, indem aus ihr Gestalt, aus ihm Bewegung wird, dieses Entwachsen der Wirklichkeit ins Ewige hinauf, Niedersinken des Ewigen zur Erscheinung herab, ist von einer traumhaft überwältigenden Schönheit. Wäre Tagore doch hier! Er könnte da die lebendige Seelenkraft des Abendlandes am Werk mit Augen sehen, mit Händen greifen!...

Geistliche Herren, wie sie zu Jahren kommen, entwachsen allmählich immer mehr ihrem empirischen Ich, sie streifen immer mehr ihre Person, ja allmählich fast auch die Zeit ab, man merkt ihnen immer weniger von ihren zufälligen Eigenheiten, immer weniger vom Jahrhundert an, sie werden wesentlich und ihr geistiges Amt saugt sie dann so völlig auf, daß sie zuletzt eigentlich nur noch Gestalten ihrer Würde sind... Durch Übung zu Herren ihrer selbst erzogene, in Ordnung mit sich gebrachte, des eigenen Willens sichere Männer und Frauen, wirklich freie Menschen findet man ja heute fast nur noch in Klöstern; was man früher Humanität nannte, ist ins Kloster geflohen. Diese Humanität war im Grunde ja nur ein etwas verdünnter, für weltlichen Gebrauch bestimmter Abguss der benediktinischen Form. Ich habe selber die höchst geheimnisvoll bindende Kraft dieser benediktinischen Form mir erst aus der Regel des heiligen Benedikt erklären gelernt: Gott sieht immer auf uns, laßt uns seinen Blick erwidern und ihm vergelten, indem auch wir immer auf ihn sehen! Das ist der Kern dieser Regel: sie lehrt uns den währenden Wandel in Gottes Gegenwart. Wir können seiner Gegenwart doch nicht entinnen, also laßt sie uns gebrauchen! Schon das Gefühl, niemals allein, immer in Aufsicht zu sein, nichts von sich verbergen und eigentlich, wie man sich auch anstellen mag, doch niemals lügen zu können, auch in der tiefsten Einsamkeit und Verschwiegenheit immer vor dem Richter zu stehen, mit Taten nicht bloß, sondern auch mit den geheimsten Wünschen, auch mit dem, was man nicht einmal sich selber eingesteht, reicht aus, einen Menschen von Grund aus zu verwandeln, schon weil ihm ja dann nichts übrig bleibt, als ganz wahrhaft zu sein. Gewöhnt er sich nun erst noch daran, selber auch wieder immer auf Gott hinzusehen, so wird in dieser unablässigen Begegnung seines Blickes mit dem Auge Gottes die Haltung des Gläubigen weit über ihr angeborenes Maß gestärkt und erstreckt. Es wäre denkbar, daß, wenn ein Pragmatist bloß zur inneren Übung, als psychische Kur sozusagen, sich angewöhnt, seinen Blick unablässig auf Gott zu richten, an den er gar nicht glaubt, daß selbst bei solchem Mißbrauch der benediktinischen Regel eine gewisse Heilkraft bewirkt wird. Man sagt Keyserling nach, er experimentiere in Darmstadt mit solchen enkatholisierten katholischen Übungen, ich kann mir aber nicht denken, daß ein so kluger und, wenn auch nur von außen, in vielen Religionen erfahrener Mann meine, Gott lasse sich betrügen. Jene benediktinische Form, ganz ebenso wie die franziskanische und die jesuitische, braucht zur Vollendung ja auch noch des persönlichen Gottes Antwort auf das Gebet der Gläubigen. Erst durch die Gnade wird er über sich erhöht und, aus dem Schein emporgezogen, der Wirklichkeit teilhaft. Verwirklichung kann der Mensch nicht aus eigener Kraft erreichen, sondern nur als Gabe Gottes.