



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Lilienfein, Heinrich: Für Indien den Preis!

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



für Indien den Preis!

Von Heinrich Liliensiefen in Berlin



Die schwedische Akademie in Stockholm hat bekanntlich den letzten Nobelpreis für Literatur, allen Mutmaßungen zum Trotz, dem indischen Dichter Rabindranath Tagore verliehen. Diese Entscheidung erzeugte besonders in Deutschland und Österreich, wo man bereits einen deutschen Dichter als Preissträger ausgerufen hatte, lebhaftes Enttäuschung und sogar Entrüstung. Es mag dahingestellt bleiben, ob es geschmackvoll war, solchen Gefühlen lauten, fast lärmenden Ausdruck zu geben. Bedenklicher scheint mir, daß der unerwartet erkorene indische Preissträger, dessen Werke bis dahin bei uns unbekannt waren, von vornherein mit der Geste überlegener Geringschätzung oder doch herablassender Nachsicht begrüßt wurde. Seit Jahrzehnten sind Gelehrte von Ruf damit beschäftigt, uns die Schätze indischer Kultur durch Übersetzungen und geschichtliche Darstellungen immer näher zu bringen. Sie bauen vor uns eine Welt auf, so gedankengroß und schönheitsvoll, an wesentlichen, durch die arische Stammverwandtschaft erklärten Beziehungen zu unserer Geisteswelt so reich und bedeutsam, daß jeder halbwegs Kundige in staunender Ehrfurcht zu jenen Denkmälern östlicher Vergangenheit emporsieht. Indien ist, wie kaum ein anderes Land, das Land geheiligter Tradition. Selbst wenn wir alle durch die Geschichte geschaffenen Unterschiede des Indiens von heute und von einst in Rechnung stellen, — was berechtigt zu der vorwitzigen Annahme, daß das indische Volk der Gegenwart nicht hätte einen preiswürdigen Dichter hervorbringen können? Schon die Wahrscheinlichkeit sprach dafür, daß in Tagore, als einem Inder von Bildung und bevorzugter Klasse, jene gewaltige Tradition lebendig sei. Das mahnte zum mindesten zu achtungsvoller Vorsicht. Sollte es sich überdies herausstellen, daß es sich in dem Preisgekrönten um einen echten, einen namhaften Dichter handelt, würde nicht alles dreiste und törichte Absprechen doppelt gerichtet sein? Um dem einen wie dem anderen auf die Spur zu kommen, ist einige Einsicht in die Vergangenheit des indischen Geisteslebens die Voraussetzung.

Im Kopf des Naturmenschen, der an der Pforte zu aller Kultur steht, pflegen sich die Vorstellungen über das Leben und seinen Sinn, über Natur und Gottheit wunderbarlich zu mengen. Dieses naive, urtümliche Gemenge von

Instinkten, Empfindungen, halbawachen Gefühlen und Gedanken tritt erst im Lauf einer längeren Entwicklung als Religion und Philosophie, als Ethik, Kunst und Wissenschaft auseinander. Von der unbewußten und ungeschiedenen Einheit des Elementarmenschen führt der Weg über die Entfaltung zu geschiedenen Geistesbereichen einer neuen bewußten Einheit entgegen, in der eben jene Mächte zu reifen, hohem Leben frei gebunden sind. Nur diese letzte Stufe der Entwicklung ist es, die mit voller Berechtigung „Kultur“ genannt werden darf. Sie ist, bedingt wie alles Menschliche, ein Ideal. Es muß genügen, jede Kultur nach der größten Annäherung an das Ideal zu messen, und nach solchem Maßstab kennt die uns bisher erschlossene Geschichte nur zwei Kulturen ersten Grades: die hellenische und die altindische.

Will die altindische Kultur recht verstanden und gewürdigt sein, so muß von vornherein die bezeichnete reife Einheit als ihr Grundcharakter festgehalten werden. Von nicht bestimmbarer Vorzeit bis etwa auf das Jahr 500 v. Chr. ist die einzige Quelle, aus der wir die Kenntnis dieser Kultur schöpfen, der *Weda* — bekanntlich kein einzelnes Buch, sondern ein großer Schriftenkomplex, der, an Umfang wohl mehr als sechsmal die Bibel übertreffend, das gesamte Wissen (= *Weda*) jener Vergangenheit umfaßt. Der orthodoxe Indier schreibt dieser Sammlung übermenschlichen Ursprung und göttliche Autorität zu; ihre Form ist vorwiegend poetisch und sie zerfällt in vier Abteilungen, die zunächst als Handbücher der brahmanischen Priester zu denken sind, „welche diesen das zum Opferkultus erforderliche Material an Hymnen und Sprüchen an die Hand geben, sowie den rechten Gebrauch desselben lehren sollen“. Bei jedem der vier *Weden* sind drei verschiedene Untergattungen zu unterscheiden, je nachdem ihr Inhalt eine Sammlung von Versen, Gesängen, Opfersprüchen (*Samhita*), ferner deren Erklärung und Deutung (*Brahmanam*), endlich einen kurzen Leitfaden, die gedrängte Zusammenfassung des *Brahmanam* (*Sutram*) darstellt. Für die Kenntnis der indischen Philosophie sind begreiflicherweise die der Erklärung und Deutung dienenden *Brahmanas* am wichtigsten, und von ihnen wiederum am bedeutungsvollsten sind ihre Nachträge, da sich in ihnen vielfach eine „wunderbare Vergeistigung des Opfertkultus“ findet: „an die Stelle der praktischen Ausführung der Zeremonie tritt die Meditation über dieselbe und mit ihr eine symbolische Umdeutung, welche dann weiter zu den erhabensten Gedanken hinüberleitet.“ Die wertvollsten Stücke der Nachträge wurden später unter dem Namen *Upanishad* (= Geheimwissen, Geheimlehre) aus ihnen herausgehoben und zu einem Ganzen zusammengefaßt. Die *Upanishads* bilden somit die reife Frucht des *Weda*baumes. Es ist das unvergängliche Verdienst von Paul Deussen, daß uns Entwicklung und Gehalt der *Upanishad*philosophie erschlossen wurde, sowohl durch seine für alle Zukunft grundlegende Darstellung in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“, als durch die monumentale Übertragung von „Sechzig *Upanishads* des *Weda*“. Das Wort *Geheimlehre* deutet schon an, daß es sich in den *Upanishads* um einen Kern handelt, eine

esoterische Weisheit, die eingeschalt ist in eine exoterische. Es ist nun bezeichnend für das Wesen des Veda, daß in ihm religiöse Gemeinvorstellungen neben tiefsten philosophischen Erkenntnissen herlaufen, die einen und die andern sich gegenseitig wandeln und durchdringen. Diese Entwicklung von Religion und Philosophie kann hier nur gestreift werden. Die Hymnen des Rigveda haben als das älteste Denkmal des vedischen Literaturkreises, ja als „das älteste literarische Denkmal der Menschheit überhaupt“ zu gelten. Die Religion, der wir hier begegnen, ist mythologisch so reich und interessant wie keine andere der Welt: „In dieser Hinsicht ist das Studium des Rigveda die hohe Schule der Religionswissenschaft, und niemand kann, ohne ihn zu kennen, über diese Dinge mitreden.“ Die Götter, zu denken als personifizierte Naturgewalten, scheiden sich in solche des Lichthimmels, des Luftraums und der Erde. Sie sind unsterbliche, übermächtige aber doch menschenähnliche Wesen, zu denen man redet, die man beschenkt und durch Gebet und Opfer beeinflusst. Neben dem mythologischen Element tritt das ethische zunächst auffallend zurück. Wohl sind die altvedischen Götter Hüter der Ordnung von Natur und Sitte, „aber immer wieder verfließt der Begriff des Guten mit dem des frommen Verehrers und reichlichen Spenders, der des Bösen mit dem des opferlosen Nichtariers und des lärglich spendenden Geizigen“. Wie die griechischen Götter, so werden die indischen Gegenstand des Zweifels, ja des Spottes. Schon im Rigveda dämmert der Gedanke auf, daß hinter der Vielheit des Göttlichen und Menschlichen eine Einheit verborgen sei; die Brahmanzeit, wie Deussen eine neue Periode der Entwicklung (etwa 1000 bis 500 v. Chr.) nennt, findet nach mancherlei Um- und Abwegen das Ziel ihres Suchens in der Weisheit der eben erwähnten Upanishads. Als kosmisches Prinzip hatte sich dem indischen Denken das Brahman enthüllt, d. i. „die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt“, als psychisches Prinzip entdeckt es den Atman, d. i. die Kraft, die wir „nach Abzug alles Äußerlichen als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden“. Die Upanishadlehre vollzieht nun die Gleichsetzung von Brahman und Atman, von Gott und Seele: das ist ihr Grundgedanke und ihr innerstes Geheimnis. Sie tritt am reinsten hervor in den Reden des Jajnavalkya, die in immer neuen herrlichen Gleichnissen darlegen, daß das Subjekt des Erkennens (der Atman) „nicht nur das Wesen der Seele, sondern in und mit ihr das Wesen der Gottheit ausmacht“, oder wie es in einer der Reden heißt: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Verstehender des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkennender des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem innerlich ist.“ Der Atman als Subjekt des Erkennens ist selbst unerkennbar, und doch ist er die alleinige Realität, neben der die Welt der Erscheinung mit ihrer Vielheit zum Scheinbild, zur Täuschung herabsinkt. Die Erlösung wird durch diese Erkenntnis vom Wesen des Atman nicht bewirkt:

„diese Erkenntnis selbst ist schon die Erlösung.“ So treffen wir auf dem Gipfel indischen Denkens einen kühnen, großgearteten Idealismus, der Ergebnisse der Kantischen und Schopenhauerschen Philosophie um Jahrtausende vorausnimmt. Eine metaphysische Erkenntnis wie diese — von der Deussen mit Recht sagt: „Soll eine Lösung des großen Rätsels, als welches die Natur der Dinge, je mehr wir davon erkennen, nur um so deutlicher sich dem Philosophen darstellt, überhaupt möglich sein, so kann der Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels nur da liegen, wo allein das Naturgeheimnis sich uns von innen öffnet, das heißt in unserem eigenen Innern. Hier fanden ihn zum ersten Male die ewig preiswürdigen Urheber der Upanishadgedanken“ — eine solche Erkenntnis war nicht dazu angetan, sich ohne Zugeständnisse und Angleichungen an bestehende Vorstellungen zu halten. Die Welt außer uns in ihrer sinnenhaften Vielheit erzwang sich ihr Recht. Es ist unendlich lehrreich, aber viel zu weit führend, die Abwandlung dieses Idealismus in ihren verschiedenen Stadien, die in der europäischen Geistesgeschichte späterer Jahrhunderte Parallelen genug haben, näher zu verfolgen. Sie beginnt mit der Gleichsetzung von Atman und Welt, dem Pantheismus; sie bildet diese mißverstandene Identität, die ja auch in so vielen europäischen Köpfen heimisch ist, kausal um und macht den Atman zur Weltursache; der nächste Schritt ist die Verpersönlichung des Atman zum Welterschöpfer im Theismus; von da gelangt sie zur Santhyalehre, die die schöpferischen und beweglichen Kräfte von Gott in die Materie verlegt, also atheistisch und materialistisch ist, und endigt im Buddhismus, der auch der Seele und ihrer Unsterblichkeit nicht mehr bedarf. Alle diese und zahlreiche andere Systeme der Weltanschauung entwickeln sich teils neben- teils nacheinander. Will man sich einen Begriff vom Umfang der gesamten, nicht nur vedischen, philosophischen Literatur der Inder machen, so muß man sich vergegenwärtigen, daß ein orthodoxer Brahmane, etwa aus dem siebzehnten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, achtzehn Wissenschaftsmethoden der positiven, sechs der negativen Denker aufzählt, die in sich alles befassen, von den tiefstinnigsten Philosophemen des Beda über alle Wissenszweige, als da sind Musik und Grammatik, Anatomie und Pferdebehandlung usw., bis zu den Lehrbüchern der Erotik.

Poese und Prosa sind in der indischen Literatur nicht eigentlich geschieden. Jeder Gegenstand, mag er der Dichtung oder irgendeiner Wissenschaft zugehören, wird in der einen wie in der anderen Form behandelt. Die deutsche Teilnahme für indische Literatur und im besonderen indische Dichtkunst ist zuerst von den Romantikern, voran den Brüdern Schlegel, geweckt worden; sie erhielten an Wilhelm von Humboldt einen begeisterten Bundesgenossen. Bei dem Umfang des Materials müssen auch hier einige Richtlinien, Hinweise, Stichproben genügen. Auf die Bedeutung des Rigveda, als des ältesten Denkmals indischer Literatur, ist schon hingewiesen worden. In seinen Liedern spiegelt sich der alte Volksglaube der arischen Inder. Die Sänger sind wohl

in alten Priesterfamilien, „über, aber nicht außer dem Volke“ zu suchen. Nicht nur religionsgeschichtlich, sondern auch künstlerisch nehmen diese Dichtungen einen hohen Rang ein. Es sind Lobpreisungen und Anrufungen für einzelne Götter wie Varuna, Indra, Agni. Hochbeschwingte Kraft wechselt mit schlichter Innigkeit. An die Morgenröte richten sich ihre Verse:

„Als wäre nach dem Bad der Schönheit ihres Leibs
Sie sich bewußt, steht sie hoch aufgerichtet da,
Daß wir sie schau'n. Den Feind, das Dunkel, hat verschleucht
Die Himmelstochter, die mit Licht gekommen ist.“

(Winternitz)

Oder sie gelten der Sonne, dem Regengott, dem Wind, von dem es heißt:

„Der Wucht von Vatas Wagen Preis und Ehre!
Mit Donnerhall fährt er dahin zerschmetternd.
Bald streift den Himmel er und färbt ihn rötlich,
Bald stürmt er erdenwärts und wühlt den Staub auf.

So stürmen Vatas Scharen durch die Lande,
Wie Bräute zu des Bräutigams Empfange.
Mit seinen Freunden auf demselben Wagen
Sauft er dahin, des Weltenalls Beherrscher . . .“

(Brunnhöfer)

Daneben stehen philosophische Hymnen von großer Schönheit, wie der berühmte Schöpfungshymnus an Prajapati, der mit den Versen schließt:

„Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen?“

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht?“

(Deussen)

Bereits im Rigveda finden sich auch Bruchstücke von Erzählungen, die zur epischen Kunst der Inder, zu ihren großen Volksepen hinüberführen. Die beiden epischen Nationalwerke größten Stils, die die Inder neben, ja teilweise über die Vedea stellen, sind das Mahabharata („die Erzählung von dem großen Kampf der Bharatas“) und das Ramajana („das Lied vom Rama“). Das Ramajana ist wahrscheinlich im vierten oder dritten Jahrhundert vor Chr. von Valmiki gedichtet worden und ist ein Mittelglied zwischen Volksepos und Kunstdichtung, das sich ziemlich einheitlich auf die Taten des Helden Rama konzentriert. Für das Mahabharata (in seiner jetzigen Gestalt zwischen dem vierten Jahrhundert v. Chr. und dem vierten Jahrhundert n. Chr. anzusetzen) nennt die Überlieferung einen mythischen Sammler; als Träger der den eigentlichen Kern

bildenden Heldendichtung sind Varden zu denken, „die an den Höfen der Könige lebten und bei großen Festen ihre Lieder vortrugen.“ Schon frühzeitig wurde dieses Riesenwerk, das aus achtzehn Büchern mit über 90 000 Doppelversen besteht, mit brahmanischen Mythen und Legenden und mit philosophischen Reflexionen üppig durchsetzt. Die Inder betrachten es „zwar immer als ein Epos, als ein Werk der Dichtkunst, aber zugleich auch als ein auf uralter Überlieferung beruhendes und daher mit unanfechtbarer Autorität ausgestattetes Lehrbuch der Moral, des Rechts und der Philosophie“. Wiederum Paul Deussen verdanken wir „Vier philosophische Texte des Mahabharatam“ in vorzüglicher deutscher Übersetzung. Wie diese philosophischen Gedichte gleichsam den Kampf der ursprünglichen Upanishadlehre mit den Anschauungen des atheistischen Sankhjam und des theistischen Yoga versinnbildlichen, so hat die eigentliche Heldendichtung zum Gegenstand das Ringen zweier arischer verwandter Stämme, der Kuru's und der Pandava's, und beruht wohl auf Erinnerungen an die indische Völkerwanderung, das Eindringen der Arier in das Gangesland und die damit verbundenen Kämpfe. Die schönsten Stücke indischer Heldendichtung hat Adolf Holtmann, zum Teil ziemlich frei, ja willkürlich, aber immer mit Geschmack und dichterischem Schwung ins Deutsche übertragen und seine „Indischen Sagen“ sind eben jetzt in wertvollem Buchgewand von M. Winternitz neu herausgegeben worden (Diederichs, Jena 1913). Die Bewunderung, die schon Hebbel und Richard Wagner dieser Nachschöpfung zollten, ist noch heute in vollem Maße verdient. Es lebt eine Dichtung vor uns auf, so machtvoll in ihrer Phantasieanschauung und ihren Ausdrucksmitteln, so tief und ergreifend in ihrem rein menschlichen wie geistigen und ethischen Gehalt, daß sich ihr, unter Berücksichtigung natürlich anderer Verhältnisse und Bedingungen, nur die homerische gegenüberstellen läßt. Einzelne Episoden wie „Savitri“ und „Nal und Damajanti“ sind durch Rückert'sche Übertragungen lange schon bekannt geworden. Welche männliche Kraft, welche zarte Weichheit, welcher Tieffinn wirkt und webt in ihnen allen! Von packender Gewalt ist der Heldenkampf der Kuru- und Pandusöhne. Gleich der erste Gesang, in dem Yudhishthira, der Panduing, an Durjodhana, den Kuruing alles, zuletzt auch sein Weib verspielt, und der siegreiche Gegner, von Yudhishthiras klagernder Gattin zum Richter aufgerufen, diese großmütig zurückgibt, ist voll dramatischer Spannung, voll Adel der Gesinnung. Meisterhaft ist die Zeichnung der einzelnen Helden, die Schilderung der todbringenden Kämpfe. Wie eine Reihe schwärmender Bienen, wie aus der Wetterwolke die Blitze, wie Donnerkeile alles zerreißen, wie zornigzügelnde giftige Schlangen folgen sich die zischenden Pfeile. Der Panzer von schwarzem Eisen, verziert mit Gold, gleicht der Wolke, auf deren dunkler Fläche die Blitze hellzuckend hin und herfahren; der Speer durchschneidet mit Sausen die Luft und glänzt wie ein Meteor; der getroffene Held, dem das Blut am ganzen Leib entrieselt, gleicht dem Asokastrauch, „den bei des Winters Ende die Menge der roten Knospen ganz bedeckt“. Alle Wesen des Himmels und der Erde nehmen Partei im tobenden

Strett. Die Muschelhörner tönen, die Wagen, von weißen Rossen bespannt, donnern dahin, die Elefanten verbeißen sich in brünstigem Kampf.

„Ruhm vor der Welt ist's, was ich erwähle, selbst für das Leben, Strahlender!
Denn Ruhm gewährt die Sonne des Himmels, und ruhmlos ist das Leben nichts.
Die Ehre, wie eine Mutter, verleiht dem Menschen Leben in der Welt,
Ehrlosigkeit verzehret das Leben, wenn auch des Leibes Wohl gedeiht.
Drum hat auch Brahma selber gesungen, daß Ruhm des Mannes Leben sei.“

und:

„Ich fürchte vor dem Tode mich nicht, nur vor der Sünde fürcht' ich mich.“

Die Schilderung der Natur hält Schritt mit der des Menschenkampfes. So ist z. B. die Reise des Pandu und Dhritarashtra in den Himmel mit den Versen besungen:

„Nordwärts gerichtet wanderten sie durch Thal und Schlucht den Berg hinan
und über die ewig weißen Gefilde des Königs der Felsen, des Himawat,
wo nichts mehr blüht, kein Gräschen grünt, und durch die Luft kein Vogel mehr
sich schwingt, wo nichts Lebendiges sich reget, als der Wind allein,
dort immer nordwärts, immer empor still wandernd, bis der Leib erstarret
zurückblieb und die Seele befreit sich in der Götter Gefilde schwang . . .“

Neben den lauten, dröhnenden Kampfszenen stehen Episoden von leisem, duftigem Zauber, so die Geschichte von Nischajringa, dem weltfremden Brahmanenknaben, den die Königstochter Santa die Liebe lehrt und in das vom Fluch der Trockenheit getroffene Land des Vaters lockt, so daß der Himmel wieder mit Regenmassen die Gefilde segnet. Überall begegnen wir einer hohen Sittlichkeit, die von ernstern religiösen und philosophischen Anschauungen getragen wird: hier ragt besonders die Erzählung von König Ufinara hervor, in dessen Schoß eine schüchterne Taube vor dem verfolgenden Habicht Schutz sucht. Vergeblich wendet der Habicht alle Künste der Überredung an, um den König zur Preisgabe seines Schützlings zu bewegen; Ufinara ist bereit, ihm sein ganzes Reich zu überlassen — nur die heilige Pflicht gegen den Schützling will er nicht verletzen. Schließlich fordert der Habicht, daß der König ihm die Taube mit dem eigenen Fleisch aufwiege; auch vor diesem Opfer schrickt Ufinara nicht zurück und stellt sich, als es immer nicht genügt, selbst auf die Wage. Der Habicht, überwältigt von solcher Opferwilligkeit, entpuppt sich als Indra, des Himmels König und verheißt dem Ufinara unvergänglichen Ruhm in dieser und jener Welt. — Das Gebot der Pflicht, die um ihrer selbst willen erfüllt wird, steht über allem andern:

„Gebriecht uns auch des Himmels Gunst,
Wir müssen bis zum Tode getreu, so handeln wie die Pflicht gebet.“

und an anderer Stelle:

„Es passet eine schimpfliche Tat zu deinem ganzen Wesen nicht
So wie ein Flecken ein weißes Gewand berunziert . . .“

Die Götter und Menschen verbindet eine edle Bedingtheit: die einen wie die andern sind berufen, sich gegenseitig zu fördern; sie bestehen nur durch und

für einander, und „alle Welt bestehet nur durch Frömmigkeit“. Von den philosophischen Stücken des Mahabharata ist das berühmteste und vollendetste die Bhagavadgita (der Sang des Erhabenen). Sie ist vielfach überfetzt worden; zuletzt von L. von Schröder, sehr korrekt, wie mir scheint, aber sprachlich nicht immer glücklich (Diederichs, Jena 1912). Auch dieser Sang gipfelt in der Forderung der „fruchtfreien Tat“, in dem Ideal des „in Andacht Vollendeten“ . . . Bekanntlich hat die indische Literatur der späteren Zeit, nicht nur im Volksepos, sondern auch im Kunstepos Hervorragendes geleistet; sie hat Lyrik, Spruch- und Fabeldichtung zu hoher Blüte gebracht, und um auf die Größe und Eigenart ihres Dramas hinzudeuten, genügt es, den Namen Kalidasa zu nennen. In einem gewissen Sinn bleibt alles Spätere Nachklang und Abklang jener großen Anschauungs- und Gedankenwelt, die hier nur flüchtig in Erinnerung gebracht werden konnte — nicht als ob damit irgend eine Herabminderung der weiteren Entwicklung ausgesprochen werden sollte; vielmehr ist diese geheiligte Tradition gerade das, was der indischen Kultur ihren Reiz und unvergänglichen Wert verleiht. Wer sich eingehender mit ihr befassen will, sei, außer auf die Werke Deussens, auf die eines Leopold von Schröder, Oldenberg, Garbe verwiesen. Zu ihnen gesellt sich neuerdings die gründliche und flüssig geschriebene „Geschichte der indischen Literatur“ von M. Winternitz (C. F. Amelangs Verlag, Leipzig, 1904—1913). Eine anziehende, formgewandte Sammlung „Indische Lyrik“ hat Joh. Hertel herausgegeben (Cotta 1900); eine Reihe von Dramen enthält die Reclamsche Universalbibliothek.

„In Andacht fest tu deine Tat!“ und „alle Welt besteht durch Frömmigkeit,“ so tönt es als Grundklang herüber aus altindischer Zeit. Von dem gleichen Grundklang getragen sind die Lieder auch des indischen Dichters der Gegenwart, des Rabindranath Tagore. Zu guter Stunde werden uns seine „Gitanjali“ (Hohe Lieder), die er selbst aus dem Bengali, seiner Muttersprache, ins Englische übertrug, in einer geschmackvollen deutschen Nachdichtung (von Marie Luise Gotthein, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1914) vorgelegt. Eine weltbezwingende und weltbeglückende Frömmigkeit atmet aus jedem dieser Lieder. Die innige Nähe des unbekanntes und doch so bekannten Gottes, die erhabene Gleichung von Atman und Brahman wirkt in ihnen — mit bezaubernder Einfachheit, mit begeisternder Wärme. Es sind lauter Zwiegespräche mit der eigenen, mit der Gottesseele. „Trunken von Freude des Singens vergess' ich mich ganz und nenne dich Freund, der du mein Herr bist“ und „Immer werd ich mich mühen, von meinem Herzen die Übel zu treiben und meine Liebe in Blüte zu halten, wissend: du thronest im Allerheiligsten meines Herzens. Und es soll immer mein Streben sein: dich offenbaren in meinem Tun, wissend, daß deine Macht mir Kraft gibt zum Handeln.“ Der Dichterhochmut stirbt in Scham vor dem Meisterdichter. „Laß mich mein Leben grad und einfach machen, gleich einer Flöte, die du füllst mit deinen Tönen.“ Nicht im Dunkel des Tempels, hinter

verschlossenem Tor findet Tagore seinen Gott: „Er ist dort, wo der Pflüger den harten Grund pflügt, wo der Steinklopfer Steine bricht. Er ist mit ihnen in Sonne und Regen und wo sein Kleid bedeckt ist mit Staub. Leg ab deinen heiligen Mantel und komme herab mit ihm auf den staubigen Boden.“ Mensch und Gottheit bedingen sich: „Wo wäre deine Liebe, wenn ich nicht wäre?“ Liebe ist das Wesen des Gesuchten und Gefundenen: „Der Markttag ist vorüber, alle Arbeit ist getan für die Geschäftigen. Die da kamen umsonst mich zu rufen, gingen voll Zorn. Ich aber warte nur auf die Liebe, um endlich in seine Hände mich aufzugeben.“ Auch das Leiden, den unfruchtbaren Welt-schmerz, die Todesfurcht überwindet dies freudige Geborgensein und Einssein in Gott. Statt aller weiteren Beschreibung möge der Dichter in zwei charakteristischen Proben selbst sprechen. Die erste mutet wie ein inbrünstiges Gebet an und lautet:

„Daß ich dich brauche, nur dich, soll mein Herz wiederholen endlos. Alle Wünsche, die mich zerreißen Tag und Nacht sind nichtig bis auf den Grund.

Wie die Nacht in ihrem Dunkel den Drang nach Licht birgt, so erklingt aus der Tiefe des Unbewußten der Schrei: Ich brauche dich, nur dich!

Wie der Sturm sein Ziel im Frieden sucht, wenn er den Frieden bekämpft mit all seiner Macht, so schlägt mein Aufruhr gegen deine Liebe, und doch ist mein Schrei: Ich brauche dich, nur dich!“

Die zweite Probe, die ich herausgreife, kleidet sich in gleichnisartiges Erzählungsgewand:

„Ich ging als Bettler von Tür zu Tür am Dorfweg. Da erschien in der Ferne dein goldener Wagen, und ich wunderte mich, wer dieser König der Könige sei.

Meine Hoffnung stieg hoch, und mir deuchten die schlimmen Tage vorbei, ich stand Almosen erwartend, die ungebeten verschenkt, und Reichtum, rings in den Staub geschüttet.

Der Wagen hielt, wo ich stand. Dein Blick fiel auf mich, du stiegst nieder mit Lächeln. Ich fühlte, das Glück meines Lebens sei endlich gekommen. Da plötzlich strecktest du deine Rechte aus und sprachst: ‚Was hast du mir zu geben?‘

O, welch ein Königscherz war es, die Hand zu öffnen, dem Bettler zu betteln! Ich war verwirrt, stand unentschlossen, und aus dem Quersack nahm ich langsam das kleinste Korn und gab es dir.

Doch wie groß war mein Erstaunen, als am Ende des Tages den Sack ich geleert auf dem Boden, zuletzt ein kleines Korn von Gold unter dem armen Haufen zu finden. Und bitterlich weint' ich, und wünschte, ich hätte das Herz gehabt, dir mein Alles zu geben.“

Braucht es noch mehr, um zu beweisen, daß der Preis, den Europa zu vergeben hat, einem Würdigen zugesprochen wurde? Wenn nicht diesem einzelnen Jnder — dem ganzen heiligen Indien gebührt die Krone in ihm. Im Eingang

dieser Ausführungen wurden nur zwei Kulturen als solche ersten Grades bei zeichnet: die indische und hellenische. In beiden hat sich der Bund der Religion, Philosophie und Kunst, der Großmächte des geistigen Lebens, dem Ideal am meisten genähert. Allen Einwendungen gegenüber, die sich dagegen erheben möchten, muß festgehalten werden, daß wir bis heute weder eine europäische noch eine deutsche Kultur besitzen, die sich zu solcher Höhe der Einheit emporgerungen hat. Niemals hat sich Germanisches und Christliches zu ähnlicher Vollendung durchdrungen — außer vielleicht in dem einen, der seiner Weisheit letzten Schluß in dem Wort aussprach: „Jedes Ereignis mit Ehrfurcht betrachten.“ Wunderseltam klingt diese Forderung Goethes zusammen mit jener andern: „In Andacht fest tu deine Tat!“ und jenem Spruch: „Alle Welt bestehet nur durch Frömmigkeit.“ Dieses Ziel, arischen Ursprung mit arischem Ausgang verbindend, wäre deutsche Kultur . . .



Der Angelpunkt des österreichisch-russischen Gegensatzes

Von einem Österreicher



n einer Unterredung mit dem Berliner Korrespondenten der Neuen Freien Presse über die österreichisch-russischen Beziehungen äußerte sich der russische Ministerpräsident Kokowzow, jede unnötige Reizung, alles müsse vermieden werden, was die Regierung und die öffentliche Meinung in Rußland irgendwie in Anspannung setzen kann, und . . . „ich möchte nun nochmals darauf hinweisen, wie wichtig es ist, daß auch in Österreich-Ungarn alles vermieden wird, was diese Beziehungen ungünstig beeinflussen könnte“. Was reizt aber Rußland so sehr? Ist es die Unterstützung der österreichfreundlichen Politiker im gegenwärtigen bulgarischen Kabinette? Ist es die nicht gerade serbenfreundlich orientierte auswärtige Politik der Monarchie? Kokowzow führt den Fall eines russischen Arztes (eines ehemaligen österreichischen Staatsangehörigen) an, der auf einer Reise durch Galizien aufgefordert wurde, seinen Reisepaß vorzuweisen. Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus? O, nein! Kokowzows Beschwerde hat symptomatische Bedeutung. Noch ist jedem Lande, das in die russische Freundschaft zu tief geblickt hat, das Schicksal nicht erspart geblieben, wie ein türkisches Paschalik behandelt zu werden. Die Worte Kokowzows zeigen die Aussichten, die sich Österreich auf dem Hintergrunde einer Entente mit Rußland eröffnen . . .