



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Hauck, P.: Richard Wagners Parsifal : Versuch einer wissenschaftlichen
Deutung : Einleitung

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



Richard Wagners Parsifal

Versuch einer wissenschaftlichen Deutung

Von Dr. P. Hauck in Essen a. d. R.

Einleitung



Es ist erstaunlich, wie gering bisher, trotz des gewaltigen Umfangs der Wagnerliteratur, die rein wissenschaftliche Arbeit geblieben ist, welche fern dem Zank der Parteien, fern auch von Lob und Tadel, dem tieferen Studium der einzelnen Schöpfungen dieses einzigartigen Genius gewidmet worden ist. Dieser Mangel ist auch schuld daran, daß über den Sinn und die Absicht der einzelnen Werke, über den inneren Aufbau des Geistes, über seine Abhängigkeit und seine originale Schöpferkraft, überhaupt über die wirkliche Stellung Wagners in der Kultur-entwicklung des neunzehnten Jahrhunderts noch keine Klarheit herrscht. Die einen fassen ihn auf als den letzten Vertreter einer, wie sie meinen, ihrem Wesen nach unproduktiven Romantik, andere als einen getreuen Schüler erst Feuerbachs, dann Schopenhauers, der nur auf des Meisters Worte schwört, wieder andere als einen isolierten, über alle Einflüsse erhabenen Propheten, der nicht Lehrer gehabt hat, nicht Schüler, nur Verehrer haben kann. Es ist wirklich an der Zeit, auch Wagners Werken eine geschichtliche und analytische Betrachtung angedeihen zu lassen, und den Versuch zu wagen, ihn einzureihen mit seinem Werden und Wesen, mit seinen Zielen und Laten in den großen Zusammenhang des modernen deutschen Geisteslebens. Er sollte nicht zurückstehen hinter seinem Antipoden Hebbel, für dessen Verständnis gerade in den letzten Jahren der Grund gelegt worden ist.

Wenn ich mit dem Parsifal beginne, so liegt das daran, daß mir gerade dieses Drama am wenigsten verstanden zu sein scheint, obwohl der bedeutungsvolle Gegensatz zwischen Wagner und Nietzsche, der jedem bekannt ist, gerade von der Deutung dieses Dramas seinen Ausgang nahm, und obwohl gerade hier die Probleme ganz klar zutage liegen. Jedem Leser des Parsifal drängen sich ganz von selbst zwei Fragen mit aller Macht auf. Die erste betrifft das Wesen der Parsifalgestalt selbst, das durch die Worte: „Durch Mitleid wissend, der reine Tor“ scharf gezeichnet wird. Wie kann man „durch Mitleid“ „wissend“ werden? — Das ist hier das handgreifliche Problem, das

ohne jede mystische Umschreibung rein begrifflich gelöst werden muß, denn die Ausdrücke sind eben offenbar auch begrifflich bestimmt mit völlig bewusster Absicht gewählt. Die zweite Frage betrifft das Wesen Kundrys. Dies sonderbare Weib, das in zwei getrennten Welten ein wunderbar erscheinendes Doppelleben führt, dessen Aufgaben geradezu widerspruchsvoll anmuten, fordert laut eine Erklärung, die uns die künstlerische Einheit dieser Gestalt verstehen lehrt, die so sicher und kühn gezeichnet ist, die als eine wirklich organisch-einheitliche Schöpfung, als ein Individuum aus einem Gusse, vor uns steht. Diese Erklärung ist auch deswegen so wichtig, weil es von selbst einleuchtet, daß nur durch das wirkliche Verständnis dieses weiblichen — Mephistopheles, das Wesen des Dramas erschlossen werden kann, dessen Wendepunkt der Ruß der Kundry bedeutet. Erst durch die Beantwortung dieser beiden zunächstliegenden Fragen dürfte der Weg gehauen werden zur Gralsburg, zu Klingsors Zauberhügel und zur Eroberung des Grals, ich meine, seiner geistigen Erschließung. Doch wird sich die Behandlung all dieser Probleme so ineinanderschlingen, daß ein volles Verständnis auch der zuerst behandelten Einzelheiten erst zum Schlusse erreicht sein wird.

Durch Mitleid wissend, der reine Tor

Ein Wissen durch Mitleid lehrt Schopenhauer, und so wird uns ganz von selbst der Weg gewiesen, der uns zum Verständnis führen soll. Die allgemeinen Gedanken der Lehre Schopenhauers muß ich der Kürze halber als bekannt voraussetzen. Die Welt, welche uns äußerlich umgibt, ist nur eine Scheinwelt, zu deren wahren Wesen durch Raum, Zeit und Kausalität der Einblick verschlossen ist. Hinter diesem „Schleier der Maja“ verbirgt sich die „eine“ wirkliche Welt, das Ding an sich, das Schopenhauer als „Wille“ erkennt. Dieser Wille „erscheint“ unserem Intellekt, in Raum und Zeit „objektiviert“ in verschiedenen Stufen, als feste Natur, Pflanzenwelt, Tierwelt, Mensch. — Die höchste Objektivationsstufe ist das Selbstbewußtsein im Menschen. Diese Erkenntnis der Welt wird nun in abstracto gewonnen durch die Kantische Philosophie, deren richtige Deutung Schopenhauer vermittelt haben will. Der Wille als Einheit der verschiedenen Objektivationsstufen ist „die Idee“. Ideen erkennen heißt also, die Einheit der Welt erfassen als Wille, also auch die Identität des eigenen Wesens mit dem der Welt. Wer die Idee erkennt, dem erscheinen alle Begebenheiten in Natur- und Menschenwelt als Ausdruck, als Leben und Weben der „einen“ Idee, des „einen“ Urmelwillens. „In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als der Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektivität hat, und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrtümern und Vorzügen des Menschengeschlechts —, welche alle zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gewinnend, fortwährend

die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind". (Welt als W. u. B. III § 35). Diese Erkenntnis, die „nur das Wesentliche, die Idee“ zu ihrem Objekte hat, ist „die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und der Wissenschaft ist“. Der Satz vom Grunde, das ist der Schleier, den die echte Erkenntnis durchdringen muß. Die Wissenschaften arbeiten innerhalb dieses Schleiers, sie kommen nur bis zu den Relationen der Dinge zueinander, ihr letztes Ziel ist „das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen“. Die echte Erkenntnis sucht allein das Was; sie erkennt also auch nicht mehr „einzelne“ Dinge, sondern „die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe“. So ist auch der Erkennende nicht mehr einzelnes Individuum; „denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis.“ Die Erkenntnisart, die dies vollbringt, „ist die Kunst, das Werk des Genius“. „Sie wiederholt die — ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen; ihr einziges Ziel Mittelung dieser Erkenntnis.“ Der, dem diese Erkenntnis gelingt, ist „der Genius, der seine ganze Individualität zu vergessen vermag, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge (welthellsichtig!) übrig zu bleiben.“

Die Frage ist nun: Wie gelangt das Genie zu dieser Erkenntnis. Natürlich nur durch Intuition. Doch wie kommt es zu dieser Intuition?

Der Wille als Ding an sich ist stets begleitet, oder besser bekleidet, von der Welt, durch die hindurch er „erscheint“. Der Gegenstand des Willens ist diese Welt; und sein Wesen ist, daß er diese Welt will. Sonach ist „Wille“ identisch mit „Willen zu dieser Welt, wie sie ist“ also mit Willen zum Leben. Der Wille bejaht sich selbst. Solange aber der Wille diese Welt des Scheins, das Leben, will, nimmt er es, wie es ist; er hat keinerlei Veranlassung, nach etwas anderem hinter der Erscheinung zu suchen. Die Erkenntnis der Idee ist ihm verschlossen. Da auch begriffliches Denken nicht zum Ziele führt, so kann es nur geschehen durch „Kontemplation“, durch Versenken in das Wesen der Welt. Was aber wird durch dies Versenken erfaßt? Da das Wesen der Welt ein Wollen, also ein Streben ist, so weckt es auch im Menschen, ist im Menschen dies Streben, ein Gefühl der Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen. Das Menschenleben ist nichts als abwechselndes Sehnen und Erreichen, Überfülltsein und neues Sehnen. Glück ist nur augenblickliche Befriedigung eines Sehens, aus der nur größeres Sehnen erwächst. Das hat Schopenhauer in den grellsten Farben immer wieder gemalt. Sehnen und Nieerreichen — Sehnsuchtschmerz,

Leid ist des Menschen, ist der ganzen Welt Los. Das ergibt sich aus dem Wesen des Willens. Der Mensch kann diese Erkenntnis natürlich nur aus sich selbst haben. Geht ihm auf, daß sein eigenes Wesen Leid ist, bitteres, unstillbares Leid, so wird er, da er dann als Genie, in seinem Wesen das Wesen der Welt erkennt, das Ziel des Erkennens erreicht haben, da „alles objektive Dasein nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt“. Nur im eigenen Erlebnis kann also das Genie das Wesen der Welt erfassen. Aus tiefem Erlebnis heraus muß ihm als höchste Intuition, das Wissen, entspringen. Dieses Erlebnis ist kein Gedanke, sondern nur ein Gefühl, also das Gefühl für das Leid der Welt. Solches Gefühl für das Leid der Welt ist aber nur das Mitleid. Klar entwickelt auch Schopenhauer diesen Gedanken in § 67 der *W. a. W. u. W.*; deshalb glaube ich die wichtige Stelle ganz anführen zu müssen: „Nunmehr aber habe ich, in Hinsicht auf das oben ausgesprochene Paradoxon, daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im ganzen das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben, und daß wir einsahen, wie jeder Wunsch aus einem Bedürfnis, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück ist, daß die Freuden zwar dem Wunsche lügen, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber nur negativer Natur sind und nur das Ende eines Übels. Was daher auch Güte, Liebe, Edelmut für andere tun, ist immer nur Vinderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Taten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntnis des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergibt sich, daß die reine Liebe (*ἀγάπη*, *caritas*) ihrer Natur nach Mitleid ist.“

Geht also in einem Menschen das Mitleid auf, so erfährt er dadurch sein eigenes und der Welt wahrstes Wesen. Wie kann aber das Mitleid geweckt werden, das tiefe, geniale, welthellsichtig machende Mitleid? — Der Wille zum Leben tritt am stärksten in die Erscheinung, wenn er neues Leben schaffen will, also im Zeugungstrieb. Wer in den Bann des Weibes fällt, bejaht mit aller Kraft das Leben und entfernt sich dadurch auf das weiteste von der Erkenntnis der Welt. Wer dagegen den Lockungen des stärksten Lebenstriebes widersteht, dem Weibe trotzt, der verneint den Willen zum Leben auf das deutlichste. Wird also das ahnungslose Genie durch das Weib angelockt, so wird dadurch sein eigenstes Wesen auf die größte Probe gestellt. Versagt es in diesem Augenblicke, so ist es ein gewöhnlicher Mensch, „ein Mensch wie alle“, ein Sünder wie alle. Im Moment dieser Versuchung entscheidet es sich, ob es dem Wahn verfallen oder der höchsten Erkenntnis teilhaftig werden soll. Im Ruß der Liebe muß die Intuition verborgen liegen. Früher sah der Genius, einem Kinde gleich, stumpfen Auges in die Welt, sah das Leid und verstand es nicht. Jetzt erkennt er das Leid der andern, dann sein eigenes Leid und weiß, daß dieses Leid das Wesen der Welt ist, des Willens, den er

gerade verneint hat. Diese Erkenntnis ist rein d. h. „willenlos, schmerzlos, zeitlos“ wie das Subjekt der Erkenntnis. Er ist „durch Mitleid wissend der reine Tor“. Der Tor ist der Wille, also auch der Mensch als Wille, der rein wird als reines Subjekt intuitiver Erkenntnis, „der Wille ist objektiv betrachtet ein Tor“.

Kundry und Parsifal.

Nachdem wir so ein klares Begriffssystem gewonnen haben, können wir versuchen, es auf Wagners Werk selbst im einzelnen anzuwenden, wenn sich auch das Vorhergehende ganz von selbst schon als eine Erklärung des Kernpunktes der Parsifalnatur dargestellt haben wird. So können wir hier zunächst von der Gestalt der Kundry ausgehen. Das Auffallendste an ihrem Wesen ist ihr Leben und Wirken in zwei getrennten Welten, bei Klingsor und bei den Graalsrittern. In des bösen Zauberers Reich ist sie die „Urteufelin“, also die Ursache alles Bösen, aller Sünde; ihr Verhängnis, ihr „Fluch“ ist das „Sehnen“, das Sehnen, „das nur durch Ungestilltsein erlischt“ (Parsifalstizze von 1865, Volksausgabe, B. XI. S. 409). Die Erfüllung vermehrt nur den Sehnsuchtschmerz — „daß der Trank nur deinen Durst vermehrt“ (a. a. D. S. 409). Wonach sich Kundry sehnt ist zunächst der Quell der Sehnsucht selbst, ist schließlich die sinnliche Liebe Parsifals (B X. 361):

Ha! Wahnsinn!
Mitleid! Mitleid mit mir!
Nur eine Stunde mein —
nur eine Stunde dein!

Das ist Kundrys Antwort auf Parsifals Worte:

O, Elend! Aller Rettung Fluch!
O, Weltenwahns Unnachten!
In höchsten Heiles heißer Sucht
nach der Verdammnis Quell zu schmachten.

Das Mitleid, das sie fordert, ist nicht das moralische, befreiende, welt-
hellföchtig machende Mitleid, sondern das persönliche Bedauern mit dem Leidenden, das dem Schmerz nur für den Augenblick Linderung zu verschaffen vermag. Aus dieser Linderung kann nur neuer Schmerz, neues Sehnen, entspringen. Sonst sehnte sich Kundry nach

„Schlaf — Schlaf — tiefer Schlaf! — Tod!“

Dieser Schlaf und Tod wäre ihre Erlösung:

O, ewiger Schlaf
einziges Heil,
wie — wie dich gewinnen?

Daß Kundry Erlösung finden kann, sagt ihr schon Klingsor (eb. S. 348):

Ha! Wer dir trotzte, löste dich frei.

Und Parsifal (361) verheißt ihr:

Auch dir bin ich zum Heil gesandt,
bleibst du dem Sehnen abgewandt;
die Labung, die dein Leiden endet,
beut auch der Quell, aus dem es fließt.

Ihre Erlösung ist sonach „Auflösung, gänzlichcs Erlöschen“ (Skizze XI, S. 404). Ist das alles nicht eine genaue Charakteristik des „Willens“, von dem wir oben gesprochen haben? des Willens, dessen Wesen ungefülltes Sehnen ist, das Erfüllung nicht befriedigt, sondern mehrt, aus dem, als dem Urquell, nichts anderes als Wollen, Sehnen, fließen kann. Wohl ersehnt der Wille seinen Schlaf und Tod, seine Auflösung, sein gänzlichcs Erlöschen, er kann sich aber nicht selbst erlösen, er muß einen Befreier finden, nur wer ihm troßt, ihn verneint, der hebt ihn auf. Er ist blind, dieser Wille, erkennt sein eigenes Wesen nicht, liegt in „Welkenwahns Unmachten“. Erst auf der vollen Höhe des menschlichen Selbstbewußtseins, im Genie, kann er sein Wesen erkennen, kann der erlösende Genius ihm erstehn, der ihm troßt, indem er ihn erkennt. Vorher sucht der dumme Wille Erlösung, indem er sein Wollen befriedigt, nach Befriedigung und damit nach neuem Wollen „nach der Verdammnis Quelle“ schmachtet. Hiermit stimmt offenbar auch der eine Teil der Aufgabe Kundrys bei den Gralsrittern überein. „Sie hat nur den hastigen Eifer, sofort auszuführen, was gewünscht oder befohlen wird. Sie wird deshalb für stumpfsinnig, vernunftlos, wie tierisch, gehalten“ (Parsifalstizze). Sie ist Botin des individuellen Wollens, ohne Selbstbewußtsein, ist blindes, vernunftloses Wollen, das töricht klagt und sich stets selbst bejaht, weil es das Wesen seines Glends nicht erkennt. Auch das Wirken Kundrys im Dienste Klingsors wird hierdurch völlig erklärt. Sie ist das Werkzeug zur Verführerin der Gralsritter, die Lockung zur stärksten Lebensbejahung, zur Zeugung neuen Lebens. Wer ihr verfällt, verfällt auch ihrem Fluch, dem endlosen Leid der ewigen Sehnsucht, dem schmerzvollen Willen zum Leben. Bisher hat keiner ihr getroßt, keiner durch die Versuchung das Mitleid gelernt, keiner die Lockung zur Lebensbejahung zurückgewiesen.

Meinen Fluch mit mir
Alle verfallen! (X, S. 348).

Selbst Umfortas war schwach.

Es ist klar, daß sie diese Verführung nicht gerne übt.

O Wehe! Wehe!
Erwacht ich darum?
Muß ich? — Muß?

Sie muß wirklich! denn:

Ha! — Er ist schön, der Knabe!

Und als Parsifal sie zurückweist, da lobert die sinnliche Liebe, die höchste Lebensbejahung, zunächst gewaltig in ihr auf. So wird das Wesen der Kundry offenbar. Sie ist der Wille selbst, der Wille zum Leben, der Wille als Lebenstrieb, der Wille, der sich dem Leben zu seinem eigenen Fluch und Glend zugewendet hat — Urteufelin.

Hiermit ist auch erschlossen, was im zweiten Akt zwischen Kundry und Parsifal vor sich geht.

Parsifal, das Kind, lebte still und friedsam bei der Mutter. Im Kinde schläft gewissermaßen noch das Wollen, der Intellekt herrscht vor. (W. als W. u. Vorst., Bd. II Buch III Kap. 31 Schluß.) So ist dem Kinde mit dem Wollen auch das Leid fern; es hat eine starke Ähnlichkeit mit dem Genie. „Wirklich ist jedes Kind gewissermaßen ein Genie, und jedes Genie gewissermaßen ein Kind.“ Was das Genie durch das Mitleid lernt, hat das Kind auch — Freiheit von den Sehnsuchtsqualen des Willens. Mit dem Eintritt in das Mannesalter erwacht mit der Pubertät auch „die heftigste aller Begierden“. Das „Genital-system“ nennt Schopenhauer „den Brennpunkt des Willens“. So tritt denn auch Parsifal bald nach seinem Eintritt in die „Welt“ das Weib als Lockung, Kundry, entgegen; es lockt ihn in seiner stärksten Form der Wille zum Leben. Der Liebe — erster Kuß soll den Knaben zum „Manne“ machen, soll die willenlose, glückliche Zeit enden. Doch Parsifal bleibt ein Kind, nicht physisch, denn er fühlt der Liebe, der Sehnsucht Dual, aber geistig; er bleibt „keusch“ ganz anders als Amfortas. Er ist das oben geschilderte Genie, dem aus der Lockung zur Lebensbejahung, aus dem Erwachen des Willens

Das Sehnen, das furchtbare Sehnen,
das alle Sinne mir faßt und zwingt! —

die Erkenntnis aufgeht durch das Mitleid. Er ist nicht ein Mensch wie alle. Mit rascher, klarer Intuition erfährt er als Genie, daß die Dualen der Sehnsucht, die ihm der erwachte Wille bereitet, dieselben Dualen sind, die er ohne sie zu verstehen bei Amfortas sah. Er weiß jetzt, indem er sein eigenes Leiden dem fremden „gleichsetzt“, daß sein Leid nur Mit—Leiden ist:

Die Wunde sah ich bluten,
nun blutet sie mir selbst.

Noch mehr: Das Wesen der ganzen Welt erkennt er in seinem Leide wieder. Kundrys Kuß hat ihn „welthellfichtig“ gemacht.

In dieser Erkenntnis liegt für Parsifal sofort die Aufgabe, der Welt ein Erlöser zu werden. Da er nämlich nicht mehr als Individuum — es „hat sich in solche Anschauung verloren“ —, sondern als reines Subjekt dasteht, so ist das Wesen der Welt, mit dem er sein eigenes Wesen als identisch erkannt hat, eben auch von seinem eigensten Verhalten abhängig. Verneint er den Willen zur Welt, so verneint er den Willen überhaupt, also besonders auch den in Kundry verkörperten, den in Klingsors ganzem Zauberschloß geformten Willen. Das geht klar aus Schopenhauer § 34 W. als W. u. W. (Schluß) hervor: „Wer nun besagtermaßen sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt da ist, wird aber dadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt! „Hae omnes

creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.“ So fühlt sich ganz naturgemäß Parsifal aller Welt zum Heil gesandt. „Erlösung, Frevlerin, biet ich auch dir.“ Zu Amfortas bricht er unverzüglich auf. Und die Welt des Scheins sinkt in Trümmer, der Schleier der Maja zerreißt; der Wille zum Leben war ihr Wesen, das ist aufgehoben — und sie alle zerfallen, zerstreuen, Klingor, die Blumenmädchen, das Zauberhloß, sie sind nicht mehr. Nur Kundry lebt noch. Aus starrem Schlaf weckt sie Gurnemanz bei den Graukrittern wieder auf. Ihnen müssen wir uns also zur weiteren Aufklärung zuwenden.

Die zwei Reiche. Amfortas, die Graukritter und Klingor.

Der Erbe des Graukönigtums ist Amfortas. Seinem Vater Titurel „neigten sich in heilig ernster Nacht bereinst des Heilands sel'ge Boten“ und brachten ihm den Gral. „In hohen Alters Mähen“ überließ er dem Sohne die Herrschaft. Die Graukritter sind die Brüder, die Reinen,

„die zu höchsten Wunderwerken,
des Grales heil'ge Wunderkräfte stärken.“

Sie sind frei von Sünden. Amfortas klagt:

Wehvolles Erbe, dem ich verfallen,
ich, einziger Sünder unter allen!

Diese Sünde des Amfortas bestand darin, daß er der Kundry besiegt in die Arme gesunken ist, daß auch er, auf den sie so sehr gehofft hatte, ihr nicht trotzte.

Klingor: Gesiel er dir wohl, Amfortas, der Held,
den ich dir zur Wonne gestellt?

Kundry: O! Jammer! Jammer!
Schwach auch Er!

So hat auch er in Weibes Armen den Willen zum Leben bejaht und leidet nun an dieser Wunde alle Dualen des nie gestillten Sehns, leidet allen Schmerz der Welt, ohne jedoch mehr dabei zu empfinden als eben das Leid und den Schmerz seiner Wunde. Dies Leid hat ihm nicht die Augen geöffnet, er erkennt sein Leid nicht wie Parsifal als Mit—leiden. Deshalb sucht er es zu heilen mit kleinen Mittelchen, sucht die äußeren Erscheinungen der Krankheit zu beseitigen, ohne ihr Wesen erkannt zu haben, verlangt, genau wie Kundry, nach dem physischen Tode, nach der Aufhebung des Individuums — und doch ist dies das beste Zeichen für seine Mit—leidlosigkeit. Nicht dem Wesen, dem Willen als solchem, kann es helfen, wenn ein Einzelner verschwindet. Der Tod ist keine Erlösung, ist nur Verwandlung des Willens in andere Gestalt. Deshalb gibt es nur kurze Linderung im Bade, keine Erlösung, deren Sinn er nicht versteht, als sie ihm verkündet wird. Die Worte der Verheißung:

„Durch Mitleid wissend,
der reine Tor,
harre sein',
den ich erfor.“

sind ihm leere Begriffe, Rätselworte, deren Deutung ihm fehlt. Auch Gurnemanz und die Gralsritter sind nicht wissend. Auch ihnen fehlt das Mitleid, denn sonst wären sie wissend. Sie sind zwar rein, aber doch nur deshalb, weil sie bisher nicht in Klingsors und Kundrys Bereich gerieten. Sie haben Kundry nicht getrozt und würden ihr wohl auch nicht trozen. Selbst Gurnemanz ist dieses Weibes Wesen unbekannt, von Klingsor weiß er nur dunkle Kunde, auch er glaubt an die Heilkraft der Palliativmittel; daß auch Kundry nach Erlösung schmachtet, daß, wer Amfortas befreien will, erst auch dem Zauberweib das Heil gebracht haben muß — das alles ahnt er nicht. So schlummert denn auch in den Gralsrittern, ähnlich wie es oben vom Kinde ausgeführt wurde, der Wille zum Leben; nur in Amfortas wühlt er als zehrende Wunde. Auch in diesem Reiche also ist Kundry heimisch, wenn auch versteckt, als noch unbewußter, nicht recht erwachter Wille. Sie „büßt“ hier, sie „dient“, sie lockt nicht und herrscht nicht. Hier lobert der Wille zum Leben nicht hell auf — doch erloschen, erlöst ist er nicht. Da der Wille so schwach, ist auch der Schmerz der Sehnsucht gering, die Gralsritter — nicht Amfortas — sind verhältnismäßig ruhig, glücklich, wie die Kinder; und es ist klar, daß Kundry sich nach diesem Reiche sehnt, weil sie hier schlafen kann, weil das Sehnen hier nur still und ruhig brennt, nicht rasend sengt.

Wie anders ist es bei Klingsor. Er „zwingt“ Kundry. Ihn beseelte die heftigste Leidenschaft, der gierigste Lebenstrieb. In wildem Schmerz hat er nach Rettung gesucht, nach Reinheit sich gesehnt. Den äußeren Anlaß seines Schmerzes hat er zu heilen gesucht, der Wille blieb nur um so mächtiger zurück. Er ist das lebendigste Leben selbst, er zaubert den lockenden Schein hervor, der die Menschheit umfängt, dem die Menschen verfallen; im tiefsten Grunde des Scheins lebt und webt als das Wesen der Wille, lebt Kundry, die also dem Zauberer, der den Schleier der Maja webt, folgen muß; denn in dem Scheine erscheint ja sie selbst, sie ist sein Wesen, der Wille zum Leben ist das Wesen der Sinnenwelt; dieses Wesens bedient sich der Schein, um alle Kreatur zu seiner Anerkennung zu verlocken. So entspringt auch Klingsor aus dem Wesen des Willens, er steht dem Leben um eine Stufe näher als Kundry. Er verschwindet mit seinem Schein, während seine Sklavin noch am Leben bleibt. Damit ist denn auch Kundry frei, nun „muß“ sie nicht mehr, sie kann sich zurückziehen, als das pulstierende, verführende Leben versunken ist in ihren zweiten Stand teilweiser Ruhe, halber Erlösung. Fortan vegetiert sie nur mehr bei den Gralsrittern. Der Glanz der Scheinwelt ist verglommen, als welthellsichtig Parsifal ihr Wesen durchschaute. Mit Klingsor ist also ein Teil auch von Kundrys Gesamtwesen erloschen, doch nur der äußere Teil.

Der Gral.

Wie weit wir nun auch in dem Verständnis der Welt des Parsifal vorgegangen sind, wie restlos sich auch bisher die Probleme aufzulösen schienen, wir sind noch nicht zu Ende. Noch haben wir nicht vom Gral gesprochen, noch haben wir alle Stellen des Dramas, die auf den „Heiland“ und sein

Leiden Bezug nehmen, beiseite gestellt, und doch ist ihre Bedeutung für das Verständnis der Absichten Wagners nicht zu verkennen. Der Gral und der Karfreitagszauber sind nicht minder als der Kuß der Kundry ein Herzstück des Parsifal. Mit dieser Frage berühren wir auch Wagners Stellung zum Christentum, über die so viel geschrieben wurde, in ihrem tiefsten Kerne. Der Gral und das Gralskönigtum, Kundry und Parsifal sind in enge Verbindung gebracht mit dem leidenden Heiland. So erklingt im Vorspiel die Heilandsklage, der Schmerz des göttlichen Erlösers der Menschheit, der sein Leid umsonst gelitten hat, da der Mensch sein Beispiel nicht verstand. Hier ist Musik im Sinne Wagners wirklich tönender Weltenwille! Kundry, der Menschen Wille, lachte feiner, als sie ihm auf seinem Schmerzenswege begegnete, und Parsifal sagt nach dem Kuß der Kundry:

Des Heilands Klage da vernahm ich,
die Klage, ach! die Klage
um das verrat'ne Heiligum! —
„erlöse, rette mich
aus schuldbesleckten Händen!“

Früher hatte er diese Klage nicht verstanden. Auch für des Heilands Leiden hat ihm der Kuß das Herz erschlossen. Den Gral soll er aus schuldbesleckten Händen erlösen. Natürlich aus den Händen des Amfortas, des ganzen bisherigen Gralskönigtums. Hier müssen wir bei Wagner selbst Aufklärung suchen. Schon 1848 in den Nibelungen erscheint „der heilige Gral“, gepflegt im fernsten Indien „von einem urgöttlichen Priesterkönige“ als Gegensatz zu einer falschen Deutung einer verlorenen Gottesschau durch „die herrschsüchtigen Priester“ (B II S. 150). In Religion und Kunst legt dann Wagner dem Leiden Jesu eine ganz auffallende Bedeutung unter. Er führt aus (S. 215): Das Göttliche sei den Griechen, dem hellenischen Geist, ein spekulativer Begriff geblieben — „bis von wunderbar begeisterten armen Leuten die unglaubliche Kunde ausging, der „Sohn Gottes“ habe, für die Erlösung der Welt aus ihren Banden des Truges und der Sünde, sich am Kreuze geopfert. War das größte Wunder der infolge jener Erscheinung eingetretenen Umkehr des Willens zum Leben, welche alle Gläubigen an sich erfahren hatten, offenbar geworden, so war das andere Wunder der Göttlichkeit des Heilsvorkünders in jenem bereits mit inbegriffen. Hiermit war dann auch die Gestalt des Göttlichen in anthropomorphistischer Weise von selbst gegeben: es war der zu qualvollem Leiden am Kreuze ausgepannte Leib des höchsten Inbegriffs aller mitleidvollen Liebe selbst. Ein unwiderstehlich zu wiederum höchstem Mitleiden, zur Anbetung des Leidens und zur Nachahmung durch Brechung alles selbstsüchtigen Willens hinreißendes — Symbol? — nein: Bild, wirkliches Abbild.“ (Wahrtraumdeuterei!) . . . „Jener Gott (der zornige und strafende) wurde durch die Kunst gerichtet: der Jehova im feurigen Busche, selbst auch der weißbärtige, ehrwürdige Greis, welcher etwa als Vater segnend auf seinen Sohn aus den Wolken herabblickt, wollte, auch von der meisterhaftesten Künstlerhand dargestellt, der gläubigen Seele

nicht viel sagen, während der Leidende Gott am Kreuze, das „Haupt voll Blut und Wunden“, selbst in der rohesten künstlerischen Wiedergebung, noch jederzeit uns mit schwärmerischer Regung erfüllt.“ Daß es Gott ist, der leidet, ist für Wagner das kleinere Wunder, wenn das größere, die Verneinung des Willens, als Tatsache besteht (S. 214 a. a. D.). „Das größte Wunder ist für den natürlichen Menschen jedenfalls diese Umkehr des Willens.“ „Das, was diese Umkehr bewirkt hat, muß notwendig weit über die Natur erhaben und von übermenschlicher Gewalt sein, da die Vereinigung mit ihm als das einzig Ersehnte und zu Erstrebende gilt. Dieses andere nannte Jesus seinen Armen das „Reich Gottes“, im Gegensatz zu „dem Reiche der Welt“. Also ist auch „das Reich Gottes“ das „einzig zu Erstrebende“, der Zustand des aufgehobenen, umgekehrten Willens. In Jesus „offenbart“ sich die Verneinung der Welt als ein um der Erlösung willen vorbildlich geopfertes Leben. Der Heiland erlöst die Welt durch „Mit-leiden“ (eb. S. 216), er hat den Willen „schon vor seiner Geburt vollständig gebrochen,“ so daß nicht der Wille zum Leben, wie oben geschildert, ihn gezeugt haben kann, sondern er unbesleckt empfangen sein muß. Der Wille zum Leben hat gar keinen Teil an ihm (S. 216/217). So erlöst Jesus die Welt vom Willen, erlöst den Willen selbst — wir stehen wieder auf bekanntem Boden. — Doch die Erlösung hat der Menschheit nicht viel geholfen. Jesu „Offenbarung“ ist nicht rein geblieben. Es würde zu weit führen, wollte ich auf die Gründe eingehen, die Wagner hierfür angibt. Nur die allgemeine Tatsache möge er selbst ausführen (eb. S. 230): „Unter den Ärmsten und von der Welt Abgelegensten erschien der Heiland, den Weg der Erlösung nicht mehr durch Lehren, sondern durch das Beispiel zu weisen: sein eigenes Blut und Fleisch gab er als letztes höchstes Sühneopfer für alles sündhaft vergossene Blut und geschlachtete Fleisch dahin, und reichte dafür seinen Jüngern Wein und Brot zum täglichen Mahle — solches allein genießet zu meinem Andenken.“ Dieses das einzige Heilamt des christlichen Glaubens: mit seiner Pflege ist alle Lehre des Erlösers ausgeübt. Wie mit angstvoller Gewissensqual (Amfortas!) verfolgt diese Lehre die christliche Kirche (Gegensatz: das Heidenland Klingsofs!), ohne daß diese sie je in ihrer Reinheit zur Befolgung bringen könnte, trotzdem sie, sehr ernstlich erwogen, den allgemein faßlichen Kern des Christentums bilden sollte. Sie wurde zu einer symbolischen Aktion, von Priestern ausgeübt, umgewandelt, während ihr eigentlicher Sinn sich nur in den zeitweilig verordneten Fasten ausdrückt . . .“ So hat denn nach Wagners Auffassung (auf seinen Vegetarianismus einzugehen, ist hier kein Raum) die Menschheit, die Kirche, den Sinn der Heilstat Jesu nicht verstanden. Jesu Leiden und Blut ist da. Das von ihm eingesetzte Mahl — Wein und Brot — wird genossen, doch wird die Absicht der Einsetzung nicht verstanden — Erlösung bringt es nicht. Wohl spendet der Gral Wein und Brot, wohl erglöh in ihm des Heilands Blut, doch stumpf stehen davor Amfortas und seine Ritter. Amfortas ist sogar sündhaft, er hat das Leben bejaht, die von Jesu bewirkte „Umkehr des

Willens" zusehnden gemacht. Ihm ist sonach des Heilands Blut nur eine Mahnung, nur Gewissensqual, er möchte das Amt, das er übernommen, nicht erfüllen, da sein Herz ja dem Geiste dieses Amtes so fern als möglich ist, solange nicht des Sehns Duelle gestillt, solange der Wille durch Umkehr, durch Verneinung nicht erloschen ist. Doch kann er das Amt nicht abgeben, bis der erscheint, der des Heilands Tat verstanden hat, der, wie der Heiland am Kreuze lehrt, das Wesen der Welt als Leid, die ungeheure Tragik dieses Weltendaseins, und „den Blick auf den Erlöser am Kreuze als letzte erhabene Zuflucht“ (S. 247) erfährt, den Willen zum Leben, wie Jesus vor der Geburt, im Leben verneint hat. Dieser wird dann den wahren Sinn des Grales, des Blutes und der Speisung erkennen, und die Feier begehen im rechten Sinne, den Gral behüten als Gefäß echter Erlösung. Bis heute klagt der wirkliche göttliche Erlöser, daß sein Werk in „sündigen Händen“ entweiht wird. Kundry hat ihn verlacht bei seinem Todesgange. Der Wille der Menschheit hat ihn nicht verstanden, er war des Mitleids noch nicht fähig. So muß dem göttlichen Erlöser selbst ein Erlöser erstehen, der das göttliche Leiden mit—leidet, der in sich, und damit überhaupt im Menschen, den Willen zur Umkehr bringt, der Kundry das Weinen lehrt; denn „das Weinen ist (demnach) Mitleid mit sich selbst oder das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es ist daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid — bedingt“ (W. a. W. u. B. § 67). Dieser Mensch, der die Menschheit zum Verständnis und zum Genuß der göttlichen Erlösertat hinaufführt, ist aber Parsifal. Er erkennt ja, wie oben gezeigt, neben dem Wesen der Welt, auch die Klage des Heilands, auch den wahren Sinn „des Heilsgefäßes“. Er erlöst Kundry, der Menschheit Lebenswillen, sie weint, sie wird also selbst des Mitleids fähig und dadurch aufgelöst. Sie salbt ihrem Retter die Füße und trocknet sie mit ihren Haaren ab; so ist sie wahre Dienerin geworden, und der Wille, der wirklich dient, hat auf eigenes Wollen verzichtet. Auch aus der Gralkritter Reich ist nun mit ihr der letzte Rest des Willens zum Leben verschwunden, die „Regeneration“ ist vollständig, die Erlösung durch den Heiland ist nun erst wirklich vollbracht. Der Mensch, der der Erlösung teilhaftig geworden ist, der das Trugwesen der Welt des Willens erkannt hat, dessen „rastloser Wille sich von selbst befreit“ fühlt, den beängstigt nichts mehr. „Rein und friedensehnsüchtig ertönt uns dann nur die Klage der Natur, furchtlos, hoffnungsvoll, allbeschwichtigend, welterlösend.“ Der Mensch erlöst auch die Natur mit. Mit der erlösten Menschheit fühlt „alle Kreatur“ die Wirkung von „Gottes Liebesopfer“. Sie ist ja eins mit dem Wesen des Menschen. Das erfährt nun nach dem Erscheinen Parsifals auch Gurnemanz, er versteht nun selbst den holden Karfreitagzauber. Der Gralkritter ganzes Reich versinkt in seliges Anschauen des Grales, dessen Wesen nun allen offenbar ist. Das Reich Gottes auf Erden erstrahlt in ruhigem Glanze und alle singen, erlöst und wissend:

Höchsten Heiles Wunder
Erlösung dem Erlöser.

Schluß.

So wuchs uns denn das Ganze zu einer großen Einheit zusammen. Das Christliche, der Heiland, das Gedächtnismahl, der Gral erwiesen sich als „Symbole — nein Bilder — wirkliche Abbilder“ der großen und tiefen Gedanken, die dem Genius auf dem Boden der Schopenhauerschen Philosophie erwachsen waren. Es zeigte sich keine Lücke, kein Zwiespalt, nicht im Parsifal, nicht zwischen Parsifal und dem früheren Schaffen und Denken Wagners, wohl eine Entwicklung, eine selbstständige Weiterbildung. Das Christliche entspringt nicht einer Befehung, einem Abfall von Schopenhauer, sondern einer ganz originellen, genialen Vertiefung der Lehre des Meisters, einer überraschenden Deutung des Leidens des Heilands, die ihm den Pessimismus Schopenhauers in neuem Lichte zeigte. Wagner ist sich wohl bewußt, daß seine „Regenerationslehre“, sein sogenannter Optimismus, durchaus Schopenhauer entspricht (S. 257). „Diese Wege (der Umkehr des mißleiteten Willens), welche sehr wohl zu einer Hoffnung führen können, sind aber von unseren Philosophen in einem mit den erhabensten Religionen übereinstimmenden Sinne klar und bestimmt gewiesen worden, und es ist nicht seine Schuld, wenn ihn die richtige Darstellung der Welt, wie sie ihm einzig vorlag, so ausschließlich beschäftigen mußte, daß er jene Wege wirklich aufzufinden und zu betreten uns selbst zu überlassen genötigt war; denn sie lassen sich nicht wandeln als auf eigenen Füßen.“ Hier gibt Wagner seine Stellung zu Schopenhauer so klar und deutlich selbst an, daß wir kein Wort hinzuzufügen brauchen. Inwieweit er „auf eigenen Füßen steht“ und inwieweit er abhängig ist, das zeigt ja auch schon der letzte Teil unserer Darstellung. Ich sehe wirklich nicht, weshalb man dies Verhältnis nicht mit dem Einfluß Kants auf Schiller in Parallele setzen sollte; es müßte denn sein, daß man die Bedeutung der Kantischen Philosophie für Schillers Dichtung, den vielfach unbewußten Einfluß, weit unterschätzt, wie das ja bisher wohl meist geschieht. Man glaubt recht törichterweise damit der Genialität der Dichter Abbruch zu tun. Wie wenig muß man da doch das Wesen künstlerischen Schaffens verstanden haben! Es ist nun einmal deutscher Dichter und Künstler Art, daß ihre Werke aus dem tiefsten Schachte, aus den verborgenen Tiefen ihrer Persönlichkeit hervorbrechen. So ist bei allen Großen des deutschen Geistes Fühlen, Denken und Dichten eine letzte, fast geheimnisvolle Einheit. In wundervoller Wechselwirkung entspringt ihnen aus ihrem Schaffen die Einsicht in ihr Wesen und aus diesem Wesen das Wirken. So entdeckte Schiller durch das Studium Kants die wesentlichen Pflichten seines Dichterberufes und so wuchs auch seine Kunst zu stolzer Höhe empor, und als er mit Kantischen Begriffen Goethe über sein innerstes Wesen aufgeklärt hatte, da erblühte aufs herrlichste dessen Schöpferkraft. In diesem Sinne ist auch Wagner, gleich Hebbel, ein echter deutscher Meister, eine große deutsche Persönlichkeit. Deutsches Denken ist auch bei ihm die Wurzel des Schaffens.

Auch über die Verwendung gerade der „Christlichen“ Symbole hat sich Wagner völlig Rechenschaft gegeben. „Nun verlangt aber das Volk nach einer

sinnlichen realen Vorstellung der göttlichen Ewigkeit im affirmativen Sinne". (X. 261.) Die Erfüllung dieses Verlangens kann — schon nach Schopenhauer — nur die Kunst geben. „Das vollendete Gleichnis des edelsten Kunstwerkes dürfte durch seine entrückende Wirkung auf das Gemüt sehr deutlich uns das Urbild (des vollkommenen Genügens, des wahren wünschenswerten Zustandes, also der Erlösung) auffinden lassen, dessen ‚Jrgendwo‘ notwendig nur in unserem — Innern sich offenbaren müßte.“ Doch muß dazu der Kunst „die vollkommenste sittliche Weltordnung“ zugrunde liegen; „das Gleichnis des Göttlichen“ aber muß sie „der Lebensübung“ selbst entnehmen, um „wahrhaft verständlich“ und damit wahrhaft wirksam zu werden. So besteht auch in betreff der christlichen „Symbole“ keinerlei Unklarheit, keinerlei Unebenheit bei Wagner. Als höchstes Endziel schließlich aller echten Philosophie betrachtet er (eb. 260) „die Anerkennung einer moralischen Bedeutung der Welt“. Mit dieser klaren Formulierung wächst Wagner hinaus über den banalen Gegensatz von Optimismus und Pessimismus, eigentlich auch über die allgemeine Stimmung der Lehre Schopenhauers. Er wird positiv aufbauend, menschenfördernd im Sinne Hegels und Hebbels, im Sinne J. G. Fichtes, wie er überhaupt der Lehre des deutschen Idealismus ganz direkt viel mehr verdankt, als bisher auch nur geahnt wird. Sind diese Einflüsse erst klar gelegt, so wird die Zeit vorüber sein, wo man Wagner als unselbständigen Denker wird abtun können. Man wird ihn einreihen unter die großen deutschen Geister auch unserer intellektuellen Kultur ebenso wie Schiller. Dazu eine bescheidene Vorarbeit zu liefern, das war meine Absicht.

Zur Einführung in das Verständnis des Parsifal ist zunächst notwendig ein genaues Studium der betreffenden Schriften R. Wagners selbst, insbesondere:

Parsifal. 27. August bis 30. August 1865 (R. W. Sämtliche Schriften und Dichtungen, Volksausgabe B. XI S. 395 ff.). Dies ist der für Ludwig den Zweiten verfaßte Entwurf des Dramas.

Religion und Kunst (eb. B. X S. 211). Dazu diese Nachträge:

Was nützt diese Erkenntnis?

Erkenne dich selbst.

Heldentum und Christentum (eb.).

Daß dann eine genauere Kenntnis der Philosophie Schopenhauers unerläßlich ist, lehrt mein Aufsatz wohl recht deutlich. Besonders wichtig ist:

Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch: die Vorstellung unabhängig vom Satze des Grundes: die platonische Idee: das Objekt der Kunst.

Zu Schopenhauer wäre zu empfehlen:

Volkselt: Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Stuttgart 2. Aufl. 1907.

Fr. von Hausegger: Richard Wagner und Schopenhauer. Eine Darlegung der philosophischen Anschauungen R. Wagners an der Hand seiner Werke, 2. Aufl., 1891.

Von Gesamtwerken über Wagner, die speziell auch Parsifal behandeln, sind besonders zu erwähnen:

H. Dinger: Richard Wagners geistige Entwicklung. (Leipzig 1892.)

H. Lichtenberger: Wagner poète et penseur. Paris 1898.

H. St. Chamberlain: Richard Wagner. (Billige Ausgabe 1901.)

H. St. Chamberlain: Das Drama Richard Wagners, eine Anregung. (1892.)

M. Koch: Richard Wagner. B. III (erscheint Mai 1913). Der Verfasser gibt in dankenswerter Weise eine sorgfältige Auswahl aus der Literatur.

Speziell vom Parsifal aus gehen:

Fr. Nietzsche: Der Fall Wagner, und

Fr. Nietzsche: Nietzsche contra Wagner.

Mit Parsifal allein beschäftigen sich eine Reihe von Artikeln in den allerneuesten Hefen der Preussischen Jahrbücher, die einen Überblick geben über den bisherigen Stand des Problems.

Zejunus: Die Grundlagen der Parsifaldichtung (P. J. 1912, Heft 1).

Prof. Dr. Meindl: Parsifal. Eine Entgegnung (1913, Heft 1).

Zejunus: Replik (eb.).

Alexander: Weitere Bemerkungen wider den Zejunusaufsatz. (Mit Replik.) (1913, Heft 3.)

von Zastrow: Noch einmal der Zejunusaufsatz (Heft 4).

Eigentlich unabhängig von dieser Kontroverse ist:

G. von Czirn-Terpitz: Parsifal (Preussische Jahrbücher 1913, Aprilheft).

Dieser letzte Aufsatz, der mir leider erst nach der Korrektur des vorliegenden zu Gesicht kam, berührt sich in seinem ersten Teil mit meinen obigen Ausführungen, ohne zu völliger Klarheit durchzudringen. Ganz ungelöst bleibt das Verhältnis Parsifals zum Christentum und zur Erlösung durch den Heiland, obwohl gerade hierdurch die selbständige Stellung Wagners Schopenhauer gegenüber zum Ausdruck kommt. Bei Schopenhauer kann nur das Genie der Erlöser der Menschheit sein, bei Wagner dagegen ist der Erlöser der Heiland, der geniale Mensch nur Erlöser des Erlösers.

Die menschlich-ethische Gestalt des Parsifal ohne Einbeziehung der Metaphysik behandelte neuerdings:

Dr. Carl Siegmund Benedict: Richard Wagners Parsifal in seiner menschlich-ethischen Bedeutung. (Lissa i. P. 1913.)

