



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Simon: Der religiöse Hintergrund der Drewschen "Christusmythe"

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

Der religiöse Hintergrund der Drewsschen „Christusmythe“

Von Konsistorialrat Lic. Dr. Simon Münster



taunen und Bestürzung erregte es in den weitesten Kreisen unseres Volkes, als der Karlsruher Philosophieprofessor Arthur Drews in seiner Schrift „Die Christusmythe“ und in Vorträgen durch das ganze Land hin mit der Behauptung in die Öffentlichkeit trat, Jesus von Nazareth sei überhaupt keine geschichtliche Person. Viele ergriff ein Empfinden, als ob der feste Boden unter ihren Füßen wankte, und eine Bewegung entstand, wie sie ein Erdbeben auslöst. Die einen flüchteten sich in die wankenden Heiligtümer mit um so innigerer Inbrunst, andere, die nichts zu verlieren hatten, freuten sich des erwarteten Schauspiels der Zerstörung und gedachten gerade jetzt ihren Vorteil zu finden.

Es war in der Tat eine namenlose Verwegenheit, zu behaupten, die Person, nach der wir die Jahre der Geschichte zählen, habe überhaupt in der Geschichte nicht gelebt, und die größte geistige Bewegung, welche die Welt je gesehen, ja die noch heute ihre Kraft nicht eingebüßt hat, habe in Irrtum und Phantasie ihren Quell, und jetzt, nach fast zweitausend Jahren, sei die Zeit gekommen, dem Christentum das rechte Licht über seinen Ursprung und sein Wesen anzuzünden. Es ist aber den Vertretern der historischen Theologie verhältnismäßig leicht geworden, dem Philosophen Drews nachzuweisen, daß er sich mit seinen Versuchen der Geschichtskonstruktion auf ein wissenschaftliches Gebiet begeben hat, dessen Material und Methoden er nicht beherrscht, daß er mit zügelloser Willkür und ohne das rechte Organ historischen Verständnisses mit den vorhandenen Quellen verfährt und daß vor allem seine Annahme einer Anbetung eines jüdischen Sektenheros namens Jesus schon in der vorchristlichen Zeit ein reines Phantasiegebilde ist.

Indes, die Wurzel seines Widerspruchs gegen den historischen Jesus liegt tiefer, liegt nicht in seinen geschichtlichen Studien mit ihrer Oberflächlichkeit. Seine Gegner dürfen nicht glauben, diesen Gegensatz entkräftet zu haben, wenn sie den rasch emporgeschossenen Baum seiner luftigen Phantasie mit leichter Hand knickten. Seine Kampfstellung entspringt einer tiefen und ehrlichen Begeisterung für religiöse Werte. Keineswegs gedenkt er die Religion preiszugeben oder zu schädigen, vielmehr glaubt er ihr Schützer zu sein. Klar hat er das auch in seiner „Christusmythe“, besonders in ihrem Schlußkapitel „Das religiöse Problem der Gegenwart“, betont. Doch in der Kürze, in der es dort geschieht, und als Nachhall zu den schrillen Tönen der Negation, von denen dies Buch erfüllt ist, ist seine Position wohl meist nicht verstanden und gewürdigt worden. Um ihm ins Herz zu schauen, müssen wir eines seiner früheren Bücher, „Religion als

Selbstbewußtsein Gottes“*), aufschlagen, eine Schrift, die es verdient, mehr als bisher in die Debatte hineingezogen zu werden. Drews beklagt es hier bitter, daß wir heute so arm seien an wirklicher Religion und damit an wahrhaft idealen Lebensinhalten, und daß dieser Mangel an religiöser Gesinnung nachgerade anfangen, die Wurzeln unseres nationalen Lebens zu unterhöhlen. Er verneint grundsätzlich die Frage, ob Sittlichkeit möglich sei ohne Religion, und hält es für die größte Selbsttäuschung, wenn die Sozialisten meinen, nach der gänzlichen Abschaffung einer jeden Art von Religion werde der einzelne imstande und bereit sein, sich bedingungslos für die Masse aufzuopfern und sein eigenes Wohl demjenigen der anderen unterzuordnen. Was heute an echter Sittlichkeit vorhanden sei, das sei, sofern es nicht selbst auf religiöser Grundlage ruhe, nur ein stehengebliebener Rest einer verloren gegangenen religiösen Sittlichkeit. „Ein Mensch, der wirklich keine Religion besitzt, ist ein verkrüppeltes Exemplar der Gattung.“ Gegen seine heutigen monistischen Freunde wendet er sich dort noch mit scharfen Worten und behauptet, daß die naturwissenschaftliche Weltanschauung und der Darwinismus auf einen krassen Materialismus hinauslaufen, der mit keiner Religion verträglich sei. Den Gedanken einer „materialistischen Religion“, der bekanntlich von Haeckel eifrig gepflegt wird, führt er auf eine „völlige gedankliche Unklarheit“ zurück, er kämpft gegen den mechanistischen Monismus, und weiß, daß im letzten Menschenalter die Religion in eben dem Maße gesunken, als der Glaube an den alleinseligmachenden Darwinismus gestiegen ist. Haeckels Versuch, Gott als die bloße Summe der Atome und Moleküle aufzufassen, erklärt er für einen Überwitz. Das Christentum mit seiner überfönnlichen Gottesauffassung repräsentiert ihm in jeder Hinsicht einen höheren Standpunkt, als der Naturalismus selbst in seiner modernsten Form, und der Übergang zu diesem ist nicht etwa ein Fortschritt, sondern umgekehrt ein Rückfall in eine überwundene Stufe des religiösen Bewußtseins.

So brennt ihm die Sehnsucht nach Erlösung in der Seele, aber im Christentum kann er sie nicht finden. Mit schmerzlicher Entrüstung weist er die Versuche der modern liberalen Theologie zurück, ihren „historischen Jesus“ den suchenden, dürstenden Seelen als den Inbegriff des Heils anzupreisen. „Wir sollten uns damit zufrieden geben, wie die Theologen an der Herstellung des Bildes ihres historischen Jesus arbeiten, das unter den Händen eines jeden Theologieprofessors sein Aussehen verändert, unsicher im Nebel der geschichtlichen Vermutungen hin und her schwankt und durch jede neue Tatsache, jede neue wissenschaftliche Theorie seine kaum erlangte Geltung wieder einbüßt.“ Es ist der Verzweiflungsschrei einer gottsuchenden, nach Erlösung sich sehnenenden Seele, der für ihren Hunger Steine statt des Brotes geboten werden. In der Tat, ein schwankendes Gebilde ist dieser „moderne“ Jesus! Ist er nun der sanftmütige Rabbi oder der schwärmerische Eiferer gewesen? Hat er sich für den Messias gehalten oder nicht? Hat er an ein Kommen seines Reiches geglaubt,

*) Jena und Leipzig, Verlag von Eugen Diederichs 1906.

oder ist ihm dies bloß angedichtet? War er ein Musterbild aller Tugenden, oder hat er im Zorn ungerechte Worte gegen die Pharisäer und Reichen geredet? Sagte er heimliche Pläne, mit dem Schwerte in der Hand eine Empörung zu veranstalten, oder trug er nur Friedensgedanken? Kann man die Ungeduld nicht verstehen, die das Ende dieses endlosen Streites nicht abwarten will? Was nützt ein Retter, von dem man nicht recht weiß, der selbst vielleicht nicht einmal recht wußte, was er wollte.

Bis zur Leugnung der historischen Existenz Jesu ist Drews in der genannten Schrift noch nicht vorgeschritten; doch nennt er es schon ein widersinniges und notwendig vergebliches Bemühen des liberalen Protestantismus, dem Menschen Jesus noch eine zentrale und prinzipielle Stellung innerhalb des religiösen Bewußtseins verschaffen zu wollen. Die Religion ist ein direktes, innerliches, persönliches Verhältnis zu Gott, und hierzu vermag der Mensch als solcher nichts beizutragen. „Der Glaube an Jesu menschliche Persönlichkeit ist und bleibt im besten Falle ein toter, bestenfalls von ästhetischem, aber keineswegs von religiösem Wert.“ Der Jesuskultus des modern protestantischen Liberalismus ist ihm hiernach in religiöser Beziehung ebenso viel wert wie der moderne Goethekultus. Nur phrasenhafte Schönrederei sei es, die den Mangel an spekulativem Gehalt verdecken solle, wenn dieser moderne Jesuskultus von Jesu als lebendigem Gnadenspender, als Mittler und erlösendem Heiland spreche. Nicht Jesus der Mensch, möge man ihm auch alle möglichen idealen Züge andichten, hat die Herzen bezwungen und dem Christentum den Sieg über die alte Welt verschafft, sondern Christus, der Leidende, der an das Kreuz geschlagene Gottheiland.

Der historische Jesus des Liberalismus ist ihm ein zu enger und unsicherer Grund, als daß das religiöse Gemüt darauf baue für Zeit und Ewigkeit. Aber anstatt, wie später, zur Bekämpfung der historischen Existenz Jesu, schreitet er hier zu der nicht minder bedeutsamen, ja noch unendlich tiefer greifenden und wahrscheinlich auch sein geschichtswissenschaftliches Fiasco überdauernden These, Religion dürfe überhaupt nicht auf Geschichte gegründet werden. Welches ist nun der sichere, unerschütterliche Grund, auf den Drews die Religion zu bauen und so vor allen Erschütterungen zu sichern hofft? Es ist die in allen Zeiten sich gleich bleibende vernünftige Menschennatur. Nur eine Auffassung des religiösen Verhältnisses, die unmittelbar in der eigenen Natur des Menschen wurzelt und auf vernünftigem Wege zu begründen ist, besitzt die denkbar größte Überzeugungskraft und kann von den Schwankungen und Wandlungen der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht getroffen werden. Nur die logische Notwendigkeit ist imstande, die Gewißheit des religiösen Verhältnisses zu garantieren, und diese ist in der Geschichte nicht zu finden. Schon im Motto seiner Schrift beruft sich Drews auf das Wort Fichtes: „Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig“.

Was ist die Religion, die ihm als ein Wert über alle Werte gilt, nun nach Drews? Sie ist das Mittel, durch das der Mensch seiner Bedrängtheit

durch die Unvernunft der Natur, seinem Leiden in der Welt, zu entgehen sucht, indem er sich selbst und die feindliche Welt als abhängig denkt von einer übergeordneten Welt. Dadurch zieht er seiner Abhängigkeit von der Natur Schranken. Der Glaube an einen persönlichen Gott, der die Welt geschaffen habe, scheitert an der bösen Beschaffenheit der Welt, die ihn freilich nicht berührt, aber ihn zu einem gefühllosen Zuschauer der Leiden der von ihm in die Welt gesetzten empfindenden Wesen stempelt. Deshalb ist der Monotheismus eigentlich im Grunde Monosatanismus. Ein bewußter, persönlicher Gott, der mit Willen und Absicht dieser Welt das Dasein gegeben hätte, müßte ein böses Wesen sein. Man muß Gott vielmehr als unbewußt denken. Auch würde Persönlichkeit und Selbstbewußtsein nicht ohne Beschränkung möglich sein, er ist aber vielmehr das Absolute. Gott ist das unbewußte Grundwesen der Welt, an dem alles teil hat, was existiert. Er ist der Grund der Welt, er ist auch der Grund meines Wesens und Daseins. Hinter meinem bewußten Ich, das eine scheinbare Einzelexistenz für sich führt, liegt mein eigentliches Wesen, mein „Selbst“, ein unbewußter Grund, aus dem alles emporsteigt, was in das Licht des Bewußtseins tritt. Dieses unbewußte „Selbst“ und die Gottheit sind identisch. Wenn ich also in die tiefsten Tiefen meines Wesens mich hinabsenke, bis zu ihrem dunklen Grund, begegne ich Gott, vielmehr finde ich als den Grund meines Wesens, als mein Selbst, Gott vor. Gott und mein Selbst sind identisch. „Der Mensch, der unmittelbar aus seinem sinnlich bestimmten Selbst, seinem Ich heraus zur Erlösung gelangen kann, überwindet die Welt, sowie er als den tiefsten und wahren Grund seines eigenen Wesens nicht das empirisch begründete Ich, sondern Gott in seiner Absolutheit begreift.“ So ist Religion das Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von der göttlichen Natur dieses Selbst oder der Identität desselben mit dem Absoluten. In der Erhebung zu diesem Bewußtsein der Identität des Selbst mit Gott besteht die „Erlösung“. Der Mensch wird frei von der Gebundenheit an seine zufällige empirische Erscheinung mit samt ihrer Verflochtenheit in die Welt. Da Gott und mein Selbst identisch sind, so ist es einerlei, ob ich sage, daß der Mensch sich nur insofern erlösen kann, als Gott ihn erlöst, oder daß Gott den Menschen nur insofern erlösen kann, als er sich selbst erlöst. Ja, indem der Mensch sich selbst erlöst, erlöst er Gott in sich.

Hier tritt die Verwandtschaft unseres Philosophen mit E. v. Hartmann in aller Deutlichkeit hervor. Das Absolute trägt in sich den vernunftlosen, blinden Willen und die vernünftige Idee. Der unselige Wille reißt das Absolute in das leidvolle Dasein, während die Idee an der Zurückführung desselben aus der Unseligkeit des Daseins arbeitet. Im Geiste des Menschen erwacht das Absolute zum Bewußtsein. In diesem Lichte erkennt es seine Unseligkeit und findet durch Verneinung des Daseins wieder den Weg zurück zur ursprünglichen Ruhe der Unbewußtheit. So ringt sich nach Drews im religiösen Verhältnis nicht bloß der Mensch von den Fesseln der Naturbedingtheit und der damit gegebenen Leiden los, sondern Gott selbst ringt sich im Menschen von diesen

Fesseln los, indem er die seinem Wesen unangemessene Form des Daseins in diejenige des Bewußtseins umwandelt und dieses Bewußtsein dazu benützt, die Freiheit vom Dasein zu erlangen.

Hiermit glaubt Drews der christlichen Idee vom erlösenden Gottmenschen ins Herz geschaut und das Mysterium des Kreuzes enthüllt zu haben: Gott wird Mensch und leidet als Mensch mit den Menschen, um die Menschheit zu erlösen. Nämlich jenes innere Selbst des Menschen, das zugleich Mensch und Gott ist, erscheint als der ideelle Mittler zwischen Mensch und Gott. „Gott selbst trägt in innerer Gestalt das Leid der Welt; er nimmt die Schuld der endlichen Geister auf sich; er wandelt, gefesselt von den Bedingungen der Natur, in knechtischer Erniedrigung den Passionsweg der Erlösung und läßt sich an das Kreuz des Daseins schlagen um der menschheitlichen und der Welterlösung willen, die auch zugleich seine eigene Erlösung einschließt.“ Hier haben wir den Grund seiner Empörung über die Bemühungen der liberalen Theologie, die Erlösung auf einen bloßen, in der Geschichte empirisch gegebenen Menschen zu basieren, aus dessen Bilde die Spuren des altkirchlichen Gottmenschen sorgfältig ausgetilgt sind. Er empfindet den Zauber, den das Leiden Christi als des Gottmenschen auf alle tieferen Naturen ausübt, und weist auf den frommen Schauer hin, den es noch immer, selbst in stumpfen und ungläubigen Naturen, hervorruft. Hierin sieht er die Stärke des Christentums und spottet über die „Weiterentwicklung des Christentums“, die den Gedanken des leidenden Gottmenschen ausschalten will. „Man muß schon weit in der modernen Erdfreudigkeit und Gleichgültigkeit gegen alle metaphysische Ausdeutung des Seins gelangt sein, um ein Christentum ohne leidenden Gott noch als Christentum, ja überhaupt als Religion ansehen zu können.“

Wir verstehen aber auch von hier aus erst die Abneigung des Philosophen gegen jede Einmischung der Geschichte in das religiöse Verhältnis. Jeder Mensch erlöst sich selbst, indem er einkehrt in sein eigenes Innerstes, was soll ihm da ein historisch gewordener Erlöser? Der Mensch findet Gott unmittelbar in sich, was soll ihm ein Mittler? „Man verfehlt das Wesen der Religion durchaus, wenn man in die Auffassung jenes Verhältnisses außerfeelische, historische Beziehungen einmengt, ja die Möglichkeit jenes Verhältnisses wohl gar abhängig macht von dem Glauben an wirkliche, sogenannte geschichtliche Tatsachen.“

Das Bemühen Hegels, Geschichte und Spekulation unmittelbar in eins zu schauen, lehnt Drews deshalb, trotz der inneren Verwandtschaft seiner Philosophie mit der Hegels, rundweg ab. Ja, er zitiert mit innerer Zustimmung ein böses Wort Lagardes, der die Betonung des historischen Faktums in der Religion „jüdisches Gift“ nennt. Er betrachtet sich mit seinen Bestrebungen zur Gründung einer neuen Religion als Vertreter des Germanentums in seinem Rassenkampf mit dem Semitismus. Ihren letzten Duell hat diese Abneigung gegen die Geschichte in dem Ausgang des Drews-Hartmann'schen Philosophierens von dem blöden, vernunftlosen Urwillen, der die geschichtliche Bewegung anfängt und in

der Geschichte waltet. Drews fühlt in der Geschichte einen irrationalen Faktor, der ihm unbequem ist und den er ausschalten möchte, wo es das Höchste gilt. Er kann Hegels tiefste Überzeugung nicht teilen, daß die Geschichte die Offenbarung der Idee, die Entschleierung des Geheimnisses des Absoluten ist. Auf die kürzeste Formel gebracht würde der Gegensatz zwischen Drews auf der einen und dem Christentum mit Hegel auf der anderen Seite dieser sein: Drews behauptet, im Anfang aller Geschichte stand ein Unvernünftiges und dies beherrscht ihren Lauf — im Anfang war das Unlogische. Das Christentum dagegen stellt vor die Geschichte der Welt die göttliche Vernunft, der alles entspringt, die allen geschichtlichen Verlauf durchwaltet und in der Geschichte eine immer höhere Offenbarung findet — im Anfang war der Logos. Wenn er freilich wiederum sagt (277), es gebe nicht bloß eine subjektive Logik in unserem Denken, sondern zugleich eine objektive Logik im Dasein oder der Wirklichkeit, die durch das Erkennen nur ins Bewußtsein erhoben werde; wenn er betont, daß der Inhalt der Wirklichkeit ein logischer sei und daß es folglich Ideen seien, die im Dasein zur Verwirklichung gelangen, so müssen wir uns wundern über seinen energischen Gegensatz gegen Hegel und dessen Bemühungen, Geschichte und Spekulation in eins zu schauen. Warum soll gerade die Geschichte von dieser durchgängigen logischen Bestimmtheit ausgeschlossen sein?

Sein Pantheismus mit dem unbewußten Gott, die germanische Religion, so hofft er, wird alle Bedürfnisse besser befriedigen als die anderen Religionen, das Christentum inbegriffen, und hat den Vorteil, sich der Zustimmung der allgemeinen Vernunft zu erfreuen. Wir müssen gestehen, trotzdem wir seiner idealistisch gerichteten Grundauffassung nicht fern stehen, wir haben es nicht vermocht, uns, auch nur poetisch mitempfindend, ein Verständnis der Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses zu dem unbewußten Gott, der eigentlich unser Selbst ist, abzurufen. Wir kennen die pantheistisch gestimmte Empfindung angesichts der Schönheit und Erhabenheit der Natur; auch für uns gab es eine Zeit, in der die Schauer der Ahnung eines verwandten, nur schlummernden Lebens in Sturm und Sonnenstrahl, in Fels und Baum uns die Religion ersetzen mußten. Aber die Fähigkeit der Nachempfindung verläßt uns sofort, wenn der Schwerpunkt auf die Verehrung unseres Selbst gelegt, wenn Religion auf ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, sei es auch zu dem hinter seinem Ich gelegenen Selbst, reduziert werden soll. Wenn Drews seinen idealistischen Monismus den heutigen Vertretern des monistischen Gedankens als die höhere Weltanschauung empfiehlt gegenüber der Dumpfheit des naturalistisch-mechanistischen Monismus eines Haecel, so ist er ohne Zweifel im Recht. Doch wenn er meint, mit Annahme seiner neuen Religion erst werde der Monismus der Kirche Abbruch tun, so mag es ja sein, daß seine überragende geistige Potenz dem Monismus manchen Intellektuellen zuführen wird, der, mit seinem Christenglauben zerfallen, doch durch Haecels und anderer Art abgescbreckt wurde. Aber zu einer Religion, die wirklich weitesten Kreisen des Volkes in ihren Nöten und

Kämpfen Frieden und Trost bringen könnte, reicht dies Gebilde der professoralen Studierstube nicht aus. Nur wo man mit ihm handeln kann auf Du und Du, erfasst Gott wirklich die Herzen. Nur ein persönlicher Gott erfüllt das Bedürfnis des Menschengemüts. Selbst ein Fetisch kann dem Menschen mehr sein als ein Gott, der eigentlich nur der Mensch selbst und noch dazu unbewußt ist, unbewußt seiner selbst und vor allem unbewußt der Ängste und Nöte des bewußten, empfindenden, hilfeseuchenden Ich. Drews kann sich auf den Buddhismus berufen, die Religion, die ursprünglich überhaupt keinen Gott kennt, oder noch besser auf den Brahmanismus, der, ähnlich wie Drews, ihn in den unbewußten Tiefen des Selbst zu finden meint. Er kann behaupten, diese Religionen bewiesen, daß das religiöse Gemüt keines Gottes, zum mindesten keines bewußten Gottes bedürfe, und kann darauf hinweisen, daß diese Religionen ein großes Gebiet erobert und durch Jahrtausende hin behauptet haben. Aber er wird auch zugeben müssen, daß diese Religionen nicht in ihrer ursprünglichen, philosophischen Gestalt ihren Siegeszug unter den Völkern angetreten haben, sondern daß der leere Raum, der durch das Fehlen eines bewußten, persönlichen Gottes geschaffen war, sich mit dem wütesten Aberglauben anfüllte, daß Buddhismus und Brahmanismus, wie wir sie als Volksreligionen finden, zwar nicht einen Gott, dafür aber ein ganzes Pantheon der abenteuerlichsten Götterpersönlichkeiten besitzen. So fürchten wir, daß die Massen, die vielleicht dem Drews'schen Pantheismus zufallen, entweder seinen idealen Monismus nicht verstehen, sondern ihn nur als ein neues Panier des Abfalls begrüßen, oder die reine vom Philosophen geschaffene Gestalt desselben vergrößern und zu Aberglauben verzerren werden.

Gegen den liberalen Protestantismus lehrt Drews die Spitze seiner Waffe. Denn dieser ist der Gegner, der ihm am nächsten steht und von seinem Schwert am leichtesten erreicht wird. Darin stehen der moderne historische Protestantismus und Drews auf gleichem Boden, daß beide den Eintritt eines wunderbaren Gottmenschen, wie die Schrift ihn verkündet, von vornherein für unmöglich halten. Dieser Grundgedanke gibt ihren wissenschaftlichen Methoden den Zugschnitt. Nur macht Drews von diesen Methoden radikalere Gebrauch, und wir müssen es den Streitenden überlassen, wer das streitige gemeinsame Terrain gewinnen wird. Nur beiläufig wendet sich Drews gegen die positiv gerichteten Christen, die überzeugt sind, in dem Christus des Evangeliums eben den historischen Jesus zu haben. Teilweise nur entstammt die verhältnismäßige Schonung, die er ihnen angedeihen läßt, einem stillen Wohlwollen, weil sie doch, wenn auch in einer bizarr erscheinenden Gestalt, noch die Idee des leidenden Gottmenschen pflegen. Im letzten Grunde liegt ihre Position der seinen so fern, daß er sie gar nicht für wert hält, sie mit weitergehender Ausführlichkeit zu bestreiten. Sie scheinen ihm schon längst abgetan, überwunden von denselben Gegnern, die zu vernichten er sich nun seinerseits anschickt. In der Tat, gegen jene mit seinen Waffen zu streiten, lohnt sich für ihn nicht, diese Waffen

erreichen den Feind nicht. Es wäre ein Schwertkampf zweier Gegner mit zu weiter Distanz, als daß die Schwerter sich berühren könnten.

Wir lehnen von vornherein jeden Versuch ab, lediglich mit den in aller dem natürlichen Leben zugewandten Wissenschaft geübten und genügenden Methoden an die Geschichte des Heils heranzutreten. Die Analogie mit dem zu jeder Zeit und von jedem, der an der allgemeinen natürlichen Vernunft Anteil hat, Erfahrbaren betrachten wir als einen zu kurzen Maßstab, um die christliche Wahrheit auszumessen. Nur der begreift den Dichter ganz, der ihm kongenial ist, nicht die Menge. Nicht jedem sind die Schönheiten eines Kunstwerks zugänglich, der sich betrachtend vor dasselbe hinstellt, sondern nur dem, der die Wunderblume eines künstlerisch empfindenden Gemütes als Schlüssel mit sich trägt. Keine wissenschaftliche Methode kann den Mangel dieser Grundvoraussetzung ersetzen. So muß auch im Menschen ein Neues gegeben, müssen neue Tiefen des Gemütes aufgeschlossen, muß, nach christlicher Ausdrucksweise, Gnade wirksam sein, wenn die Gottestat des Evangeliums das rechte Verständnis finden soll.



Der rote Raufsch

Roman von Joseph Aug. Euz

II.

Der Tempel des Gözen.

Gaston hatte, mit guten Empfehlungen in der Tasche, Glück in Paris. Weil er sich auf Weinwirtschaft verstand, hatte er in den Kellereien des Weinfabrikanten Jules Lésèvre eine Stelle gefunden mit der Aussicht, einst Kellermeister in dem berühmten Hause zu werden. War es nicht eine der bekannten Ironien des Schicksals, daß Gaston gerade an diesen Mann geriet, der Präsident des Syndikats der Pariser Weinindustriellen war und als solcher den Krieg mit den Winzern aus dem Süden führte, mit denselben Winzern, die, von Marcellin geleitet, entschlossen waren, bis ans Messer zu gehen?

Auch Jules Lésèvre war einst als armer Kellnerbursche aus dem Süden nach Paris gekommen. Er besaß damals kaum so viel wie Gaston, und heute war er ein König der Börse, einer, der über ungezählte Millionen gebot, ein ungekrönter Herrscher, der die Weinprovinzen Südfrankreichs glücklich machen oder, wenn es ihn gelüstete, sie mit einem Schlag vernichten konnte. Jetzt besaß er ein vornehmes Hotel in den Champs Élysées; in seinen Salons war man den Finanzminister (Lésèvres intimen Freund), den Ministerpräsidenten, viele Deputierte, Geburtsadel, Finanzaristokratie, militärische Würdenträger zu sehen gewohnt. Und er war es, der ganz Paris, — ach, nicht nur Paris! — mit billigem Rotwein versorgte und dessen Name täglich auf ungezählten hunderttausenden Etiketten bis zum ärmsten Mittagisch des Pariser Arbeiters herunter zu lesen war: