

# Karl Hugo von Meltzl ein Vorläufer der neueren Religionsgeschichte und Kulturphilosophie

Von ANDREAS ANGYAL (Budapest)

KARL HUGO VON MELTZL war ein Sohn Siebenbürgens. 1846 wurde er in Sächsisch-Regen (Szászrégen) geboren, 1908 starb er in Großwardein (Nagyvárad). Das Gymnasium besuchte er in Klausenburg (Kolozsvár) und Bistritz (Beszterce). Im Dreieck Sächsisch-Regen—Klausenburg—Bistritz gestaltete sich nun sein Leben; diese drei Städte waren ihm am liebsten, hier lebte er im Kreise der Familie und Freunde. Seit dem Jahre 1872 wirkte er in Klausenburg als Universitätsprofessor für deutsche Sprache und Literatur.

Freilich ist das nicht sein ganzer Lebenslauf. Als Student lebte er in Deutschland und studierte in Leipzig und Heidelberg. Wiederholt besuchte er auch Italien. In Leipzig befreundete er sich mit dem jungen NIETZSCHE und vertiefte sich mit ihm zusammen in die Philosophie SCHOPENHAUERS. Schopenhauers Geist begleitete nun Meltzl sein ganzes Leben hindurch. Aber auch die Jugendfreundschaft Nietzsches war von entscheidender Bedeutung.

ALEXANDER KEREKES, der eine gute madjarische Biographie Meltzls schrieb<sup>1)</sup>, behauptet zwar, diese Freundschaft sei von geringer Wirksamkeit gewesen. Diese Behauptung aber müssen wir von uns weisen. Immer wieder tauchen Nietzsche-Spuren in seinen Werken auf. Seine 1877 gegründete mehrsprachige Zeitschrift, die Acta Comparationis Litterarum Universarum registriert gleich im ersten Jahrgang das Erscheinen der Unzeitgemäßen Betrachtungen. Im Jahre 1886 (S. 27) heißt es in seinem Nekrolog über den Philologen JOHANNES MINCKWITZ: „Man hat Minckwitz in seiner Heimat oft der Ruhmredigkeit oder gar Eitelkeit zeihen zu dürfen vermeint. Aber unsere Leser, die dem heiteren, milden Greis in den Spalten der Acta Comp. so oft begegneten, werden wissen, was von diesem Tadel zu halten sei, welchem ja noch niemand entgangen ist, der neue Bahnen eröffnete, und auch in alle Zukunft niemand entgehen wird, der (nach des Baseler Prof. Nietzsche schneidigem Ausdruck) nicht ‚heerdenmäßig‘ zu denken und nachzuurteilen vermag.“ Diese Worte sind ein klarer Beweis dafür, daß Meltzl auch die spätere geistige Entwicklung Nietzsches mit Anteilnahme verfolgte. Weitere Beziehungen sollen in unseren folgenden Ausführungen erhellt werden.

<sup>1)</sup> A. KEREKES, Lomniti Meltzl Hugó. 1846—1908 (H. M. v. Lomnitz). Jahrb. des Deutschen Institutes der königl. ung. Peter-Pázmány-Universität Budapest. Hg. von TH. THIENEMANN und B. v. PUKÁNSZKY. II. Bd., 1937, S. 254—372.

Kerekes hat mit großem Fleiß die Lebensdaten Meltzls zusammengestellt und seine Werke registriert. Sein Werk ist für alle spätere Meltzlforschung unentbehrlich. Leider kommt aber das eigentlich Geistesgeschichtliche bei ihm zu kurz. Kerekes will eine „Rettung“ Meltzls versuchen, übersieht jedoch seine eigentliche Bedeutung. Diese Bedeutung aber liegt darin, daß Meltzl in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s, in einer Zeit, wo der Spießbürger mit seinem hausbackenen Materialismus im Kopf und mit Reclams Universalbibliothek im Bücherschrank der herrschende Menschentypus war, ein tiefes, metaphysisch begründetes religionsgeschichtliches und kulturphilosophisches Denken wagte. Er gehört zu jenen tieferen Geistern des vorigen Jahrhunderts, die die Brücke bilden zwischen der Romantik und dem Idealismus des 20. Jh.s. Und es war ihm gegönnt, das neue Jahrhundert zu erleben, dessen großer geistiger Vorläufer er war.

Freilich, um zu einem solchen Vorläufer werden zu können, mußte er aus dem Osten kommen, aus Siebenbürgen. Nicht umsonst verweist ZOLNAI darauf, wie gerade in Siebenbürgen ein geisteswissenschaftlicher Spiritualismus entstand, vertreten durch MELTZL, SAMUEL VON BRASSAI und ALEXANDER IMRE, der mit dem herrschenden Realismus des ungarischen Geisteslebens in Gegensatz kam, und so zum Vorläufer einer neuen, idealistischen Ästhetik und Philologie wurde<sup>2)</sup>. Gerade in Siebenbürgen konnte man zu tieferem Denken angeregt werden. Deutsch-nordische, madjarisch-östliche, slawische und byzantinisch-rumänische Kultur und Geistigkeit treffen sich hier. Neben deutschen gotischen Stadtbildern mit Domen, Bürgerbauten und Wällen liegen madjarische und rumänische Dörfer im Land mit reicher Volkskunst. Holzbauten stehen mit hohen Dächern auf den waldigen Hängen der Karpaten, phantastisch-östliche Marktstädte umrahmt das Hochgebirge, einsam wachen östliche Kreuze am Straßenrand. Gotische Kirchenburgen tauchen auf, hölzerne Spitztürme ragen in die Höhe, byzantinische Kuppeln wölben sich. Mit hehrer Reinheit grüßen die weißen Gipfel der Schneeberge an klaren Frühlingstagen, alte Balladen ertönen von den Lippen der Madjaren und Rumänen, und unter wehenden Kirchenfahnen wallen Zehntausende von Székeln in der Pfingstwoche zur Maria von Csiksomlyó. Nicht nur Völker, auch Religionen begegnen sich. Katholiken mit lateinischer und mit byzantinischer Liturgie, Protestanten und Orthodoxe leben hier zusammen. Romanische, germanische, ugrofinnische und slawische Sprachen erklingen. Wahrhaftig ein Land, das zur geistigen und menschlichen Tiefe und Universalität führen muß!

Aus dieser Welt kommt Meltzl, auf dieser Grundlage muß sein tiefer Geist gesehen werden. Er blieb eng mit der siebenbürgischen Landschaft

<sup>2)</sup> B. ZOLNAI, Erdély egyeteme (Siebenbürgens Universität). Minerva, Jg. 1941, S. 6.

und mit den siebenbürgischen Völkern verbunden. Schon als Knabe beherrschte er neben seiner deutschen Muttersprache auch das Madjarische und Rumänische<sup>3)</sup>. Wenn er auch Europa und Nordafrika bereiste, wenn er auch Korrespondenten und Mitarbeiter aus Ausland und Übersee hatte, so blieb sein Wesen doch mit den Tiefen seiner nord-östlichen Heimat verwachsen.

Aus diesen Tiefen heraus müssen auch seine „Aphorismen im Geiste Schopenhauers“<sup>4)</sup> gedeutet werden. Schopenhauer war sein großes philosophisches Erlebnis, das in seiner Seele verwandte Töne anschlug. Auch Schopenhauer gehört ja mit den metaphysischen Tiefen seines Denkens zu den Großen, die erhaben über dem kleinen Treiben des Philistertums standen. Meltzl gestaltet nun die Weisheit des Meisters in den Tiefen seines eigenen Seins.

Mit ätzender Kritik ergießt er sich gegen das flache Treiben der materialistischen, „positiven“ Naturwissenschaft:

„Es fehlt nur noch, daß unsere modernen Naturforscher weitläufige Untersuchungen anstellen über das geometrische Verhalten der Muttermal-systeme am zweiten Gliede des ersten linken Fingers des rechten Armes. Dann wird die Lösung der Rätsel des Weltalls um ein gutes Stück gefördert sein.“ (III. Aphorisme.)

Er sieht klar die Gefahren und Einseitigkeiten des naturwissenschaftlichen Materialismus, aber auch die einer intellektualistischen Vermassung:

„Die Nachfrage nach ‚gebildeten‘ Menschen ist heutzutage eine so enorme geworden, daß sie vom Vorrat unmöglich gedeckt werden kann. Daher hat die moderne Pädagogik (namentlich die züchtige Herbärtelei)<sup>5)</sup> ihr möglichstes im Imitieren und Fälschen, d. h. sie erzieht auch dort, wo es gar Nichts zu erziehen giebt.“ (IV.)

Meltzls Menschenideal ist eben ganz im Sinne der Gegenwart die geformte Persönlichkeit und nicht der in Serie erzeugte „Gebildete“ des Intellektualismus. Diese intellektualistische „Bildung“ des 19. Jh.s war etwas ganz Durchschnittliches, Flaches. Letzten Endes führte gerade sie zum vorübergehenden Triumph des plattesten Materialismus. Dies ist eben der Dualismus des vorigen Jahrhunderts (wie ihn H. CYSARZ in seinen Münchner Vorträgen WS 1938/39 schilderte): hier Intellektualismus, dort Materialismus. Die höhere Einheit der menschlichen Persönlichkeit fehlt. Meltzl aber wurde vom Siegesgeschrei des Jahrhunderts nicht betört und

<sup>3)</sup> A. KEREKES, a. a. O., S. 262.

<sup>4)</sup> Fontes Comparationis Litterarum Universarum. Collegerunt et ediderunt S. BRASSAI et H. MELTZL. Bd. V., Heft 3. Klausenburg-London 1882.

<sup>5)</sup> Anspielung an die bekannte Dreiteilung der Erziehung bei HERBART: Regierung, Unterricht, Zucht.

ging selbstsicher den Weg zur geistigen Erneuerung. Leider sind seine Worte noch heute teilweise aktuell, da ja in Ungarn die Pädagogik noch immer unter dem Druck eines tödlich-starren Herbartianismus zu leiden hat, der alle Wege zur freieren Entfaltung versperrt.

Sehr richtig beurteilt er auch das poetische Treiben um 1800: „Der Gesang unserer modernen Weltschmerzler-Poeten gleicht dem des ungeölten Rades. Mit etwas Schmiere ließe der heillose Lärm auf unseren Büchermärkten sich dämpfen.“ (V.)

Noch später werden wir Meltzl als tätigen Kämpfer gegen die Formverlotterung des 19. Jh.s sehen. Seine Ablehnung des Intellektualismus und des Materialismus führt ihn aber weiter, in die Tiefen der Metaphysik. Er lehnt zwar das „denkbare“, mithin intellektualistische Gottesbild ab, aber ebenso auch den Atheismus. Seine Metaphysik ist eine Philosophie des irrationalen Lebensgrundes. „Daß diese Welt Ein Gott erschaffen oder gemacht habe, ist nicht denkbar, daß sie das Werk zweier oder mehrerer Götter sei, noch weniger, daß sie das Werk keines Urhebers sei, am allerwenigsten.“ (VI. Sperrungen von Meltzl.)

Noch deutlicher weist auf diesen irrationalen Lebensgrund die VIII. Aphorisme: „Der alleinbegreifliche Zweck des Lebens ist der Tod und der alleinbegreifliche Zweck des Todes ist — das Leben. In diesem schönen *circulus vitiosus* bewegt sich ‚allweise‘ Mutter Natur.“

In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn die XXXI. Aphorisme vom Zufall spricht. Dieser Zufall ist für Meltzl keineswegs eine materialistische, blinde „Tücke des Objekts“, sondern eine geheimnisvolle, irrationale Seinskraft. Der Zufall wird schon für Meltzl Schicksal im Sinne SPENGLERS<sup>6)</sup>: schon er ahnt die tieferen Zusammenhänge des Seins mit dem Irrationalen, die allgemein als Zufall bezeichnet werden, letztlich aber in die Sphäre des Schicksalhaften gehören. „Wenn doch nur die Menschen ihren größten Meister nicht immer meistern wollten. Anstatt im geeigneten Momente seiner Führung sich anzuvertrauen, zerbrechen sie sich von früh morgens bis spät abends den Kopf darüber, wie sie ihm den Weg verlegen könnten, um ihn ganz in ihre Gewalt zu bekommen, ihn, der ewig sie in seiner Gewalt hat: der Zufall! —“ (Sperrungen von Meltzl.)

Eine geniale Vorahnung dessen, was Spengler als den Gegensatz von Schicksalsidee und Kausalitätsprinzip bezeichnet! Für Spengler ist ja das Kausalitätsprinzip ein Produkt des zergliedernden Verstandes, das Schicksal dagegen die irrationale „Physiognomie alles Werdens“<sup>7)</sup>. Man könnte die Aphorisme Meltzls ohne weiteres in die Spenglersche Terminologie über-

<sup>6)</sup> O. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes. München 1920, Bd. I, S. 194 bis 202.

<sup>7)</sup> Ebenda, Bd. I, S. 164 ff.

setzen und sagen: Die Menschen wollen auch das Schicksal zur Kausalität erstarren lassen, anstatt sich seinem irrationalen Werdestrom zu vertrauen. Ein Mahnwort an Rationalismus und Materialismus! Und wir fühlen uns an das lateinische Dichterwort erinnert, das Spengler als Schluß des „Unterganges“ niederschrieb: „Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.“

Dieser Schicksalsglaube aber wird in der XXVII. Aphorisme durch uralte Weisheit des Ostens überhöht und ergänzt. Meltzl glaubt nämlich an die Seelenwanderung und setzt sich mit den Kritikern dieses Glaubens geistvoll auseinander:

„Diejenigen Naturforscher, welche die Seelenwanderung durch Tierleiber phantastisch finden, sind auf die nächste beste Raupe zu verweisen. Gesetzt der Fall, der Schmetterling könnte denken, so würde er es, gleich unseren Naturforschern, als eine lächerliche Zumutung ansehen, wenn man ihm sagen wollte: du warst schon einmal Raupe!“

Ganz Spenglerisch wieder ist die X. Aphorisme:

„Telegraphenlinien, Eisenbahnschienen und Telephondrähte sind die Herbstfäden der Cultur.“

Welch eine geniale Vorwegnahme des Gedankens, daß die europäische Kultur in die Stufe der Zivilisation übergeht! 35 Jahre vor Spengler wird in diesem einen Satz fast der ganze I. Band vom „Untergang des Abendlandes“ vorweggenommen!<sup>8)</sup> Wiederholt werden wir noch solche Gedanken bei Meltzl treffen, die auf die kommende Ideenwelt des großen deutschen Kulturphilosophen hinweisen. Bei der ungeheuren Belesenheit Spenglers ist es sogar nicht ausgeschlossen, daß er die Schriften Meltzls kannte.

Die Kritik der Maschinen-Zivilisation verbindet sich bei Meltzl auch mit Gedanken Nietzschescher Prägung, mit dem Begriff der „Sklavenmoral“:

„Ob Sklave eines Herrn oder Sklave einer Maschine — das kommt wohl im Grunde genommen auf Eines heraus. Der gewöhnliche Mensch die Fabrikware der Natur, ist und bleibt stets ein Sklave. Des Aristoteles Divination der Maschine mit besonderem Bezug auf die Abschaffung der Sklaverei erscheint aus diesem Gesichtspunkte betrachtet durchaus unphilosophisch.“ (XI.)

Der Geist des berühmten Zarathustra-Kapitels „Von alten und jungen Weiblein“ spricht aus dem Schlußsatz der XVIII. Aphorisme:

„Die größten Skandäler sind ja nur im Verein mit Frauen möglich.“

Eine bemerkenswerte literarästhetische Ansicht spricht die XII. Aphorisme aus:

„Roman und Novelle sind die Haustiere der Poesie. Der Roman ist

<sup>8)</sup> Besonders Bd. I, S. 1—71.

ein gezähmtes Epos, das gute Milch giebt und einen nicht zu unterschätzenden Profit abwirft.“ Mit gutem Recht hat Meltzl das wilde Wuchern der Roman- und Novellengattung in diesen Worten beanstandet. Im formvernachlässigenden 19. Jh. begann jene Überschwemmung von künstlerisch wertlosen Romanen und Novellen, die noch heute alle echte Literatur bedroht und den Leser verwirrt. Besonders in Ungarn sehen noch heute die Redakteure der Zeitschriften ihren höchsten Ehrgeiz darin, diese Zeitschriften mit schwachen Novellen vollzustopfen. Man hat aber dann oft nur ein Gähnen für das Ganze übrig! Üppig schwillt auch noch die Sturmflut der Romane, zwischen Kolportage und fadem Gesellschaftsklatsch.

Auch stilgeschichtliche Einsichten hat Meltzl. Klug und bündig ist seine Charakteristik der Rokokozeit in der XXXIV. Aphorisme. Freilich ist seine Ansicht durch den Schopenhauerschen Pessimismus gefärbt, doch die Erkenntnis der „Maskenhaftigkeit“ des Rokoko ist schon eine geniale Vorwegnahme neuester Barockforschung. In diesem Sinn wird auch KARL VOSSLER davon sprechen, daß für den barocken Spanier das Leben zu Spiel und Schein sich gestaltet<sup>9)</sup>, und HEINRICH SCHALLER von „der klassizistischen und weltmännischen Maske und Geste“ des Barocks und von der „Doppelseitigkeit dieses Daseins“<sup>10)</sup>. Meltzl spricht zwar in seiner Aphorisme nur vom Rokoko, aber bekanntlich ist das Rokoko nur der Ausklang des Gesamtphänomens Barock. Die Erwähnung des Optimismus, die sich unzweifelhaft auf LEIBNIZ bezieht, läßt darauf schließen, daß Meltzl unter Rokoko das ganze 18. Jh. versteht. Übrigens war Meltzl der erste, der in Ungarn ein Universitätskolleg über deutsche Barock- und Rokokodichtung hielt, im SS. 1891, also über 30 Jahre vor dem großen Aufschwung der deutschen Barockforschung! Ein Bahnbrecher wahrlich in europäischem Sinne! Und noch 8 Jahre früher schreibt er diese Aphorisme:

„Die Rococozeit legt der Natur eine Maske an: das Haar überzieht sie mit Puder, das Leder mit Gold und über die Welt wirft sie das lügenhafte System des Optimismus.“

Heute allerdings beurteilen wir den Optimismus Leibnizens nicht mehr aus dem Blickfeld eines VOLTAIRE und SCHOPENHAUER. Doch auch heute müssen wir Meltzls Scharfsinn bewundern, der in einigen knappen Worten weite geistesgeschichtliche Zusammenhänge erfaßt.

Daß aber dieser große Geist auch eine große Seele war, erfüllt von der „schenkenden Tugend“ im Sinne Nietzsches, davon sprechen die wahrhaft heroischen Worte der XXXV. Aphorisme:

„Je mehr man von seinem Selbst bei Lebzeiten verleugnet, desto mehr bleibt davon der Nachwelt übrig.“

<sup>9)</sup> K. VOSSLER, Lope de Vega und sein Zeitalter. München 1932, S. 183, 219.

<sup>10)</sup> H. SCHALLER, Die Welt des Barock. München 1936, S. 19, 38.

Meltzl war ein philosophischer Kopf. Das Schopenhauer-Erlebnis begleitete ihn durchs ganze Leben. Immer wieder fand er Gelegenheit, in seine Universitätsvorträge philosophische Probleme einzuflechten. Im Jahre 1894 war er sogar Stellvertreter des philosophischen Lehrstuhls auf der Universität Klausenburg. Bei dieser Gelegenheit veröffentlichte er in madjarischer Sprache eine Studie über den Begriff der Philosophie<sup>11)</sup>. Die Philosophie ist für Meltzl keine „scientia“, d. h. keine Wissenschaft im exakten Sinne der Naturwissenschaft, sondern eine „sapientia“, d. h. eine höhere, zusammenfassende Weisheit. Sie kann nicht die Ergänzung irgendwelcher Fachwissenschaft sein, doch sie bildet das unentbehrliche Korrektiv einer jeden Wissenschaft. Wieder eine Einsicht Meltzls, die uns erstaunlich gegenwärtig anmutet! 14 Jahre später hat der Bromberger Denker HANS RICHERT ähnliche Gedanken ausgesprochen<sup>12)</sup>. Noch gegenwartsnäher wird Meltzl, wenn er davon spricht, daß Philosophie im höchsten Sinn eine Kunst sei. Die Philosophie muß sich ins Geheimnis des Weltalls vertiefen — ist seine Forderung. Und mit genialer Vorwegnahme von Phänomenologie und Existenzialphilosophie schließt er seine Ausführungen mit der These: Die Philosophie muß zur Wesenheitkunde, zur Wesenheiterkenntnis werden.

Reich an tiefen, weit ausgreifenden Gedanken ist auch der madjarische Vortrag, den er noch als junger Professor über die philosophischen Vorläufer Schopenhauers hielt<sup>13)</sup>. Gleich am Anfang apostrophiert er Schopenhauer als einen Genius, dessen Leben ein fortwährendes Martyrium war. In gleicher Weise wird er drei Jahre später LESSING, SCHOPENHAUER und PETŐFI als die drei Apostel der Aufrichtigkeit schildern<sup>14)</sup>. Aufrichtigkeit, kulturschöpferische Genialität und menschliches Martyrium: Gedankengänge, die auch der neueren deutschen Kulturphilosophie geläufig sind. Ganz im Geiste Meltzls bringt etwa SCHALLER viele Beispiele menschlicher Undankbarkeit den Genies gegenüber: auch er erwähnt Schopenhauer. „Die meisten Erfinder wurden um ihre Erfolge betrogen. Schopenhauer blieb fast zeitlebens unbekannt . . . fast alle genialen Geister wurden von der Menge verlacht, begeistert und zu Tode gehetzt und nur sehr selten verstanden . . .“

<sup>11)</sup> A philosophia fogalma új szempontból (Der Begriff der Philosophie, aus einem neuen Blickpunkt gesehen). Klausenburg 1894. — Die Arbeit war leider in Budapest nicht vorzufinden, deshalb mußte ich den Gedankengang nach KERÉKES, a. a. O., S. 333, wiedergeben.

<sup>12)</sup> H. RICHERT, Philosophie. Leipzig 1908, bes. S. 2 und 17 ff.

<sup>13)</sup> Schopenhauer Arthur bölcselmi elődei (A. Sch.s philos. Vorläufer). Klausenburg 1873.

<sup>14)</sup> Dr. Gyulai Pál mint a Petőfi-irodalom megalapítója (Dr. Paul Gy. als Begründer der Petőfi-Forschung). 1876. Hg. im Sammelband: H. MELTZL, Petőfi tanulmányok (P.-Studien). Budapest 1909, S. 94.

Den wahren Fortschritt bringt nur das Genie, und zwar meist gegen die Menge oder unbeachtet von ihr<sup>15)</sup>!“ Dies ist durchaus im Sinne Meltzls gesprochen, der auch im großen Genius die Treibkraft der Menschheit sah. Wir können heute feststellen: auch er gehörte zu ihnen. Um so mehr mußte auch er gegen Dummheit und Niederträchtigkeit kämpfen. Besonders die Budapester Presse hat über Meltzl und seine Zeitschrift gespottet, aber auch die Professoren der hauptstädtischen Universität schlugen gegen ihren Klausenburger Kollegen Mißtöne an, am gehäßigsten der eifrige Plagiator GUSTAV HEINRICH, Inhaber des germanistischen Lehrstuhls<sup>16)</sup>. Freundlichere Töne kamen aus der Provinz. Der Zeitung „Pécsi Figyelő“ (Fünfkirchner Beobachter) gebührt die Ehre, daß sie in Ungarn schon im Jahre 1878 als erstes Blatt die Zeitschrift Meltzls mit Verständnis würdigte. Mit Freude und Genugtuung registrierte Meltzl diese schöne Anerkennung in den Redaktionsmitteilungen der Acta Comparationis.

Die Anerkennungen erfreuten Meltzl, Gehässigkeiten aber störten ihn nicht besonders. Er ging ruhig den Weg seiner Gedanken weiter. Und wie tief sinnig waren diese Gedanken! Wie unübertrefflich ist die Charakteristik der östlichen Seele des Madjarentums in der Studie über Schopenhauers Vorläufer! „Vielleicht ist der Madjare der einzige unter allen Völkern, der dieses schöne Vorrecht besitzt, dasjenige verkörpern zu können, von dem seine westeuropäischen Nachbarn mit spöttischer und selbstsüchtiger Überlegenheit zu glauben wagen: es sei ein überholter Standpunkt. Für sie ist das wahre, aufrichtige θαυμάζειν (Wundern) ein überholter Standpunkt, obgleich dieses noch heute, wie einst zur Zeit des Platon und des Aristoteles die echte Quelle alles Philosophierens ist: θαυμάζειν μαλὰ φιλοσοφικόν πάθος. (Das Wundern, diese höchst philosophische Leidenschaft.) Doch für die hyperkultivierten Elemente Westeuropas erscheint der mit diesem θαυμάζειν verbundene östliche Euphemismus, der fantasiereiche Stil und Ähnliches als ein bedauernswerter Zustand; und sie behaupten, wie das ein Deutscher einmal ausdrückte, daß all dies eben nur bei uns (in Ungarn) unausgelacht bleiben kann, nirgends anderswo in Europa<sup>17)</sup>.“

<sup>15)</sup> H. SCHALLER, Die europäische Kulturphilosophie. München 1940, S. 119, 120.

<sup>16)</sup> A. KERÉKES, a. a. O., S. 257, 298.

<sup>17)</sup> Schopenhauer bölcselmi elődei. S. 3: „Azonban a magyar, talán egyedül birja valamennyi nemzetek között, azon szép előjogát: hogy az lehessen, mit az ő nyugoteurópai szomszédjai részükről, gunyos és önhitt megfontolással, meghaladott álláspontnak tartani, szabadnak vélik. Nekik meghaladott álláspont illetőleg a naiv, az őszinte θαυμάζειν, mely hiszen még ma is, épen úgy mint Platon és Aristoteles idejében, minden philosophálás legeredetibb forrása θαυμάζειν, μαλὰ φιλοσοφικόν πάθος: száanalomra méltó állapotnak tűnik föl Nyugoteurópa hypercultivált elemei előtt, az ezen θαυμάζειν — nel karöltve járó keleti euphemismus, a képzeletdús stílus és több efféle, mely minden, miként egy német megjegyezte, csak nálunk maradhat mosoly nélkül, és másutt Európában sehol.“



Gerade der Osten ist es aber, aus dem in diesen Jahren neue Kräfte aufbrechen, die dann dazu beitragen, den platten Materialismus des Westens zu überwinden. Noch enger mit der Landschaft und der Scholle verbunden, wagt sich auch der Geist hier leichter in die Tiefe. 1871 erscheint in St. Petersburg das berühmte Werk DANILEVSKIJS: *Rossija i Evropa*: ebenfalls, wie die Gedanken Meltzls, eine geniale Vorwegnahme von Spengler und der neueren Kulturphilosophie. Neben ihm wirken Mussorgskij, Tolstoj, Solovjev, lauter universale Geister<sup>18)</sup>. Im Südosten erscheinen in der madjarischen und rumänischen Literatur Dichter von kosmischem Schwung und metaphysischer Tiefe: VAJDA und KOMJÁTHY, EMINESCU und ALECSANDRI. Dies ist der geistesgeschichtliche Hintergrund, aus dem auch die Ideenwelt Meltzls erwächst, dieses großen Vorbereiters und Bahnbrechers.

Doch heute hält kein vernünftiger Mensch mehr das Wundern, die Begeisterung und die Phantasie für etwas Bedauernswertes, Rückständiges. Man erkennt im Gegenteil, daß das metaphysische Erlebnis des Seins einen durchaus emotionalen Charakter hat<sup>19)</sup>. Gerade die deutsche Wissenschaft hat sich in den letzten Jahren große Verdienste um die Erforschung Osteuropas erworben. Große deutsche Kunsthistoriker, wie OSKAR SCHÜRER und DAGOBERT FREY, bereisten den Osten und zeigten in verschiedenen Vorträgen die Entwicklungslinien der Kunst dieser Gebiete. Sie entdeckten, wie selbst die deutsche Kunst in diesen Gebieten eine östliche Färbung bekommt. Und wie ein Nachklang der Ideen Meltzls über Phantasie und Gefühlsreichtum des Ostens hören sich die Worte Freys an, mit denen er die von den Ordensrittern, von Habsburgern und Luxemburgern, von Kasimir und Ludwig dem Großen aufgebaute östliche Hochkultur und ihre Kunst schildert: „Mit dem Aufbau dieser Hochkulturen im Osten vollzieht sich ein entscheidender Umschwung, die bisher herrschende, durch das Kulturgefälle bedingte, westöstliche Kulturströmung schlägt in eine Gegenbewegung von Ost nach West um... Der Osten prägt neue plastische Typen, die er mit ihm eigentümlichen Gefühlswerten erfüllt, einer Leidbereitschaft, einer schmerzseligen Innigkeit, einer schweren Süße. Aus welchen seelischen Tiefen quellen diese Gefühle? Ist es Landschaft und Klima, ist es die Schwere des Lebens, ist es die Siedlungsgemeinschaft mit den Slawen, die dieses Ethos formt?“<sup>20)</sup>. Ganz im Sinne Meltzls bezeichnet auch WALTER SCHUBART östliches Denken als etwas der Prophetie,

<sup>18)</sup> Vgl. H. SCHALLER, *Kulturphilosophie*, S. 86—89.

<sup>19)</sup> H. SCHALLER, *Urgrund und Schöpfung. Ein Beitrag zur metaphysischen Ontologie und Kosmologie*. München 1938, S. 9, 10.

<sup>20)</sup> D. FREY, *Die Entwicklung nationaler Stile in der mittelalterlichen Kunst*. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Jg. 1938, S. 62.

dem Priester- und Sehertum Verwandtes, spricht von seiner Phantastik, seinem Reichtum an Einfällen, seiner Kühnheit der Visionen, seinem Universalismus<sup>21</sup>). Alle diese Ausführungen sind aber in nuce schon in den zitierten Sätzen Meltzls erhalten. Er selbst verkörpert als Denker und Forscher diesen östlich-prophetischen, kühn-universalen Typus. Auch die jüngste madjarische Forschung, die sich mit lobenswertem Eifer den Problemen des eigenen Volkstums widmet, kommt zu Erkenntnissen, die mit denen Meltzls übereinstimmen. So spricht ZOLNAI von der Bildhaftigkeit, Gefühlsbetontheit, Musikalität der madjarischen Sprache<sup>22</sup>). Der Philosoph LUDWIG PROHÁSZKA weist auf den stark affektiven Charakter, den Drang zur Irrealität und zum Emotionalen, die unerschöpfliche Phantasietätigkeit des Madjarentums hin<sup>23</sup>). Meltzls Verdienst ist, diese Einsichten schon vor nahezu siebzig Jahren vorbereitet zu haben!

Seine genialen Vorahnungen werden aber immer vielseitiger. Aus seinem östlichen Sehertum heraus werden ihm Einsichten klar, die heute von der Wissenschaft und der Weltanschauung Europas allgemein gesehen und gefordert werden. Noch im selben philosophischen Aufsatz heißt es:

„Wahrhaftig, man soll an uns und an unseren wissenschaftlichen Forschungen eher den Duft der Blumen als den Geruch der Lampe spüren: sie sollen lieber den harzigen Duft der Tannen atmen als die gedrückte Luft der Studierstube; lieber sollen wir uns den überschwänglichen Tugenden des Herzens und Gefühls überlassen, als uns auf den einseitigen und kahlen Grund des Kopfes und Denkens verirren<sup>24</sup>).“ (Sperrungen von Meltzl.) — Heute, wo die europäische Kultur vom Kampf gegen den Intellektualismus erfüllt ist, kann die Universität Klausenburg mit Stolz auf ihren ehemaligen Professor hinweisen, der diesen Kampf schon vor siebzig Jahren ertönen ließ! Es ist, als erklänge ein Echo auf Meltzls Worte, wenn der große Altertumsforscher KARL KERÉNYI heute von der Wissenschaft fordert, sie solle Leben und Kunst werden, kein totes und tödliches Buchwissen mehr<sup>25</sup>). In diesem Sinne wirkt jene geistige Bewegung

<sup>21</sup>) W. SCHUBART, Europa und die Seele des Ostens. Luzern 1938, S. 109—113.

<sup>22</sup>) B. ZOLNAI, A magyar stílus (Der madjarische Stil). Budapest 1940, S. 5 bis 17.

<sup>23</sup>) L. PROHÁSZKA, A vándor és a bujdosó (Der Wanderer und der Vertriebene). Budapest 1941, S. 130, 134, 135, 184, 201.

<sup>24</sup>) Schopenhauer bölcselemi elődei, S. 4: „Valóban, inkább a virág, mint a lámpa szaga érződjek magunkon, tudományos kutatásainkon; inkább leheljék a fenyvek gyantás illatát, mint a tanulószoba fojtott légkörét; inkább kitesszük magunkat a szív és érzés túláradozó erényeinek, mintsem a fej és gondolkodás egyoldalú, sivár talajára tévedjünk.“

<sup>25</sup>) Vgl. die beiden Studien von K. KERÉNYI im I. Band des Jahrbuches „Sziget“: Tudósoknak való (Für Gelehrte) und Könyv és görögség (Das Buch und das Griechentum).

auch, die sich um ihn und um das Jahrbuch „Sziget“ (Insel) schart. Am schärfsten formulierte jedoch LUDWIG KLAGES die These: Der Geist als Widersacher der Seele! Bei Klages ist nun durchwegs ein Einfluß Meltzls möglich. Er konnte durch den Philosophen MELCHIOR PALÁGYI vermittelt werden, einem Schüler und Anhänger des schon genannten ungarischen metaphysischen Lyrikers JOHANN VAJDA. Palágyi war Privatdozent der Naturphilosophie in Klausenburg und hat später mit seinen Ideen einen nachhaltigen Einfluß auf Klages geübt<sup>26</sup>).

Meltzl selbst war bestrebt, das Ideal einer lebendigen Wissenschaft auch in seinem Schaffen zu verwirklichen. Er bevorzugte die lebendigere Form des Essays, und die meisten seiner Schriften sind aus Vorträgen, aus dem lebendigen Wort entstanden. So auch die Schrift über Schopenhauers Vorläufer, die übrigens eine sehr frische und gegenwartsnahe Übersicht der Philosophiegeschichte gibt. Sein Zweck ist, die Geschichte der Erkenntnistheorie und der Ethik zu behandeln.

Zunächst spricht er davon, daß die Philosophie des Altertums im wesentlichen dogmatisch oder skeptisch war. Erkenntnistheorie und Ethik im heutigen Sinne war selbst PLATON und ARISTOTELES nicht geläufig. Das Problem der Erkenntnistheorie wurde erst von KANT gelöst, die Lücken der Kantschen Ethik aber von SCHOPENHAUER gefüllt.

Die Erkenntnistheorie behandelt das Verhältnis zwischen Idealem und Realem. Sie taucht schon bei den Eleaten auf, auch in der Sansara- und Majalehre des indischen Denkens, in der Ideenlehre Platons und hauptsächlich bei PLOTIN. Doch der eigentliche „Vater der neueren Philosophie“ war DESCARTES. In ihm erwachte zuerst die Erkenntnis von der Realität des Bewußtseins, im Gegensatz zur Idealität der Außenwelt. Er verfiel jedoch einem falschen, starren Dualismus. Er zweifelte an der Realität der Außenwelt, doch dieser Zweifel wurde nicht methodisch von ihm durchgeführt, da er sich damit beruhigte, daß ja „Gott uns gewiß nicht betrügen will“.

So bestand nach Descartes die Erkenntnis von den beiden Substanzen, doch — nach Meltzls Auffassung — konnten weder MALEBRANCHE noch LEIBNIZ das Verhältnis von Objekt und Subjekt klären. SPINOZA jedoch steht schon Kant bedeutend näher mit seinem Satz: *tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi*. Er verfährt auch richtig, wenn er die letzte Einheit von Subjekt und Objekt feststellt. Doch er macht den Fehler, als er mit seiner Lehre von der Substanz allein das Ideale anerkennt, und vom Realen kaum eine Ahnung hat. — Von dieser Auffassung Spinozas bei Meltzl ist es wieder nicht weit zu Spengler, der

<sup>26</sup>) L. KLAGES, Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. I, Leipzig 1937, S. 458 ff., Bd. II, 1939, S. 731 ff.

darauf hinweist, wie sehr Spinozas Denken noch dem magischen Dualismus der „arabischen Kultur“ verpflichtet ist<sup>27)</sup>.

Meltzl weist nun auf die Bedeutung des großen BERKELEY hin, der den Satz aussprach: Es gibt kein Objekt ohne Subjekt. In diesem Satz ist schon der Kern der Schopenhauerschen Lehre ausgesprochen: Die Welt ist unsere Vorstellung. Berkeley und seine Zeitgenossen wurden nur von der Theologie (?) in der vollen Entfaltung ihrer Lehren gehindert.

LOCKES Empirismus ist zwar ein Irrtum und bereitet den französischen Sensualismus und Materialismus vor, er selbst ist aber wenigstens ein gesunder Denkergeist. HUMES Skeptizismus hat das große Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß die Induktion bestenfalls die Wahrscheinlichkeit verbürgt, aber nie volle Sicherheit gibt. Wenn auch die völlige Ablehnung der Kausalität falsch war, so ist es doch Humes Verdienst, Kant die Augen geöffnet zu haben. Diese Lehre führte Kant dazu, unser Erkenntnisvermögen zu untersuchen, indem er auch den Worten POPES folgte: *Since 'tis reasonable to doubt most things we should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things.* — Zu bemerken ist es noch, wie sehr Meltzls hier ausgesprochene Kritik der Kausalität der heutigen Physik nahesteht. Auch sie zeigt ja, daß Kausalität und Naturgesetzlichkeit bis zu einem großen Grade wirklich das Naturgeschehen bestimmen, sie aber letztlich doch nur einen „statistischen“, d. h. Wahrscheinlichkeitswert haben.

Kant sprach die große Wahrheit aus — heißt es weiter —, daß das Prinzip der Kausalität nur im Subjekt verwurzelt ist. Die Kausalität hat transzendenten Charakter. Mit unendlich feinem Geist zeigte Kant, daß alle Erkenntnis nur subjektiv und ideal, das reale Sein, das Ding an sich aber ewig unerkennbar sei. — Meltzl bedauert es nun, daß GARVES Kritik Kant dazu verleitete, die Kritik der reinen Vernunft in der 2. Auflage verändert erscheinen zu lassen. Diesen Veränderungen schreibt Meltzl mit einiger Ungerechtigkeit die Verwirrung und Sophistik (???) des nachkantischen Denkens bei FICHTE, SCHELLING, HEGEL und HERBART zu.

Dann spricht Meltzl davon, daß selbst Kant allein unter FRIEDRICH DEM GROSSEN eine günstige Atmosphäre zu seinem Denken fand, unter seinem Nachfolger nicht mehr. Und jetzt kommt ein trefflicher Satz:

---

<sup>27)</sup> O. SPENGLER, a. a. O., Bd. II, S. 396: „Spinoza ist mit seinem Denken in Substanzen, statt in Kräften und seinem durch und durch magischen Dualismus durchaus den letzten Nachzüglern der islamischen Philosophie vergleichbar wie Murtada und Schirazi. Er bedient sich der ganzen Begriffssprache des ihn umgebenden abendländischen Barock . . . aber die Herkunft von Maimonides und Avicenna und die talmudische Methode ‚more geometrico‘ bleiben von allem, was über die Oberfläche seiner Seele hinwegging, ganz unberührt.“

„In einer absoluten Monarchie hätten die Priester den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft eingekerkert, in einer Republik hätten ihn seine Mitmenschen in ein Irrenhaus gesperrt oder verhungern lassen; denn in der Republik herrscht Freiheit und Gleichheit, daher darf dort auch niemand klüger sein als seine Mitbürger<sup>28)</sup>.“

Der Satz beginnt mit einer Kritik des unduldsamen Monarchismus, um dann in eine bittere Satyre der Demokratie umzuschlagen. Meltzl nimmt hier Gedanken vorweg, deren Sinn auch die heutige Zeit erkannte und die auch im philosophischen Denken einen Widerhall fanden. So spricht BERDJAJEW davon, daß die formale Freiheitsliebe der bürgerlichen Demokratien letzten Endes nur zu einer grauen Nivellierung Aller führt und mit wahrer geistiger Freiheit nichts zu tun hat. Eine undemokratische Gesellschaft kann weit mehr von dieser echten geistigen Freiheit besitzen<sup>29)</sup>. Eine solche undemokratische Gesellschaft aber war auch der preußische Staat Friedrichs des Großen, den Meltzl mit Recht als einen günstigen Boden für das tiefere Denken schildert.

Nun stellt Meltzl noch in einigen Worten Schopenhauer in diesen philosophischen Rahmen. Schopenhauer hatte die Möglichkeit, Kants Weg fortzusetzen und auch die Probleme der Ethik auszubauen, die vom kategorischen Imperativ nicht gelöst werden konnten. Kant hat zwar die Ethik vom Eudaimonismus befreit, blieb aber in einer Art von Theismus befangen. — Zu Schopenhauers Lehre vom Willen zum Leben knüpft nun Meltzl eine wundervolle metaphysische Schlußbetrachtung:

„Denn die Ethik ist die Philosophie, d. h. die Metaphysik *κατ' ἐξοχήν*: diejenige Metaphysik, die mit all ihren Wurzeln außerhalb dieser Welt steht. Der Boden der Ethik ist nicht das Gehirn, sondern das Herz:

<sup>28)</sup> Schopenhauer böleselmi elődei, S. 21: „Absolut monarchiában a Kritik der reinen Vernunft szerzőjét börtönbe vetették volna a papok, respublikában tébolydába zárták volna embertársai, vagy éhen halni hagyták volna; mert a respublikában szabadság és egyenlőség uralkodik; ergo: ott senkinek sem szabad embertársánál okosabbnak lenni.“

<sup>29)</sup> N. BERDJAJEW, Das neue Mittelalter. Darmstadt 1927, S. 109: „Im Prinzip ist die Demokratie zwar individualistisch, aber dialektisch führt sie unvermeidlich zum Antiindividualismus, zur Nivellierung der Persönlichkeit... Es hat vielleicht damals, da die Scheiterhaufen der Inquisition loderten, mehr geistige Freiheit gegeben, als in den modernen bürgerlich-demokratischen Republiken, die den Geist und das religiöse Gewissen verneinen. Die formale, skeptische Freiheitsliebe hat viel zur Vernichtung der individuellen Eigenarten der Menschen beigetragen. Demokratie bedeutet nicht unbedingt Freiheit des Geistes, Freiheit der Entscheidung; undemokratische Gesellschaften können weit mehr von dieser Freiheit besitzen.“ — Ganz im Sinne Meltzls ist es auch, wenn H. A. GRUNSKY, Die Freiheit des Geistes. Hamburg 1935, S. 10, vom Kampf für die echte Freiheit des Geistes und wider den zerstörenden Frei-Geist spricht.

dieses aber umfaßt, sensu allegorico gesprochen, mit seinen unsichtbaren Fäden die unendliche Weite der sich über die Vorstellungswelt erhebenden Denkphänomene (Raum, Zeit, Kausalität) und breitet sich weit, weit aus... über die Wiege und über das Grab!“<sup>30</sup>). (Sperrungen von Meltzl.)

Diese Worte beweisen, daß Meltzls Philosophie des irrationalen Lebensgrundes einen mystischen, transzendenten Hintergrund hat. Ein Geistesverwandter ist er RUDOLF HERMANN LOTZES, des tiefsten Vertreters deutscher systematischer Philosophie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Auch Lotze kommt aus dem Osten: aus der Lausitz, auch er nimmt die neuen Lehren von Leben und Natur in sich auf, um dann aber um so energischer auf die Unhaltbarkeit des Materialismus hinzuweisen, und eine spiritualistische Philosophie aufzubauen<sup>31</sup>). Geistig verwandt ist aber auch Meltzl den großen barocken Mystikern des Ostens. Nicht umsonst erwähnt er in seinen *Acta Comparationis* (Jg. 1886, S. 64, 65) JAKOB BÖHME und den mystisch-religiösen Dichter SARBIEWSKI. Auch Meltzl ist ein durchaus religiöser Geist, wengleich völlig überkonfessionell und tolerant. Von Geburt Lutheraner, konnte er in Siebenbürgen fast alle christlichen Bekenntnisse kennen und schätzen lernen, den Katholizismus und die Orthodoxie, den Calvinismus und den Unitarismus (eigentlich ist letztere eine neuzeitlich-protestantische Form des Arianismus). Dieses tiefe religiöse Interesse führte ihn zu seinen religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Forschungen.

Zunächst ist sein französischer Kommentar zum I. Gesang des DANTE'schen *Inferno* (*Divina Commedia*) zu erwähnen. Meltzl schreibt hier:

„On sait que le Dante, disciple ardent de Brunetto Latini, aimait toute espèce d'encyclopédisme et même toute espèce de jeux littéraires ou scientifiques. (V. par ex. *Inf.* XXIV, 100.) Ainsi il n'y a pas à douter que les trois animaux du premier chant n'aient été sans intention choisis de telle manière que le nom de chacun commence, justement, par la lettre L (*Lonza*, *Leone*, *Lupa*). Voilà les trois L du Dante comme il sera peut-être permis de nommer cette relation restée inconnue jusqu'aujourd'hui.

Il semble que ces trois L de leur part correspondent à deux L d'un autre genre, de deux côtés, gauche et droite; l'un L, féminin (*Lucia*); l'autre masculin (*Lucifero*); l'un représentant le bien, l'autre le mal.

<sup>30</sup>) Schopenhauer bölcselmi elődei, S. 23: „Mert az ethika a philosophia vagyis a metaphysika κατ'ἐξοχήν, azon metaphysika, mely minden gyökerével e világon kívül áll. Az ethika talaja nem az agy, hanem a sziv; ez pedig sensu allegorico beszélve, átkarolja láthatatlan szálaival az agytünemények (tér, idő, okság) e képzet-világ fölé emelkedő végtelen messzeségét, kiterjed messze, messze... a bölcső és sir fölé!“

<sup>31</sup>) L. BUSSE, *Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit*. Leipzig 1904, S. 149—156.

C'est ainsi qu'il se montre évidemment, comme je crois, le système suivant des trois L du Dante:

$$\begin{array}{l} \text{LUCIA} \\ (\text{ib. II, 97.}) \end{array} \left\{ \begin{array}{l} \text{LONZA (Inf. I, 32.)} \\ \text{LEONE (ib. I, 45.)} \\ \text{LUPA (ib. I, 49.)} \end{array} \right\} \text{LUCIFERO} \\ (\text{ib. XXXIV, 89.})^{32}$$

Meltzl will also hier den symbolisch-religiösen Sinn der bekannten drei Tiere erläutern, die dem wandernden Dichter im Walde begegnen. Diese Erläuterung führt ihn wieder in die Tiefen menschlicher Existenz. Um das Verständnis zu erleichtern, gibt er eine weitere, ausführlichere Tabelle<sup>33)</sup> (siehe umstehende Tabelle).

Zu dieser erweiterten Tabelle knüpft Meltzl die Bemerkung:

„Dans le Faust le héros choisit pour son maître la lettre L de gauche: le diable — (c'est le dieu de nos temps modernes!) — tandis que dans la Divine Comédie c'est la lettre L de droite: la sainte Lucie, représentée par leur ministre Virgile (le livre κατ' ἐξοχήν) qui conduit le Faust italien du moyen-âge<sup>34)</sup>“.

In dieser gedrungenen Kürze werden Gedanken von großer Tragweite und vielverheißendem Weitblick zusammengefaßt. Sie verdienen es, daß man sie weitgehend erläutere und auf ihren bahnbrechenden Charakter hinweise.

Zunächst handelt es sich darum, daß die drei Tiere, Panther, Löwe und Wölfin in der Divina Commedia eine sinnbildliche Bedeutung haben. Diese Sinnbildlichkeit hat wieder einen doppelten Aspekt. Einerseits tritt sie zur heiligen Lucia, andererseits zum Dämon Lucifero in Beziehung. Diese Beziehung wird dadurch im Epos angedeutet, daß sowohl die symbolischen Tiere, als auch die beiden Gestalten der metaphysischen Über- bzw. Unterwelt Namen mit L tragen. — Dies ist der Ausgangspunkt des Meltzlschen Dante-Kommentars.

Die heilige Lucia wird bekanntlich im II. Gesang des Inferno erwähnt. Hier erzählt Virgilio, wie er in der Vorhölle von Beatrice besucht wurde. Beatrice berichtet ihm, sie wäre von der heiligen Lucia auf Geheiß der Gottesmutter hierhergesandt, um Dante läutern zu lassen:

„Donna é gentil nel ciel (Maria!), che si compiangi  
Di questo impedimento, ov' io ti mando,  
Sì che duro giudizio lassú frange.  
Questa chiese Lucia in suo dimando,

<sup>32)</sup> Les trois L du Dante (Nouvel Essai d'un Commentaire sur le chant I. de l'Inferno). Acta Comparationis, Jg. 1886, S. 30.

<sup>33)</sup> Ebenda, S. 33.

<sup>34)</sup> Ebenda, S. 31.

LES TROIS L DU DANTE.

A. Symboles objectifs.

- FIRENZE**
- I. LONZA  
— PANTHÈRE —
  - II. LEONE  
— LION —
  - III. LUPA  
— LOUVE —
- a) VOLUPTÉ DES GENS,  
(superstition.)
- b) LEUR AMBITION  
(vanité.)
- c) LEUR AVARICE  
(envie.)

CÔTÉ DE  
LUCIFERO  
— HOMME —  
— — —  
(Pôle négatif.)

B. Symboles subjectifs (corrélatifs).

- a) SCEPTICISME LONZA, I.  
PHILOSOPHI- — PANTHÈRE —  
QUE DU  
POÈTE,  
(ses caprices et  
bizarreries fau-  
stiques.)
- b) INDIGNATION LEONE, II.  
NOBLE DU — LION —  
POÈTE,  
(sa raillerie litté-  
raire et satirique,  
sa fierté.)
- c) PAUVRETÉ DU LUPA, III.  
POÈTE, — LOUVE —  
(sa faim.)

CÔTÉ DE  
LUCIA  
— FEMME —  
+  
(Pôle positif.)

DANTE

- DRAME EPOÉE
- Faust Div.  
Comédie
- MEPHISTO.  
GRETHCHEN.
- VIRGILIO.  
BEATRICE.



E disse: Or abbisogna il tuo fedele  
 Di te, ed io a te lo raccomando.  
 Lucia, nimica di ciascun crudele,  
 Si mosse, e venne al loco dov'io (Beatrice) era,  
 Che mi sedea con l'antica Rachele.  
 Disse: Beatrice, loda di Dio vera,  
 Ché non soccorri quei che t'amò tanto,  
 Che uscìo per te della volgare schiera?"

(Inferno, II, 94—105. Sperrungen und Einschiebungen von uns.)

Maria, Lucia und Beatrice stehen also in engstem Zusammenhang miteinander. Sie verkörpern eigentlich das Ideal des „Ewig-Weiblichen“, bei Dante freilich in eine religiös-mystische Sphäre erhoben. Aber dieses Erheben des Ewig-Weiblichen vollzieht sich auch in GOETHES Faust: deshalb fühlt sich Meltzl berechtigt, die beiden Dichtungen in Beziehung zu setzen.

Diese Beziehung entsteht auch vom andern, „luciferischen“ Aspekt aus. Bekannt ist es, daß Lucifero, der gefallene Engel bei Dante im innersten Grund der Hölle sitzt. Und bekannt ist auch die Rolle Mephistos in der Faustdichtung.

Nun gibt es aber einen Unterschied. Faust entscheidet sich im Teufelspakt für die luciferische Sphäre, Dante aber wird selbst durch die Hölle vom Boten der drei heiligen Frauen (Maria—Lucia—Beatrice), von Virgilio geführt. Allerdings wird auch Faust gerettet und erlöst: aber eben durch das Ewig-Weibliche, durch das Opfer Gretchens. Diese Erlösung vollzieht sich also dramatisch, während Dantes Weg ein epischer ist. Goethes Faust muß kämpfen, kämpfen hauptsächlich gegen sich selbst, gegen das Teuflische in seinem eigenen Wesen. Sein Weg ist der Weg eines Titanismus, dem es gelingt, durch die mystische Seelenbraut erlöst zu werden. Dantes Weg ist dagegen der Weg der Kontemplation, auf dem er vom Sendboten seiner mystischen Seelenbraut Beatrice, dann aber im Paradies von ihr selbst, begleitet wird. Auch Faust hat einen Begleiter: Mephistopheles, den bösen Geist der luciferischen Sphäre. Dantes Begleiter, der Sendbote der Lucia-Sphäre ist wieder Vergilius, der Dichter des römischen Kaisertums.

Meltzl vollzieht also eine deutliche Zweiteilung: hier die Welt Lucifers, dort die Welt Lucias. Die drei Tiersymbole haben in jeder Sphäre eine andere Bedeutung, in der luciferischen sind sie Sünden der dem Teufel, diesem Gott der modernen Zeit, verfallenen Menschheit, in der Sphäre der heiligen Lucia aber edle Wesenszüge des Dichters: sein „philosophischer Skeptizismus“, im Sinne eines Mißtrauens eben gegen die luciferische Sphäre, seine Entrüstung inmitten einer kleinlichen, verfallenen Welt und seine Armut, sein Ausgestoßensein aus dem Kreis dieser luciferverbundenen Men-

schen. Man könnte die beiden Pole auch so bezeichnen: Lucifero-Welt der Moderne, Lucia-Welt der Tradition.

Damit sind wir in die Ideenwelt des großen italienischen Kulturphilosophen JULIUS EVOLA gelangt. Von Meltzls Dante-Kommentar führt ein gerader Weg zu Evolas großartiger „Rivolta contro il mondo moderno“. Die Grundlage dieses Werkes ist die Gegenüberstellung von Tradition und Moderne in geschichtsmetaphysischem Sinn. Dieser Gegenüberstellung entspricht bei Meltzl die Polarität Lucifero—Lucia. Schon bei der Analyse dieser beiden Sphären konnten wir aus den Ansichten Meltzls Begriffe herauschälen, die durchaus im Sinne Evolas lagen.

Wenn auch Evola die Welt der Tradition allgemein als männlich, die der Moderne aber als weiblich bezeichnet, so ist das kein Widerspruch zu Meltzl. Lucifero ist zwar „Mann“, der frühere Engel des Lichts, aber ein gefallener Engel, ein „maschio devirilizzato“. Denn echte Männlichkeit ist nach Evola etwas Geistiges, Sonnenhaftes. Das Männliche in einer bloß physischen Bedeutung aber hat nichts Höheres in sich und wird leicht ein Ziel der Verführung und ein Mittel der Zerstörung: „Se non si riesce a ridestare il sesso come significato spirituale, se non si enuclea di nuovo, duramente, dalla sostanza spirituale divenuta amorfa e promiscua, la forma virile, tutto é inutile. La virilità fisica, fallica, animale e muscolare é inerte, non contiene nessun germe creativo in senso superiore, anche quando si illude di possedere, resta uno strumento di fronte alla forza piú sottile della seduzione femminile. Solo nello spirito il sesso é vero ed assoluto. E virilità, spiritualmente, null' altro significa che solarità<sup>35)</sup>“. (Sperrungen von Evola.)

Lucifer und jeder, der zur luciferischen Sphäre gehört, hat seine Männlichkeit in spirituellem Sinne verloren, ist zu etwas Vermischtem, Amorphem geworden. Dieses Luciferisch-Männliche ist eine bloß physische Männlichkeit, eine zerstörende Kraft, bar jeder Sonnenhaftigkeit. Nun ist es verständlich, daß im Gegensatz zu dieser brutalen und materialistischen Männlichkeit die Frau zur Trägerin des höheren, geistigen Prinzips wird. In ihr sind ja die edleren Kräfte der Liebe, des Gefühls und des Aufopfern lebendig. Kein Wunder, wenn sie zur Priesterin, zur Vermittlerin des Göttlichen wird<sup>36)</sup>.

Selbst im Fall einer reinen und spiritualistischen Verwirklichung des männlichen Prinzips kann das Weibliche eine metaphysische Bedeutung haben. Nach Evola besteht ein existenzieller Zusammenhang zwischen Königtum und Männlichkeit einerseits, Priestertum und Weiblichkeit

<sup>35)</sup> J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*. Milano 1934, S. 223.

<sup>36)</sup> Ebenda, S. 279.

andererseits<sup>37)</sup>. Der Priester ist die geistige Braut des Königs. Ein Ausdruck dieser Beziehungen ist der römische Mythos vom „König des heiligen Busches“, vom Rex Nemorensis, der die Göttin Diana zur Braut besitzt. Evola verweist darauf, wie Göttinnen, die Vertreter des Weiblichen, zu Trägerinnen geheimer Kräfte werden, die dann der Held oder König durch ihren Besitz gewinnt<sup>38)</sup>. In diesem Sinn deutet Evola auch den ritterlichen „Frauendienst“ des Mittelalters, der eigentlich ein Dienst der „Donna-Sapienza“ ist, des gnostischen Prinzips des Geistes, der Sophia<sup>39)</sup>. Diese Sophia der uralt-orientalischen Tradition ist ein Grundgedanke auch der russischen Mystik. Sie taucht schon beim barocken Mystiker Skovoroda auf, und neuestens im philosophischen Gefolge Solovjews. Diese Sphäre der Sophia, der Donna-Sapienza meint auch Meltzl, wenn er den positiven Pol des Danteschen Symbolismus der heiligen Lucia zuordnet. Nicht umsonst ist im Namen Lucia das Wort Licht verborgen: lux, wie auch Lucifer der Licht-Träger war. Doch Lucifer fiel vom reinen, spiritualistischen Prinzip ab, und deshalb muß Dante nun von der Weisheit, von der Seelenbraut Lucia—Maria—Beatrice zur geistigen Schau, zur Kontemplation geführt werden.

Meltzl erkennt in seinem Kommentar sehr richtig den esoterischen Charakter der Divina Commedia. Er nimmt in seiner Darlegung des Lucia-Prinzips Gedanken vorweg, die 40 Jahre später LUIGI VALLI aussprach<sup>40)</sup>. Das esoterische Problem der Komödie hat zwar die Geister Italiens schon seit UGO FOSCOLO und GABRIELE ROSSETTI beschäftigt<sup>41)</sup>, doch Meltzl scheint mit dazu beigetragen zu haben, daß dieses Interesse erhalten blieb. Er hatte viele Verbindungen mit dem italienischen Geistesleben: es läßt sich gut denken, daß seine Ideen weitergewirkt hatten.

Ungemein wichtig und sinnvoll ist auch die Gegenüberstellung Faust—Divina Commedia. Faust ist dem negativen Pol zugeordnet, er entscheidet sich für Lucifer-Mephisto, also für die moderne Welt. Es liegt eine tiefe Einsicht Meltzls darin, daß er den Teufel als den Gott der modernen Zeit apostrophiert. Das beweist, daß wir das Recht haben, die Gedankengänge Meltzls in die Nähe Evolas zu rücken und beide Denker wechselseitig zu erhellen. Diese „moderne“ Sphäre Lucifers ist die Welt einer des Spiritualismus baren, bloß äußerlichen Männlichkeit: das Prinzip des Bösen. Dantes Führer ist dagegen Vergil, der Sendbote der Lucia—Beatrice, dann

<sup>37)</sup> Ebenda, S. 104—110.

<sup>38)</sup> Ebenda, S. 27, 28.

<sup>39)</sup> Ebenda, S. 124.

<sup>40)</sup> L. VALLI, *Il linguaggio segreto di Dante e dei „fedeli d'amore“*. Roma 1928. S. 79 ff., 378 ff.

<sup>41)</sup> Ebenda, S. 7, 8.

aber Beatrice selbst. Sein Weg ist der Weg der Kontemplation. Die Sphäre der Lucia aber ist das Prinzip des Guten.

Die Begriffe, die hier an Hand der Meltzlschen Dante-Deutung auftauchen, sind wieder die Evolas. Denn Vergil ist der Dichter des römischen Imperiums: aber das Imperium ist eine traditionale, „solare“ Idee, eine Verkörperung der „königlichen Göttlichkeit“<sup>42)</sup>. Beatrice ist die mystische Seelenbraut, die Donna-Sapienza. Die Kontemplation ist Ausdruck einer metaphysischen Haltung, die tief im traditionellen Geist verankert ist<sup>43)</sup>.

Fausts Führer ist zunächst Mephisto, sein Weg der einer rein physischen Männlichkeit. Er bleibe bis zuletzt auf ihm, wenn nicht eine Wendung eintreten möchte. Wir nannten den Weg, den Faust betritt, Titanismus. Titanismus ist aber wesensverwandt mit Luciferismus. Sowohl Lucifer als die Titanen wollten den Himmel stürmen: aber sie fielen. Faust jedoch triumphiert. Ein siegreicher Titanismus aber ist kein Titanismus mehr, sondern wird zur heroischen Tat. Er erreicht das Göttliche und erringt sich Unsterblichkeit. Das Männliche wird wieder zum Geistigen geläutert<sup>44)</sup>. Auf dieser Endstufe des Emporsteigens (in der Schlußszene des II. Faust) erscheint dann auch hier die Donna-Sapienza: Gretchen, das Ewig-Weibliche.

Meltzl verbindet in großartigem Geistesflug die Welt Dantes und die Welt Goethes. Mit der Deutung seiner Gedanken konnten wir mühelos eine Brücke zur Philosophie Evolas bauen, ja diese Philosophie zur Deutung heranziehen. Das war kein bloßes Gedankenspiel, sondern ein Hinweis darauf, wie sehr Meltzl auch hier der große Vorläufer ist. Die geistige Verbindung mit Evola, diesem großen Denker des faschistischen Italien wird dadurch noch vertieft, daß Meltzl immer und überall als scharfer Kritiker der Moderne auftritt. Einige seiner Aussprüche sahen wir schon in den Aphorismen: weitere werden uns noch begegnen.

Wie Evola, so sieht auch Meltzl den doppelten Aspekt des Weiblichen. Evola spricht davon, daß in der traditionellen Weltordnung das weibliche Prinzip als Braut zum männlichen herantritt, ihm weitere Wirkungen und Kräfte vermittelt. In der Welt des Verfalls aber wird das Weib zur Ursache der Sünde und der Verführung<sup>45)</sup>. Die Frau kann also die mystische Braut des königlichen Helden sein, aber auch seine Verderberin und Verführerin. Diese Doppelseitigkeit des Weiblichen weist Meltzl an Hand der Lucia-Gestalt auf. Zwar erscheint in der Göttlichen Komödie nur die heilige Lucia. Aber Meltzl zitiert ein madjarisches Volkslied, wo zwei Lucien, bzw. eine doppelte Lucia vorkommt:

<sup>42)</sup> J. EVOLA, a. a. O., S. 19 ff.

<sup>43)</sup> Ebenda, S. 153—157.

<sup>44)</sup> Ebenda, S. 286—289, 294, 295.

<sup>45)</sup> Ebenda, S. 209 ff.

„Ce n'est pas une mère qui t'a mise au monde;  
 C'est le rosier qui t'a fait naître,  
 Au rouge jour de la pentecôte, à l'aurore pleine, tu as pris origine!  
 Ah, c'était la chienne qui t'a faite chienne;  
 C'était la prunellier qui t'a fait naître,  
 Au jour de la Lucie maudite, à l'heure de minuit, tu as pris origine!“<sup>46)</sup>

In einer ergänzenden Studie zum Dante-Kommentar erläutert Meltzl dieses Gedicht. Es handelt sich im Lied — heißt es — um zwei Lucien, oder besser um eine doppelte: hier der personifizierte Pfingsttag, dort die Nacht, die Tochter der „Hundemutter“. Meltzl weist nun darauf hin, daß auch die germanische Göttin Hel-Hulda halb-weiß, halb-schwarz sei, und erinnert auch an eine Madonna aus den Katakomben, die eine schwarze Maske trägt:

„... nous avons ici deux Lucies (ou plutôt la Lucie double): l'une la pentecôte personifiée; l'autre la nuit (Tátos Lucza), fille de la „mère du chien“ (Eb anya).

Ainsi l'antique Hel-Hulde teutonique est-elle peinte demi-noire et demi-blanche, ressemblante assez à cette Madonna chrétienne, qu'on trouve dans les catacombes portant le masque noir, comme son fils le porte.“<sup>47)</sup>

Dieser Hinweis Meltzls ist eine geniale Vorausahnung von Ansichten, die Evola und die neuere Religionsgeschichte erst in unseren Tagen aussprachen. Meltzl arbeitet hier gewissermaßen neben dem Madonnenantlitz auch das Kalliopeantlitz des Weiblichen heraus. Kalliope ist die Schöne, aber auch die Grausame. Ebenso haben die Göttinnen Artemis und Demeter neben ihrem „gnädigen“ auch einen „unbarmherzigen“ Aspekt, wie das die heutige Religionsgeschichte erkannte<sup>48)</sup>. All diese Gedanken sind aber in ihrem Grundstock schon bei Meltzl vorzufinden.

Noch verblüffender sind seine großen religionsgeschichtlichen Studien. Schon der Dante-Kommentar mit seinem Anhang über die beiden Lucien gab religionsgeschichtliche Ausblicke. In den jetzt zu behandelnden beiden Studien werden gewaltige religionsgeschichtliche Perspektiven zum Ineinander, Miteinander und Gegeneinander des männlichen und weiblichen Prinzips gegeben.

Der Grundgedanke selbst ist romantischen Ursprungs. Das Männliche und das Weibliche als metaphysisches Grundprinzip taucht schon 1835

<sup>46)</sup> Les trois L du Dante, S. 32. — Der madjarische Originaltext des Liedes: „Nem anyától lettél, Rózsafán termettél, Piros pünkösöd napján, hajnalban születél! — Eb-anyától lettél, Kőkényfán termettél, Tátos Luca napján, éjfélben születél!“

<sup>47)</sup> Les deux Lucies de la mythologie magyare. Acta Comparationis, Jg. 1886, S. 39.

<sup>48)</sup> Über Demeter und Artemis vgl. K. KERÉNYI in seiner Einleitung zur madjarischen Übersetzung homerischer Hymnen von G. DEVECSERI, Bd. B. Budapest 1941, S. 17 ff., 31 ff.

bei WOLFGANG MENZEL auf<sup>49</sup>). (Der Geist der Geschichte.) Bekannt ist die Lehre BACHOFENS von den mutterrechtlichen und vaterrechtlichen Kulturen. Bachofen ist ja Erbe der deutschen Romantik, und gehört selbst zu denen, die das hehre Gedankengut des romantischen Idealismus und Irrationalismus unserer Zeit überliefern. Die heutige Religionsgeschichte baut auf seinen Grundlagen weiter! Schon bei ihm finden wir die Gleichsetzung von Männlichkeit und Sonnenprinzip einerseits, Weiblichkeit und Mondprinzip anderseits<sup>50</sup>).

Meltzl scheint allerdings seinen älteren Zeitgenossen Bachofen nicht gekannt zu haben. Oder wenigstens haben Bachofensche Gedanken ihn nicht wesentlich beeinflußt. Seine Ideen scheinen direkt auf romantische Anregungen zurückzugehen, da er ja wiederholt sich auf den romantischen Mythologen CREUZER beruft.

Der Grundgedanke seiner religionsgeschichtlichen Forschungen ist eigentlich ein religionsphilosophischer: die Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips in einer höheren, „trilogischen“ Einheit. Deutlich ist der Anklang an die Dreifaltigkeit. Wieder ein sehr zeitgemäßer Gedanke. Heute baut der Philosoph BRANDENSTEIN seine ganze Philosophie auf das Prinzip der Dreiheit auf<sup>51</sup>). Meltzl spricht auch gerne vom Symbol der Hochzeit von Sonne und Mond. Das ist wieder ganz im Sinne Evolas gesprochen, der ja auch von Verknüpfungsmöglichkeiten des Männlichen und des Weiblichen spricht, wo im Rahmen eines starken traditionellen Weltbildes, das „olympische“ und das „chthonische“ Prinzip, Himmel und Erde, Nord und Süd vereinigt erscheinen, beherrscht von einer mächtig-göttlichen Kraft, dem „Signore delle due Corone“: des Herrn der goldenen und silbernen Krone, des Sonnen- und des Mondschlüssels<sup>52</sup>).

Dieselben Symbole wird auch Meltzl in der Religionsgeschichte aufsuchen und darlegen: Sonne und Mond, Gold und Silber, Himmel und Erde. Zu seiner Forschungsmethode gehört auch das, was KERÉNYI in einem Budapestener Vortrag sehr geistvoll als „existenzielle Etymologie“ bezeichnet hat: die Untersuchung mythisch-religiöser Namengebungen auf ihren wesenhaften Sinn hin. Auch SCHALLER spricht von der Wichtigkeit dieser Methode<sup>53</sup>). Meltzl hat sie schon vor 60 Jahren geübt! Sehr richtig erkannte

<sup>49</sup>) H. SCHALLER, Kulturphilosophie, S. 62.

<sup>50</sup>) J. J. BACHOFEN, Der Mythos vom Orient und Okzident, hg. von A. BÄUMLER und M. SCHRÖTER. Berlin 1927, S. 105 ff., 132 ff.

<sup>51</sup>) B. VON BRANDENSTEIN, Bölcséleti alapvetés. Budapest 1935. Erweiterte deutsche Ausgabe: Grundlegung der Philosophie, I—V. Halle 1926 ff.

<sup>52</sup>) J. EVOLA, a. a. O., S. 82, 83.

<sup>53</sup>) H. SCHALLER, Urgrund und Schöpfung, S. 6, Kulturphilosophie, S. 112. Die Idee des Menschen. Ein Beitrag zur metaphysischen Anthropologie. München-Berlin 1935, S. 9.

Meltzl, daß in der Volkskunde dem Religionsforscher ein unentbehrliches, höchst wichtiges Hilfsmittel gegeben ist. Auch der Sinn des religiös-kultischen Symbolismus ist Meltzl schon aufgegangen. Die Deutung kultischer Symbole vollzieht er mit erstaunlichem Erfolg, das uns schon ganz gegenwärtig-zeitnahe anmutet.

Der Ausgangspunkt ist fast immer Christliches. Meltzl entstammte einem lutherischen Pfarrergeschlecht und lebte in Siebenbürgen in engster Berührung mit Katholizismus und Orthodoxie. Romkirche und Ostkirche haben seinen Sinn für das Kultische gestärkt. Das friedliche Nebeneinander so vieler Konfessionen aber haben in ihm eine universale, weitherzige Toleranz entwickelt. Dieser Standpunkt bricht überall in seinen Arbeiten durch. Er bringt Beweise dafür, wie Vorstellungen des christlichen Glaubens und Bräuche des Kultes auf heidnische Überlieferungen zurückgehen und stellt weitgehende Übereinstimmungen zwischen den verschiedensten Religionen fest. Er ist aber ein echt religiöser Geist und es liegt ihm fern, diese Übereinstimmungen zur Entwertung des Christentums zu verwenden. RENAN kritisiert er z. B. stark und nicht ohne Hohn. Meltzl will vielmehr beweisen, daß die eigentliche Kraft des Christentums darin liegt, daß es uralte Überlieferungen in sich aufnahm und so gewissermaßen zu einer großen Zusammenfassung ewig-menschlicher Religionsvorstellungen wurde.

Meltzls größte religionsgeschichtliche Arbeit behandelt die „Solidarität des Madonna- und Astarte-Kultus“. Sie ist in drei Abschnitte zu teilen. Der erste Abschnitt spricht von der einen weiblichen Hauptgottheit, die in allen großen Religionen erscheint. Neben ihr steht überall eine männliche Hauptgottheit. Der zweite Teil behandelt das Opfermotiv, der dritte den Symbolismus dieser Mythen und religiösen Vorstellungen.

Den Ausgangspunkt des ersten Abschnittes bildet der Bericht des Alten Testaments über die Beweinung des Tammuz (Ezechiel, VIII, 13—17). Mit genialem Weitblick setzt Meltzl diese Beweinung mit der christlichen Fronleichnamfeier, mit dem griechischen Adonifest und mit dem germanischen Baldermythos in Verbindung:

„Welche weite Perspective eröffnet diese einzige Stelle nicht, zumal wenn wir bedenken, daß der Prophet Ezechiel diese Begebenheit auf den „fünften Tag des sechsten Monats“ verlegt. War es nicht des schönen Baldr-Frô Leichnam, um welchen die schönen hebräischen Sünderinnen weinten, und war dieser nicht derselbe Liebling der Freya-Astarte, wie Tammuz-Adonis? Ungefähr um die Zeit des Tages Sanct-Johannis, des Lieblingsapostels unseres Heilands, da Baldr-Frô-Adonis der List der Hel und ihres Sohnes Loki erliegen mußte, fanden diese Mysterien statt; und erschallen nicht bis heute an diesem nämlichen Tag unsere eigenen Klage-

gesänge vor dem goldnen Antlitz, dem sonnenstrahlenförmigen, des Allerheiligsten?<sup>54)</sup> . . .“

Meltzl erkennt also, daß in diesen verschiedenen altorientalischen, griechischen und germanischen Mythen und Bräuchen derselbe religiöse Gehalt zum Ausdruck kommt. Sie können daher miteinander in ideelle Verbindung gebracht werden. Ganz in diesen Bahnen wird nach 52 Jahren ROBERT STUMPFL wandeln, wenn er, bei der Beleuchtung der germanischen Kulddramas, darauf hinweisen wird, daß fast alle heidnischen Religionen beim Frühlingsfest Tod und Auferstehung eines Gottes feierten<sup>55)</sup>.

Um aber die Beziehungen dieses Gottes zur Göttin besser zu beleuchten, analysiert Meltzl nun das sumerisch-altakkadische Izdhubar-Epos. Hier erscheint die große Göttin als die Liebesgöttin Istar (Astarte). Sie wirbt um Izdhubars Liebe, wie in der mittelalterlichen Sage die Göttin Venus um Tannhäusers Liebe werben wird. Der Wald von Eridu und das Haus der Istar entsprechen dem unterirdischen „Venusberg“. Meltzl bringt sogar den Namen Tannhäuser etymologisch mit Tammuz in Beziehung.

Dieser Tammuz, dessen Tod im alten Orient festlich beweint wurde, kommt nun auch im Izdhubar-Epos vor. Izdhubar wirft der Göttin vor, sie habe alle ihre früheren Liebhaber, unter ihnen auch Dumuz (Tammuz) vernichtet. Es bestehen aber auch Beziehungen zwischen der Gestalt des Hirten Tammuz und des Jägers Adonis. Adonis seinerseits ist eine verwandte Gestalt mit dem Sonnengott Attis der phrygischen Mysterien.

„Ein bekannter Hymnus der phrygischen Mysterien legt diesem nämlichen Gotte die Mondsichel bei, also das Attribut der Beschützerin der Geburten, wie auch der Madonna . . . Aber ein noch häufigeres Attribut dieser Hirtengottheit ist die Zypresse, der Tannenapfel oder Fichtenzweig . . . Das ewiggrüne Sinnbild des Lebens ist zugleich das des Todes<sup>56)</sup>.“

Attis ist also im Sinne Evolas „Signore delle due Corone“, ein Sonnengott auch mit der Mondsichel, oder in metaphysischem Sinne das Leben und Tod umfassende irrationale Sein.

Jetzt kommt Meltzl wieder auf den doppelten Aspekt des Weiblichen zu sprechen. Verschiedene Mythen sprechen vom Streit einer himmlischen (griech. Aphrodite, arab. Naïlah) und einer höllischen (griech. Persephone, arab. El-Khala'çat) Göttin um den geliebten Jüngling (griech. Adonis, arab. Isâf oder Netrik). Dies zeugt von einer uralten Doppelnatur der Astarte! — Meltzl verweist hier darauf, daß die Namen der Gestalten sich

<sup>54)</sup> Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus. Acta Comparationis, Jg. 1884, S. 6, 7.

<sup>55)</sup> R. STUMPFL, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin 1936, S. 215—217.

<sup>56)</sup> Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus, S. 14, 15.



im Mythos ändern können, die Charaktere dagegen ständig dieselben bleiben. Ähnliches spricht heute KERÉNYI aus, wenn er feststellt, daß die einzelnen antiken Gottheiten Verkörperungen von Wesenheiten, von Weltaspekten sind<sup>57)</sup>.

Weitere Betrachtungen über das Doppelantlitz des Mythisch-Weiblichen knüpft Meltzl an die Höllenfahrt der Istar an. Istar ist erst, in der Izdhubarszene, zerstörende Teufelin; jetzt, in der Höllenfahrt wird sie zur heilenden Madonna. Aber auch das Männliche kann zwei Aspekte haben (s. EVOLA!). Meltzl zitiert den Vers SHAKESPEARES aus dem Macbeth: fair is foul and foul is fair. Er geht mit den Mitteln einer existenziellen Etymologie an den Vers heran, und erklärt ihn: Freyr (Frô) ist Puk (Ba-Al, A-P-oll, H-el, El) und Puk ist Freyr. Leben ist Tod und Tod ist Leben. — Das meint nun Meltzl ganz im Sinne seiner Philosophie des irrationalen Lebensgrundes, wie er sie in den „Aphorismen“ entwickelte. Aber letztlich ist es eine großartige Vorahnung dessen, daß auch das Männlich-Sonnenhafte, das Apollinische segnend und singend, lebensspendend und zerstörend auftreten kann. Vom „tödlichen“ Zug Apollos spricht heute KERÉNYI<sup>58)</sup>.

Das Weibliche im Mythos hat das Männliche zum Korrelat. Am bedeutsamsten ist die Bezeichnung Mutter-Sohn. Auf sie kommt Meltzl später zu sprechen. Jetzt erwähnt er, daß die Krone der Istar als Hörnerpaar (Mondsichel) vorgestellt werden kann. Wieder setzt er also das weibliche Prinzip des Mythos mit dem Mondsymbold in Beziehung. Er verweist darauf, daß auch Maria mit dem Mondsymbold erscheint, aber sie, die Heilspendende, hat den Mond schon unter den Füßen. Interessant ist auch der Hinweis, daß rumänische und bulgarische Frauen noch in den jetzigen Zeiten die zwei Hörner, also die Mondsichel-Istarkrone als Kopfschmuck tragen.

Nicht nur Istar, auch Tammuz-Adonis hat, Apollo ähnlich, eine Doppelgestalt, kann Wonne oder Schrecken verbreiten. Der schreckliche Aspekt dieser männlichen Gottheit wird im biblischen Sippara unter dem Namen Adar-malik, als Gatte der Anunit und als die zerstörende Sonne in ihrer Furchtbarkeit, als die Sonne des Mittags verehrt. Diesen Aspekt verkörpern die Göttergestalten Moloch, Milcom, Camos, Chammon bei den phönizischen und palästinischen Völkern.

Istar selbst erscheint nicht bloß als Geliebte, sondern auch als Mutter des Dumuzi-Tammuz. Ähnliche Auffassung finden wir bei den Hellenen, die auch gelegentlich Eros (Sohn der Aphrodite) und Adonis (ihr Geliebter) gleichsetzen. Tammuz gehört nach Meltzl etymologisch mit dominus zusammen. Er erscheint als Sonnengott (männliches Prinzip!). Das

<sup>57)</sup> K. KERÉNYI, Die antike Religion. Amsterdam-Leipzig 1940, S. 13 ff., 69 ff.

<sup>58)</sup> K. KERÉNYI, Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien-Leipzig-Amsterdam 1937, S. 48 ff.

Ritual des Adonifestes kennt wieder das Nacheinander von Trauer (Verschwinden des Gottes) und Freude (sein neues Erscheinen). — Sowohl das Mutter-Sohn-Motiv, als auch der Hinweis auf den Adoniskult dient Meltzl zum Zweck, an ihnen das Leitmotiv seiner Arbeit, die Verwandtschaft des Madonnen- und Astartekultes zu verdeutlichen und so die heidnisch-überlieferungshaften Elemente des Christentums festzustellen. Freilich, wie wir schon erwähnten, im Sinne einer religionsphilosophischen Vertiefung des Christentums, keineswegs als aufklärerische Kritik an ihren Mysterien.

Meltzl spricht jetzt einen Gedanken aus, dessen ungeheure Tragweite eigentlich nur von der heutigen Tiefenpsychologie und Religionsgeschichte ermessen werden kann. Er spricht nämlich davon, daß die Gestalten der Istar-Astarte und des Dumuzi-Tammuz auch vertauscht werden konnten: das Urprinzip konnte bald männlich, bald weiblich erscheinen. Ein sprachlicher Rest dieser Vertauschbarkeit ist bis heute in den germanischen Sprachen erhalten geblieben. Aus derselben Wurzel entwickelten sich englisch: the sun (he!) und deutsch: die Sonne. Meltzl beruft sich auch auf die Physiologie, die es lehrt, daß in einem Frühstadium die Geschlechter sich noch nicht getrennt haben.

Man muß hier zunächst an PLATONS Mythos vom Androgynen (im Symposion) und an JOHANNES SCOTUS ERIUGENA<sup>59)</sup> denken. Aber Meltzl ist nicht nur Erbe dieser tiefen Denker, sondern auch ein Auftakt zu neuen, natur- und geisteswissenschaftlich begründeten Untersuchungen dieses Problems, wie sie in KERÉNYIS und JUNGS gemeinsamem Werk über das „göttliche Kind“ so schön heute erscheinen<sup>60)</sup>.

Die Ur-Einheit — heißt es dann weiter — kann auch zur Dreiheit gespalten werden. Die sumerische Religion kennt schon eine Art von Dreifaltigkeit: Samas-Adar, Annit, Dumuzi. — Tammuz erscheint hier als Sohn-Gott.

Diese Betrachtungen führen zum zweiten Teil der Arbeit über, zur religionsgeschichtlichen Betrachtung des Opfermotivs. In der zyprischen Tradition ist der jugendliche Gott das Opfer seines Erzeugers. Das Opfer des Chronos läßt sich damit gut in Beziehung setzen. Das Kindesopfer als Kulthandlung kennt die Moloch- und Baal-Religion. Ein „Opfer des Erstgeborenen“ ist aber auch das Heilandsopfer. Nicht umsonst verehrt man ihn als „Lamm Gottes“: auf altphönizischen, sardinischen Grabdenkmälern erscheint das Lamm als Opfertier, ja selbst das brennende Herz, als Symbol für den freiwillig gewählten Scheiterhaufen. Noch heute ist der Weihrauch

<sup>59)</sup> Vgl. H. SCHALLER, Die Weltanschauung des Mittelalters. München-Berlin 1934, S. 84.

<sup>60)</sup> K. KERÉNYI-C. G. JUNG, Das göttliche Kind. Leipzig o. J. (1941), S. 62 ff., 114 ff.

vor der Hostie ein Rest dieser uralten Überlieferungen. — Neben dem Lamm gibt es noch andere Symbole der verfolgten und früh aufgeopferten Unschuld: Taube, Hase, Fisch. Lauter aphroditische Tiere, mit sprichwörtlicher Fruchtbarkeit. Auch ihre Verwendung rückt den christlichen Opfergedanken in die Sphäre, wo eine große Göttin beheimatet ist. Für Meltzl jedoch ist das keine Entwertung dieses Opfergedankens. Von der Christus- und Marien-Gestalt spricht er folgende Worte in diesem Zusammenhang: „Diese erhabenen Gestalten büßen doch wahrhaftig nichts ein durch den Nachweis, daß sozusagen alles Sinnliche an ihnen in graueste Vorzeit zurückzuführen und die ganze Figur als solche, lediglich nur auf dem Prozesse der Historisierung zustande gekommen ist; beim Adonis-Chronos-Christus gerade so, wie bei seinem weiblichen Correlat: der Astarte-Rhea-Maria. Das ewig unerforschliche Göttliche ließ sich eben dem armen Menschenverstande nicht anders begreiflich machen, als auf dem Wege der Historisierung, wofür in nichtwissenschaftlichem, d. h. mystisch populärem Sinn der Ausdruck Offenbarung am Platze war und bleibt<sup>61)</sup>.“

Diese etwas zu subjektive Auffassung der Christusgestalt liegt, trotz ihres scheinbaren „Historismus“ schon ganz in der Nähe östlich-gnostischer Überlieferung. Letzten Endes wird auch für Meltzl Christus zur Idee, zur Verkörperung eines metaphysischen Gedankens in mythischem Sinn, wie er auch in den verschiedensten heidnischen Opfer- und Erlösungsmysterien zum Vorschein kam. Religionsgeschichte und Religionsphilosophie gehen auf diesem Punkt unbemerkt in eine gnostische Mystik über, und Meltzl wird zum geistigen Verwandten SKOVORODAS, des großen barocken Mystikers der Ukraine. Auch Skovoroda faßte ja Christus als Idee, als innerstes Gesetz der Welt, als den wesentlichen, daher göttlichen Menschen auf. Auch für ihn war der historische Christus bloß ein Symbol der Idee des göttlichen Menschentums, und auch er knüpfte Verbindungen zum griechischen Mythos, indem er die antike Narkissoslegende im Sinne eines Hineindringens in die wesentliche, vergottete Menschlichkeit deutete<sup>62)</sup>.

In diesem mystischen Sinne muß auch die religiöse Toleranz Meltzls gedeutet werden. Für ihn sind alle Religionen gleichwertig, weil er eben überall dieselbe „Gnosis“, dieselbe Erkenntnis des Göttlichen findet. Mit diesem edlen und weitherzigen Standpunkt wird er zum Glied jener großen Linie einer europäischen Tradition des Geistes, die vom Wort des MUTIANUS RUFUS: „Es ist ein Gott und eine Göttin“ zum Kardinal NICOLAUS CUSANUS, zum heiligen THOMAS MORUS, zu den Mystikern und Spiritualisten

<sup>61)</sup> Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus, S. 79.

<sup>62)</sup> N. VON ARSENIJEV, Bilder aus dem russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas. Kyrios, Jg. 1936, S. 9 ff.; D. ČYŽEVSKYJ, Skovoroda-Studien I. Zeitschrift für slavische Philologie, Jg. 1930, S. 12, 20.

der Barockzeit (zu ihnen gehört ja auch SKOVORODA!) und zur Kultur- und Religionsphilosophie eines SPENGLER und SCHALLER führt<sup>63</sup>).

Meltzl sprach von der Beziehung Christus-Chronos. Diese Beziehung wird für ihn noch dadurch erstärkt, daß das XP-Monogramm (XPICTOC) auch als Monogramm des Chronos (XPONOC) dienen kann. Mit den Mitteln der existenziellen Etymologie wird dieses Beziehungssystem noch weiter gezogen und auch mit der Gestalt der Maria in Verbindung gebracht. Beachtenswert ist es, daß den Ausgangspunkt dazu eine Gleichsetzung des ägyptischen Horus mit dem griechischen Chronos bildet. Horus wird später in EVOLAS Untersuchungen eine große Rolle spielen<sup>64</sup>). Und immer wieder erscheinen Meltzls Ansichten als eine geniale Antizipation der Erkenntnisse des großen italienischen Denkers. Wenn Meltzl von der Beziehung des Horus zur Rhea spricht, müssen wir immer wieder feststellen, wie sehr diese Ausführungen mit denen Evolas in Einklang zu bringen sind:

„Zu dem ägypt. Hor-us (mit verstecktem Doppelpräfix: C-horos) stellt sich der hellenische Chronos lediglich nur als metathetische Doppel-form. Zugrunde liegt ein Stamm AR (ur, or, ir) oder RA (ru, ro, ri). Dann erscheint der Name der Rhea ganz passend als weibliche Form ein und desselben Stammes, welcher in ursprünglicherer Vokalisierung nur: Raha, Reha oder Rhia, Ria gelautet haben kann. Das in allen Sprachen so allgemeiner Anwendung sich erfreuende versteckte Praefix m vor diesen Stamm gesetzt, und wir haben die MARA, die auf zwei altchristlichen Goldgläsern belegte, jedenfalls vorchristliche Form des Namens der Mutter Gottes vor uns<sup>65</sup>).“

Meltzl bedient sich bei seinen religionsgeschichtlichen Forschungen in dieser Weise auch der Sprachwissenschaft. Auch mit den Mitteln der Etymologie unterstützt er seine Ergebnisse vom Nebeneinander des männlichen und weiblichen Prinzips im Mythos, von ihrer gemeinsamen Wurzel im irrationalen Seinsgrund und von ihrer Verbindung. Im dritten Abschnitt werden dann diese Probleme in Hinblick auf den kultischen Symbolismus erläutert.

Die Symbole von Stern (bzw. Sonne) und Halbmond — heißt es hier — kommen schon im Altakkadischen, Semitischen und Frühchristlichen vor, und sind keineswegs bloß islamitischen Ursprungs. Und wieder kommt nun Meltzl auf die geistige Verbindung der Religionen zu sprechen: eine ägyptische Figur der Isis, die den kleinen Horus säugt, ist für ihn ein Beweis für die Solidarität des Madonna- und des Astarte-Isis-Kultus.

<sup>63</sup>) Vgl. H. SCHALLER, Die Renaissance. München 1935, S. 158, 161, 162, 166, und: Die Welt des Barock, S. 76.

<sup>64</sup>) J. EVOLA, a. a. O., S. 52, 53, 83—85.

<sup>65</sup>) Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus, S. 81.

Im folgenden wird das Symbol des Dreiecks religionsgeschichtlich beleuchtet. Es gibt ein Dreieck des Feuers:  $\triangle$ , das indische Çiva-Symbol; und ein Dreieck des Wassers:  $\nabla$ , das Wischnu-Symbol. Das Feuerdreieck war aber auch Symbol der karthaginensischen Astarte, der Astaroth. Oft wurde es mit Sonne und Mond vereinigt, oft auch mit dem Wasserdreieck und erschien in der letzteren Form als Hexagramm, Trudenfuß. Dies ist ein Symbol für die Vereinigung von Sonne und Mond, Mutter und Sohn. Mit diesem erweiterten Astarte-Symbol  $\frac{\text{O}}{\triangle}$  und mit der hingebenden Geste etruskischer Venusfiguren, die Arme und Füße ausbreiten, hängt nach Meltzls Auffassung die Gestalt der Madonna Orans zusammen:

„Was dem naiven Tusker unverhüllt auszudrücken gestattet war, das verbirgt der Altchrist hinter Gürtel, Gewand und Schleier und hinter zart sproßende Bäume, welche zu beiden Seiten der Mutter Gottes stehen. Es ist immer nur die nach der Mutterrolle, dem einzigen weiblichen Beruf, der ernsthaft genommen werden kann, lechzende Sehnsucht der unbefleckten Jungfrau<sup>66)</sup>.“

Die „Brautschaft“ der Jungfrau kann auch in symbolischer Form erfolgen. Meltzl gibt einen Bericht vom Jungfrauenopfer wieder, das beim Begräbniszeremoniell der heidnischen Russen stattfand. Auch diese Opferhandlung ist ihm ein Beweis dafür, wie in den verschiedensten Religionen ähnliche Ideen auftauchen:

„Jedenfalls haben wir auch in diesem Berichte einen recht ansprechenden Beweis für die Gleichwertigkeit der religiösen Vorstellungen; woraus die praktische Schlußforderung sich ergibt, daß der Religionstausch, die Proselytenmacherei, das Missionswesen u. dgl. als das vergeblichste Werk auf Gottes Erdboden erscheinen muß: es giebt eben überall nur einen Gott und nirgends keinen. Aber freilich dieser eine Gott muß eben darum noch nicht ein Einzelner sein<sup>67)</sup>.“

Das ist ein deutlicher Hinweis auf das Problem der Trinität. Meltzl erkennt die Einheit des göttlichen Urgrundes, aber auch das, daß dieses Göttliche in mehreren Aspekten auftreten kann. Als solche Aspekte sind auch das männliche und weibliche Prinzip der Mythen aufzufassen. Hier berührt sich Meltzl wieder mit KERÉNYI. Eine unsachverständige Kritik in Ungarn zieht KERÉNYI des „Heidentums“, während ja auch er von der einen Göttlichkeit und von ihren verschiedenen Aspekten spricht. Diese „Aufspaltung des Göttlichen“ vertritt auch Meltzl und er erkennt, wie sehr selbst das Christentum dies ausspricht, ohne die Einheit Gottes aufzuheben:

„... indem es mit Fug zu dem höchst vernünftigen und ansprechenden Dogma der heiligen Trinität wieder zurückkehrte; den unaussprechlichen

<sup>66)</sup> Ebenda, S. 100.

<sup>67)</sup> Ebenda, S. 102.

und unverdaulichen jhvh den Hebräern und übrigen Semiten überlassend<sup>68)</sup>“.

Wie wir zum Schluß sehen werden, bedeutet das Dogma der Dreifaltigkeit für Meltzl nicht bloß einen ewig-gültigen, allgemein-menschlichen Ausdruck für das Wesen des Göttlichen, sondern auch ein metaphysisches und erkenntnistheoretisches Grundgesetz.

Weil Meltzl weitgehende Übereinstimmungen zwischen den verschiedensten Religionen findet, verteidigt er auch die Volksreligion und spricht von ihrer Wichtigkeit:

„Denn das Volk, das da singt und sagt, lacht und schwatzt, ist überall gleich gesunden Sinnes und zu klug, um durch das Getümel von Stubentheoremen seine Privilegien sich verkümmern zu lassen<sup>69)</sup>“.

Mit diesen Worten, die wiederum eine Spitze gegen den Intellektualismus haben, wird Meltzl zum Bahnbrecher von Ideen, die sich erst in der heutigen Volkskunde und Völkerkunde (BREYSIG, FROBENIUS) allgemeine Geltung verschafft haben. Er war ein Bahnbrecher nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten. Mit seinen Klausenburger Schülern führte er volkskundliche Sammlerfahrten zu Székeln und Sachsen, Rumänen und Zigeunern<sup>70)</sup>. Das war eine Tat, die erst heute recht gewürdigt und von den Volkskundlern richtig fortgesetzt wird.

Das Volk war für Meltzl der echtste Träger uralt-menschlicher Überlieferungen. Sein Universalismus wird durch seine volkskundlichen Forschungen erst recht gefördert, indem er überall auf denselben Wesenskern vorstößt. So sieht er auch in den mannigfaltigsten Äußerungen der Religionen überall das eine Göttliche. In diesem Sinne deutet er auch den Islam:

„Ich glaube auch, Mohameds berühmter Ausspruch ist erst von seinen Nachfolgern falsch commentiert worden; denn die Haupttendenz seiner Lehre ist doch ganz deutlich eine universelle: er will einen Gott (seinen), d. h. für alle Völker den gleichen; wenn auch keineswegs eine einzige göttliche Person. Mohamed hatte das Geheimniß durchschaut, daß alle Religionen im Grunde auf die nämliche Lehre hinauslaufen: er wollte also lediglich nur, gleich Luther, den zu üppig und kostspielig gewordenen Götterdienst vereinfachen. Darum verbot er die Idole<sup>71)</sup>“.

Wer denkt bei diesen letzten Worten nicht an SPENGLERS Satz: „Der Islam ist eine neue Religion fast nur in dem Sinne, wie das Luthertum eine war<sup>72)</sup>“. Bekanntlich verweist ja Spengler auf die Verwandtschaft des

<sup>68)</sup> Ebenda, S. 103.

<sup>69)</sup> Ebenda, S. 104.

<sup>70)</sup> A. KERÉKES, a. a. O., S. 302.

<sup>71)</sup> Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus, S. 103.

<sup>72)</sup> O. SPENGLER, a. a. O., II. Bd., S. 374.

Islam mit dem Protestantismus bzw. Puritanismus. Beide spielen dieselbe Rolle, der eine im arabisch-magischen, der andere im abendländischen Kulturkreis.

Es scheint zwar, daß die Spenglersche Kulturmorphologie ein diametraler Gegensatz des Meltzlschen Universalismus sei. Der Gegensatz ist aber nur ein scheinbarer, da ja auch Spengler Universalist ist, indem er in den verschiedenen Kulturkreisen denselben Rhythmus, dieselben Wendepunkte wahrnimmt. Die einzelnen Kulturen sind also bloß umweltbedingte Variationen des ewig-menschlichen Themas.

Ganz gegenwärtig und Erkenntnisse der Ethnologie und Psychoanalyse vorwegnehmend sind auch die Ausführungen, die Meltzl der uralten Symbolik des Phallus und ihren Formwandlungen widmet<sup>73</sup>). Er erkennt, wie sehr phallische Motive selbst in Arabesken, in der Form der abgestutzten Säule, des Gebäcks und des Brotes erscheinen können.

Er berührt aber auch die religionsgeschichtlichen Probleme des Synkretismus, wenn er davon spricht, daß thrakische Christen schon im 4. Jh. Formen des Kybele-Dienstes auf Maria übertrugen und daß gerade in Ephesos, in der Stadt der großen Göttin Diana, das berühmte christliche Konzil die Kanonisierung des Marienkultus aussprach. Diese Hinweise führen Meltzl wieder in unmittelbare Nähe dessen, was die heutige Forschung über den spätantik-orientalischen Synkretismus, über die sogenannte „Heidenkirche“ und ihre Beziehung zum Christentum bzw. ihren Einfluß auf christliche Kultformen aussprach<sup>74</sup>).

Ein Zeichen der Übertragung heidnischer Kultformen ins Christliche ist auch die Sonnenradform des Heiligenscheins auf alten Christusbildern. Die Symbole von Sonne und Mond sind uraltes religiöses Gut und leben in mannigfaltigen Abwandlungen weiter:

„Sonne und Halbmond aber sind die stehenden Attribute der Mithrasfiguren; es ist das oben erwähnte, mit Unrecht als semitisch oder gar mohamedanisch angesehene Doppelsymbol von Mann und Weib, Mutter und Sohn, das ist Astarte und Tammuz, das bis heute in dem Wappen des alten Großfürstentums Siebenbürgen vielsagend genug vorhanden ist, und zwar zur Rechten und Linken des Vogels des Zeus<sup>75</sup>)“.

Es gibt auch sizilische Münzen mit dem Sonnen- und Mondsymbol. Die schon erwähnte Keilform in der Astarte-Symbolik ist aufsteigende

<sup>73</sup>) Vgl. etwa R. STUMPFL, a. a. O., S. 28, und O. WALZEL, Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters (Handbuch der Literaturwissenschaft). Wildpark-Potsdam 1929<sup>2</sup>, S. 105 ff.

<sup>74</sup>) Vgl. O. SPENGLER, a. a. O., Bd. II, S. 241—246; H. SCHALLER, Mittelalter, S. 115—118 (mit weiterer ausgezeichneten Bibliographie) und M. VÖRÖS, Pécs (Fünfkirchen). Budapest 1941, S. 8—14.

<sup>75</sup>) Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus, S. 119.


Flamme und Phallus zugleich. Beides aber — können wir mit EVOLA hinzufügen — ist Sinnbild der männlichen Kraft<sup>76</sup>). Wieder spricht also Meltzl hier Beziehungen des Weiblichen zum männlichen Prinzip aus. Die astartische Keilform wird dann später zum „Mantel der Liebe“ umgedeutet. Und die Szene auf einer altchristlichen Amulette, wo Maria den Sohn umarmt, stellt eigentlich die Vereinigung der Mara-Istar mit Emanuel-Dumuzi dar: die Vereinigung von Sonne und Erde, die Befruchtung der Natur. In diesen religiös-kosmisch-metaphysischen Zusammenhang stellt Meltzl ein Epigramm LOGAUS über den Mai:

„Daher der deutsche Dichter der Barockzeit in unbewußter Naivetät den Nagel auf den Kopf trifft in seinem Epigramm über den Mai:

Dieser Monat ist ein Kuß, den die Sonne gibt der Erde,  
Daß sie jetztund seine Braut, künftig eine Mutter werde.

Er hätte bloß an Stelle der Sonne: etwa ein Dannuzi (d. h. Horus-Christus) und an Stelle der Erde ein Isturte (d. h. Rhia-Maria) o. dgl. zu setzen und den Begriff der Braut zur „Himmelsbraut“, den der Mutter zur „Mutter Gottes“ zu glorifizieren gebraucht und das Logausche Distichon des 17. Jh.s könnte ganz gut für eine erst neuerdings aufgedeckte Variantenstelle aus einer Tontafel von Niniveh ausgegeben werden<sup>77</sup>).“

Zur weiteren Unterstützung seiner Erkenntnisse über diese religionsgeschichtlichen Zusammenhänge verweist Meltzl auf die Verbindung von Sonne- und Mondmotiven auf christlichen Symbolen, ferner darauf, daß viele Kleidungsstücke des christlichen Kultes, wie etwa Hirtenstab und Mitra, aus den heidnischen Kulturen der Astarte, des Mithras, des Tammuz kommen.

Selbst die christliche Monstranz stellt die Vereinigung von Sonne und Mond dar. In dieser Vereinigung der beiden großen Prinzipien, des männlichen und weiblichen, sieht Meltzl das tiefste Mysterium aller Religionen. — Interessant ist es, daß Meltzl am Schluß seiner Darlegungen noch aufs Hakenkreuz zu sprechen kommt. In diesem Symbol sieht er den vierfachen Astarte-Keil, nach den vier Himmelsrichtungen ausgerichtet: . Er verweist auf die Verwandtschaft der Zackenform mit dem ägyptischen Tat, diesem „emblème de stabilité“. Hier können wir daran erinnern, wie nach Meltzl der Astarte-Keil ein Symbol des Feuers, also etwas Sonnenhaftes sei, und wie in diesem Symbol durch Erweiterungen die Vereinigung vom Sonnen- und Mondprinzip ausgedrückt werde. Das verweist wieder in die Ideenwelt EVOLAS, der ja das Hakenkreuz als ein Symbol „olympischen“ Charakters betrachtet, als Symbol einer Synthese der traditionellen, göttlichen Welt.

<sup>76</sup>) J. EVOLA, a. a. O., S. 61 ff.

<sup>77</sup>) Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus, S. 131, 132.



Und auch der große italienische Forscher wird dieses Symbol mit dem Feuer in Verbindung setzen, mit dem „fuoco ardente per virtù propria<sup>78)</sup>“.

Um die Ideen, die in dieser Arbeit mit einer anregenden, oft aber auch verwirrenden Mannigfaltigkeit hervorsprudelten, nochmals zusammenzufassen und sie in übersichtlicher Form klären und sichten zu können, stellt Meltzl am Schluß „Neun Thesen zur vergleichenden Mythologie“ auf<sup>79)</sup>. In Hinblick auf Meltzls Methode und auf seine Ergebnisse sind besonders die ersten und letzten drei Thesen von Wichtigkeit.

Die ersten drei Thesen umreißen Aufgabe und Methode der vergleichenden Religionsforschung:

„I. Jede künftige Darstellung des Charakterbildes Jesu, wie seiner Mutter, wird nur dann Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erheben dürfen, wenn sie zunächst nicht von der Bibel, sondern von den accadischen Keilschriften ausgeht, denn die Maria entspricht der Hauptsache nach vollständig der accadischen Astarte-Istar usw.

II. Daher bleibt *conditio sine qua non*: die möglichst eingehende Mitberücksichtigung der Ergebnisse der modernen Folklore und der vergleichenden Literaturforschung überhaupt (Weltliteratur).

III. Keine noch so geringfügig erscheinende Frage der vergleichenden Mythologie darf sich auf das Altertum als solches beschränken; denn die modernen Überlieferungen strotzen förmlich von Rudimenten ehrwürdigsten Alters, und z. B. die moderne ‚littérature orale‘ bietet oft viel Antikerer dar, als die schriftliche der ältesten Zeiten.“

Diese Zusammenstellung spricht für sich. Freilich müssen wir doch bemerken, daß Meltzl das Einmalig-Historische an Christus und Maria etwas unterschätzte. Wenn auch im christlichen Kult vieles auf Heidnisches zurückgeht, so ist dadurch die Einmaligkeit der Erscheinung Christi und Marias nicht im geringsten beeinträchtigt. Außerdem muß noch bemerkt werden, daß, wenn Meltzl von „moderner“ Folklore und Literatur spricht, so heißt hier „modern“ eben nur so viel wie: gegenwärtig. Die Moderne als Dekadenz hat ja auch Meltzl, gleich Evola, energisch bekämpft!

Die letzten drei Thesen Meltzls verweisen auf den metaphysisch-religionsphilosophischen Sinn seiner Untersuchungen:

„VII. Die Madonna Maria, wie schon ihr vorchristlicher Namen Mara beweist, der sich u. a. vollständig mit dem arabischen *mra* (femina; cf. *radzschal* — homo) deckt, ist die Personifizierung des weiblichen Urprinzips (des ‚ewig weiblichen‘ Goethes). Cf. Eva und Adam.

VIII. Als solche modifiziert sich die Rolle dieser weiblichen Hauptgottheit auf verschiedenen Culturstadien von selbst; doch neben dem ‚ruhen-

<sup>78)</sup> J. EVOLA, a. a. O., S. 261, 262.

<sup>79)</sup> Solidarität des Madonna- und Astarte-Cultus, S. 150—152.

den Pol in der Erscheinungen Flucht' (Schiller), dem allotropisch zu deuten, lassen sich deutlich drei große Stadien unterscheiden, welche das weibliche Ideal der Menschheit, gleichsam behufs Läuterung, durchläuft (Rückfälle, wie Vorbildungen, im einzelnen nicht ausgeschlossen):

Weibliches Ideal	Verhältnis zum Manne	Charakter der Vereinigung
I. Astarte-Aschera	Feindin (Kebse, Ardatuv)	Freie Liebe
II. Aphrodite-Venus	Freundin (Hetäre, Maitresse)	Wilde Ehe (Polygamie)
III. Madonna	Gattin (Mutter)	Monogamie

IX. Metaphysisch gefaßt erscheint der ganze Astarte-Maria-Cultus, mit seinem überreichen mythologischen Apparate, als eine sensu allegorico gegebene Erklärung des Erkenntnisproblems überhaupt, als welches den allotropisch-dualistischen Widerspruch in eine höhere trilogische Einheit aufzulösen bestrebt ist:

Triadische Elemente					
I. Raum	Vater	Maria	Erde (Wasser) Ägir	Mond	Istar
II. Zeit	Sohn	Christus (Chronos)	Feuer Logi	Sonne	Dumuzi
III. Causalität	Hl. Geist	Logos (Gott)	Luft (Atmosphäre) Kari	Himmel	Ea.

Der tiefste Kern der Meltzlschen Lehre ist also die Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips, eine „sintesi primordiale dei due poteri“, um mit EVOLA zu sprechen<sup>80</sup>). Auch der große italienische Denker will ja keineswegs die Bedeutung des Weiblichen abstreiten, vielmehr spricht er davon, daß die Frau, wenn sie als Vertreterin der Spiritualität, der Erleuchtung, der transzendenten Weisheit und Lebenskraft erscheint, dem Mann seine Männlichkeit nicht nimmt, sondern ihn in solarer Weise auf einer höheren Ebene ergänzt<sup>81</sup>). Dies ist aber auch der Sinn der „Hochzeit von Sonne und Mond“. Diesem Thema widmet Meltzl seinen anderen großen religionsgeschichtlichen Aufsatz: „Das Monstrum oder die Hochzeit von Sonne und Mond.“

Hier sind nun seine tiefsinnigen Gedanken viel klarer und übersichtlicher geordnet. Der Hauptgedanke dieser Arbeit ist die metaphysische Vereinigung des Männlichen und Weiblichen, der religiöse Ausdruck und der Symbolismus dieser Vereinigung. Diese Vereinigung hat zunächst einen naturmystischen Sinn. Von diesem Sinngehalt aus ergibt sich ein weiterer

<sup>80</sup>) J. EVOLA, a. a. O., S. 307.

<sup>81</sup>) Ebenda, S. 296.

religionsgeschichtlicher Ausblick: „Der ewig jungfräuliche Schooß der Allmutter, der isländ. modhur — [M]atura — [N]atura (Astarte-Aturgatis, pr. metath. Turan, auf dem etrusk. Spiegel, welcher den Atuni in heißer Umarmung mit seiner Mutter darstellt), gebiert fortwährend neu das All (oder den El)“<sup>82</sup>).

Die Vereinigung der beiden großen Prinzipien ist für Meltzl das Wunder aller Wunder. Er nennt dieses Wunder das Monstrum. Damit soll zunächst das Metaphysisch-Ungeheure angedeutet werden. Dann soll es in etymologischem Sinne Mond und Stern (d. h. Sonne) bedeuten und endlich eine Anspielung auf die Monstranz sein:

„Sonne und Mond, als die beiden Hauptgestirne dieser empirischen Welt der Erscheinung, sind und bleiben überall und zu allen Zeiten die bekanntesten Vertreter des männlichen und weiblichen Prinzips. Die Vereinigung dieser beiden, die unter unzähligen Sinnbildern und Allegorien — sei es als Gold und Silber, Feuer und Wasser, Tag und Nacht, Leben und Tod verehrt und angebetet werden, — darf mit Fug als das Wunder aller Wunder gelten (Monstrum)<sup>83</sup>“.

Wie schon angedeutet, sieht Meltzl auch in der christlichen Monstranz ein Symbol dieser Vereinigung und fügt geistvoll hinzu:

„Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheint die Monstranz als eine Darstellung des Welteises<sup>84</sup>“.

Der Symbolismus des christlichen Kultgerätes wird also zum Weltei, zum kosmischen Symbol des finnischen Kalevala-Epos in Beziehung gebracht. Aber es gibt auch weitere Symbole dieser Vereinigung, das Hexagramm, der Trudenfuß und das Kreuz mit seiner Vereinigung des Horizontalen (Weiblichen) und Vertikalen (Männlichen). Das Kreuzessymbol gibt nun Meltzl Gelegenheit zu einer treffsicheren und geistvollen Kritik der materialistischen Scheinwissenschaft:

„Ein Mann aus dem Volk, ein Köhler, der mit naiver Inbrunst sein Knie beugt, sobald er die Nähe dieses heiligen Zeichens merkt, erscheint in den Augen des echten Naturforschers wenigstens der Zukunft, wie ich mir sie denke, tausendmal reputierlicher und vernünftiger, als irgendein heutiger demokolakischer Vivisektor, der über angeblichen Köhlerglauben seine nicht sowohl sarkastische, als vielmehr bloß sarkophagische Lippe zu Spott verziehen zu dürfen wähnt, während er in religionsphilosophischer Beziehung noch nicht einmal auf jener Stufe steht, deren seine prähistorischen Vorfahren in Pfahlbauten sich rühmen konnten<sup>85</sup>“.

<sup>82</sup>) Das Monstrum oder die Hochzeit von Sonne und Mond. Acta Comparationis, Jg. 1886, S. 78.

<sup>83</sup>) Ebenda, S. 79, 80.

<sup>84</sup>) Ebenda, S. 82, 83.

<sup>85</sup>) Ebenda, S. 85, 86.

Auch hier hat Meltzl richtig gesehen. Denn wirklich brachte die Zukunft den Typus des Naturforschers, der auch für geistige, religiöse und metaphysische Belange des Seins einen offenen Blick hat: Naturforscher vom Schlage eines DRIESCH, DACQUÉ, HEISENBERG, PLANCK, DE BROGLIE, JEANS.

Wiederum bezieht Meltzl die Volkskunde in seine Forschungen ein. Er behandelt eine rumänische Volksballade, wo Mond und Sonne als getrennte Geschwister auftreten und sich nach Vereinigung sehnen. Ein dichterisches Thema, das wohl die Anregung zu EMINESCUS herrlichem Gedicht „Luceafărul“ gab. Das Sonne-Mond-Motiv klingt noch heute im Werk eines großen deutschen Dichters weiter. HANS FRIEDRICH BLUNCKS epische Prosadichtung „Kampf der Gestirne“ behandelt ja, wie in germanischer Vorzeit Diuvis für die Sonnen-, Borr für die Mondreligion kämpft, bis endlich nach dem Tod der beiden Helden der junge Imber den Dienst der Sonne und des Mondes vereinigt.

Der Symbolismus der Vereinigung von Sonne und Mond hat noch weitere Formen. Die Sonne kann als Blume, der Mond als Schiff (Wagen) erscheinen. In den Karnevalsumzügen sieht Meltzl einen Nachhall dieses Symbolismus (Wagen mit Blumen bestreut!) und deutet das Wort Karneval-carnevale aus dem italienischen carro navale (Schiffswagen).

Die Vereinigung von Sonne und Mond wird auch in der religiösen Kunst des Fernen Ostens ausgedrückt:

„Die Eigentümlichkeit der chinesischen Bauart beruht auf einer Verallgemeinerung dieses Mondcultus . . . noch gibt es viele Tempelbauten, welche den unverkennbaren Fingerzeig bieten, wo der Ursprung dieses nationalen Stils zu suchen sei: es ist die solidarische Weltcultur des Monstrums, oder der Monstrantia<sup>86</sup>).“

„Genau in der Weise unserer Monstranz und mit ihr total identisch, findet sich in Japan mitten vor dem Altare, auf dem Fußboden, ein kreisrunder Spiegel, allemal in halbmondsichelförmig stilisierter Fassung<sup>87</sup>).“

Ganz wie die neuere Kulturphilosophie<sup>88</sup>) erblickt auch Meltzl die Wurzel aller Kunst im Religiösen:

„Gleichwie die europäische Gothik nur aus dem Triangel Çivas hervorgegangen ist, dem ins maßlos Colossalische verzerrten; so ist auch der Ursprung aller Architektur und Sculptur nur im Cultus und Ritus, und zwar speciell im demjenigen des Monstrums zu suchen<sup>89</sup>).“

Er spricht in diesem Aufsatz wiederholt vom Kreuz, in dem er ein

<sup>86</sup>) Ebenda, S. 101.

<sup>87</sup>) Ebenda, S. 103.

<sup>88</sup>) H. SCHALLER, Urgrund und Schöpfung, S. 21.

<sup>89</sup>) Das Monstrum, S. 102.

Symbol der Vereinigung der beiden Prinzipien sieht. Es kann aber auch als trinäres Idol erscheinen: als Kreuz mit der solaren Krone gekrönt. Auch das Kreuz ist ein Symbol der traditionellen Synthese<sup>90)</sup>, ein christliches und ein allgemein-menschliches religiöses Sinnbild zugleich.

Neben diesen religionsgeschichtlichen Arbeiten ist Meltzl auch als Literaturforscher und Literaturästhetiker bedeutend. Auch hier weisen seine Erkenntnisse in die Zukunft, und auch sie sind metaphysisch und philosophisch unterbaut. Seine 1885 in madjarischer Sprache erschienene Studie über PETŐFIS Wahlspruch ist ein wertvolles Zeugnis seiner Forschungsmethode.

Zunächst beklagt er sich, daß in seiner Zeit niemand die in Petőfis Dichtung verborgene tiefe Philosophie erkennen will. Aber es besteht die Möglichkeit, einen Menschen, einen Dichter im Innersten zu erkennen: „Sage mir: was dein Wahlspruch sei, und ich sag' es dir sofort, wer du bist<sup>91)</sup>.“ Nun kommt eine etymologische Betrachtung über das Wesen des Charakters. Meltzl stellt die madjarischen Wörter *jellem* (Charakter) und *áldás* (Segen) nebeneinander. *Jellem* kommt aus *jel* (Zeichen). Dieses *jel* wird nur etymologisch mit dem altisländischen Feuergott *Eldr*, mit dem Wort *áldás* und mit *Eldorado* in Beziehung gebracht. *Eldr* ist auch Herr der Hölle. Wahrscheinlich ist *Eldr* eine Göttergestalt altturanischen Ursprungs: das madjarische Zeitwort *áldani* bedeutet daher ursprünglich nicht nur „segnen“, sondern auch „verfluchen“. Der Charakter kann zum Fluch werden, denn der Mensch kann sich nie von seinem Charakter befreien.

Der Dichter ist der Fürst des Universums. FRIEDRICH DEN GROSSEN fragte man einmal: *Qui est le roi, que vous craignez le plus?* — Der Herrscher antwortete: *Le roi Voltaire.* — Um so mehr kann man PETŐFI als einen solchen Fürsten bezeichnen, da er ein ernsterer, tieferer Dichter ist, als Voltaire. Meltzl spricht nun schöne Worte über das geistige Fürstentum der Dichter. Wir erinnern hier an SCHALLERS schon erwähnte Worte über das Genie, aber auch an die Auffassung des Dichterberufs als Führertum im GEORGE-Kreis. All diese Erkenntnisse und Bestrebungen nimmt Meltzl vorweg, als der siebzehnjährige George noch ein Schüler des Darmstädter Gymnasiums ist. Und wieder distanziert er den genialen, „fürstlichen“ Dichtertypus von den kleinen Dichterlingen der „modernen Zeit“:

„Zwar ist es wahr, daß diese Fürsten von keinem Purpur geschmückt werden . . . höchstens vom Purpur der Natur, der auf ihrem göttlichen Antlitz glänzt, und bei einem echten Dichter nie seine Farbe verliert, aber darum doch nicht die Glut der modernen Nervosität und Aufregung der

<sup>90)</sup> J. EVOLA, a. a. O., S. 82, 83.

<sup>91)</sup> Petőfi *jelszava* (Petőfis Wahlspruch), *Petőfi-Studien*, S. 35. „*Mondd meg nekem: mi a jelszavad? én pedig azonnal megmondok: ki vagy.*“

modernen „goldgeschnittenen“ (Anspielung auf die „mit Goldschnitt elegant gebundenen“, für unseren Geschmack jedoch recht geschmacklosen „Prachtausgaben“ der 1880er Jahre) Schriftsteller und Künstler ist, sondern nur die Glut jener warmen, alles organisch aufzehrenden, reinigenden göttlichen Flamme, von der die madjarische Sprache den großen Geistern, bei denen der Feuergeist sich immer mit einem Feuerherzen paart, den Namen lángész (Flammenverstand) gab<sup>92</sup>).“

„Freiheit, Liebe! Diese zwei will ich besitzen! Für meine Liebe opfere ich mein Leben, für die Freiheit opfere ich meine Liebe“ (Szabadság, szerelem! E kettő kell nekem! Szerelmemért feláldozom Az életet, Szabadságért feláldozom Szerelmemet). So klingt Petőfi's Wahlpruch, den er mit seiner Treue, mit seinem Blut besiegelte. Dieses kleine Meisterwerk Petőfi'scher Lyrik ist für einen Ästhetiker oder Philosophen von solcher Wichtigkeit, wie ein Organismus für einen Morphologen oder Mediker. Denn die Lyrik ist unbedingt zum Ausdruck höherer Gedanken, philosophischer Ideen geeignet. Die Lyrik ist die Dichtung des Ichs:

„Gibt es in der Welt einen weiteren Rahmen, als diesen? . . . Zwar ist das nackte ‚Ich‘, auf sich allein gelassen, entweder die größte Zierde oder der größte Kehricht der Menschheit; also entweder Fürst oder Sträfling; daher kann im Sinne des Prinzips ‚abusus optimi pessimus‘ oft, ja meistens gerade diese Ich-Dichtung zum trivialsten, ekelhaftesten, zurückstoßendsten Subjektivismus führen<sup>93</sup>).“

Es ist, als fänden wir in diesen Worten schon eine Vorahnung der Erkenntnis vom „höheren“ und „niederen“ Menschen in den großen traditionellen Kulturen, von der Dualität König — Sklave<sup>94</sup>). Deutlich lehnt Meltzl auch den schrankenlosen, atomisierenden Subjektivismus und Individualismus ab, und bekennt sich, wie der heutige deutsche Geist, zur geformten Persönlichkeit.

<sup>92</sup>) Petőfi-Studien, S. 36, 37: „Igaz, hogy ezeket a fejedelmeket nem ékesíti bibor . . . legfeljebb a természet bibora, amely isteni arczukon ragyog, mely valódi költőnél soha se veszi el színét, de azért korántsem a modern „goldschnittes“ írók és művészek modern idegességének, vagy izgatottságának tüze; hanem csak ama meleg, mindent szervesen felemésztő, tisztító isteni lángé, melyről adta a magyar nyelv a „lángész“ elnevezést azoknak a nagy szellemeknek, kikben a lángész lángszívvel párosul.“

<sup>93</sup>) Ebenda, S. 40: „Létezik-e ennél tágabb keret a világon? . . . Igaz, hogy a meztelen ‚Én‘, egymagára hagyatva, vagy, legnagyobb dísze, vagy legnagyobb söpredéke az emberiségnek; tehát vagy fejedelem, vagy fegyencz; s így az ‚abusus optimi pessimus‘ elve értelmében is, gyakran, sőt legtöbbször csak a legtrivialisabb, a legundokabb, a legvisszataszítóbb subjectivismust eredményezheti éppen ez az Én-költészet.“

<sup>94</sup>) J. EVOLA, a. a. O., S. 130—143.

Er gibt eine kleine Tabelle zur Morphologie der Dichtungsarten:

Ich-Dichtung — Futurum — Lyrik

Du-Dichtung — Praesens — Drama

Er-Dichtung — Praeteritum — Epos.

Die Lyrik als Ich-Dichtung gehört zum Futurum, weil sie in der Sehnsucht, im Verlangen wurzelt. Das Drama ist die Kunst der steten Vergegenwärtigung und des Dialogs. Die epische Dichtung erzählt wieder etwas Vergangenes, und schafft dadurch die Distanz der dritten Person. Eine geniale Einteilung! Sie verdient, heute bekannt zu werden, als man in literaturwissenschaftlichen Kreisen eine besondere Bedeutung gerade dem literarischen Gattungsproblem zumißt (vgl. den Kongreß von Lyon im Jahre 1939 und seine Veröffentlichungen: Helicon, Bd. II). Sehr richtig erkennt ferner Meltzl, daß Epik und Dramatik ihrem Wesen nach älter seien, als eigentliche lyrische Dichtung. Seine Einsichten decken sich hier verblüffend mit denen der neueren Ethnologie, die ja auch davon spricht, daß der primitive Mensch erst seine Umwelt, und nur später sein Ich „entdeckt“. Ferner erkennt man, daß die Sprache aus Spiel und Gesang, also aus den Formen einer wenn auch noch so „primitiven“ Kunst geboren wurde. Das alles spricht schon Meltzl aus: „... müssen wir denn gerade im Drama den Endpunkt und den höchsten Sinn der Literaturentwicklung sehen? Der Mensch erwachte zum Bewußtsein des Ich wohl viel später, als zu dem der zweiten oder dritten Person. Und daneben ist die Tatsache nicht zu bezweifeln, daß die Sprache sich aus der Dichtung entfaltet hat und nicht umgekehrt die Dichtung aus der Sprache. Wenn aber diese einfache Wahrheit besteht, dann besteht auch der vorige Satz; daß nämlich Drama und Epos etwas viel Primitiveres ist, als die Ich-Dichtung<sup>95)</sup>.“

Meltzl bewundert das kleine Gedicht PETÓFIS als vollendetes Kunstwerk. Nichts kann aus ihm weggenommen werden, ohne es zu zerstören: die „lex parsimoniae naturae“ findet hier in der Kunst einen vollendeten Ausdruck. Die Freiheit aber, von der Petófi spricht, ist nicht die Freiheit des Pöbels, auch nicht die des Politikers oder Gelehrten. Sie ist allein dem Schopenhauerschen Freiheitsbegriff vergleichbar. Das Motto der Arbeit Schopenhauers über Willensfreiheit: *La liberté est un mystère*, ist die beste Erklärung des Petófishen Wahlspruches. Meltzl stellt Petófi als philoso-

<sup>95)</sup> Petófi-Studien, S. 43: „... vajjon éppen a drámában kell-e néznünk a költészet fejlődési végpontját és vele együtt netovábbját? Az Én-nek tudatára az ember, bizonyára sokkal később ébredt, mint a második, vagy éppen harmadik személyére. És emellett semmi kétség abban a tényben is, hogy a költészetből fejlődött ki a nyelv; nem pedig megfordítva, a nyelvből a költészet. Már pedig, ha áll ez az egyszerű igazság, akkor áll az előbbi is, hogy t. i. a dráma és epos sokkal primitiver valami, mint az Én-költészet.“

phischen Dichter neben GOETHE, BYRON, SHELLEY und LEOPARDI. In seinem ganzen Leben kämpfte er gegen jene Ansicht, die in Petőfi nur den volkstümlichen Lyriker sah, und seine philosophischen Tiefen nicht beachtete<sup>96</sup>).

Dieser Blick auf den philosophischen Gehalt verschleierte Meltzls Blick nicht für die Wichtigkeit der Form. In Wort und Tat kämpft er gegen die Formverlotterung des 19. Jh.s: auch hierin ein Bahnbrecher unserer Zeit:

„Die kleinsten Gedichte Petőfis könnten keine solche geheimnisvolle Zauberwirkung auf Menschen verschiedensten Alters und verschiedensten Klimas ausüben, wenn sie nicht alle jenes Kennzeichen des gesunden Universalismus auf sich trügen, dessen eigentliche Triebfeder nicht so sehr die erhabene Idee, d. h. der Inhalt ist, sondern eher der zauberhafte Rhythmus, also die edle Form. Forma dat esse rei<sup>97</sup>).“

Das Grundgesetz jeder echten dichterischen Form aber sieht Meltzl in der „sectio aurea“. Jedes vollkommene dichterische Werk läßt sich nach seiner Auffassung ohne Zwang in zwei Teile verschiedener Größe gliedern. Der kleinere Teil verhält sich zum größeren, wie der größere Teil zum Ganzen.

Nie vergißt Meltzl, daß alle Dichtung kosmisch begründet, im höheren Sinne also Naturprodukt ist:

„... dasselbe Gesetz, das die Schneeflocke, oder den Saugefisch, oder den Hund, die Katze, den Krystall oder den Affen, den Kirschbaum, die Zeitlose, oder die Gesichtszüge deiner Geliebten schuf, dasselbe schafft, und in derselben Weise schafft es auch die Dichtung<sup>98</sup>).“

Diese schönen Worte Meltzls geben eine kosmische Einbettung der Dichtung, jedoch keineswegs in materialistischem, sondern in metaphysischem Sinne! Meltzl sieht überall, in Natur und Geist dieselbe „natura naturans“, denselben irrationalen Lebensgrund schaffen und walten. In diesem Sinn wird später der Kulturphilosoph SCHALLER davon sprechen, daß die Kunst die Formkräfte und Gestalten der Natur auf der höheren Ebene des Bewußtseins in anderer Form fortsetzt<sup>99</sup>).

<sup>96</sup>) A. KERÉKES, a. a. O., S. 283—285. Vgl. auch: Petőfi-Studien, S. 91 (im schon zitierten Aufsatz über PAUL GYULAI als den Begründer der Petőfi-Forschung).

<sup>97</sup>) Petőfi-Studien, S. 66, 67: „Petőfi legparányibb költeményeinek nem lehetne ily varázs-titkos hatása a legkülönbözőbb életkor és éghajlat embereire, hogyha nem viselné mindegyik magán az egészséges universalismus ama bélyegét, melynek tulajdonképeni rugója nem annyira a magasztos eszme, tehát a tartalom, mint inkább a bűvös rhythmus; szóval a nemes forma. Forma dat esse rei.“

<sup>98</sup>) Ebenda, S. 73: „... ugyanaz a törvény, mely alkotta a hópelyhet, vagy az echeneïst, vagy a kutyát, macskát, a jegeczet vagy a majmot, a cseresznyefát, a kikiricsét, vagy szeretőd arcvonásait: ugyanaz alkotja és éppen úgy alkotja a költeményt is.“

<sup>99</sup>) H. SCHALLER, Die Welt des Barock, S. 17.



Nicht nur der Lyrik, auch dem Problem des Romans widmet Meltzl tiefgehende philosophisch-ästhetische Untersuchungen. Seine „Philosophie des Romans“ kommt zu Ergebnissen, die in ihrer vollen Tragweite erst heute gewürdigt werden können, wo Kulturphilosophie und vergleichende Literaturgeschichte all das erhärtete, was Meltzl mit genialem Instinkt schon vor fast 70 Jahren ersah. „Der Roman gibt sich auf den ersten Blick als die Bearbeitung eines romantischen Sujets zu erkennen<sup>100)</sup>.“

Was ist dieser Meltzlsche Satz anderes, als eine Vorwegnahme der Theorie ANTON SZERBS: der Roman ist die „Suche nach dem Wunder“ der literarische Ausdruck einer Sehnsucht nach dem Wunderbaren, Abenteuerlichen, Romantischen<sup>101)</sup>.

Meltzl verlangt, daß bei der Untersuchung des Romans die etymologisch-historische und philosophisch-ästhetische Betrachtungsweise miteinander verknüpft werde. Er fordert also eine kulturphilosophische Begründung der Literaturwissenschaft. Und es gelingt ihm gleich ein scharfsinniger Blick auf den Ursprung des Romans:

„Denn daß der Roman seinem Entstehen nach zu den allerspätsten Literaturgebieten gehört, das steht fest, mag man über seinen Ursprung im übrigen noch so sehr im Unklaren sein<sup>102)</sup>.“

Heute dringt man allerdings immer weiter in das Quellengebiet des europäischen Romans ein, in die Welt des Orients und der Spätantike. Aber gerade der verdienstvollste Forscher auf diesem Gebiet, KARL KERÉNYI, ist ein Zeuge dafür, wie Meltzl das Problem richtig anfaßte. Auch Kerényi verweist darauf, daß der Roman eine Kunst der Spätzeit ist<sup>103)</sup>.

Meltzl fügt nun den Roman seiner Zeit mit richtigem Blick in die geistesgeschichtliche und kulturelle Lage des 19. Jh.s ein:

„Der Umstand eben, daß unser modernes Leben über ausgedehntere Raum- und Zeitmomente verfügt, wobei namentlich unsere moderne Kultur tausend und aber tausend Erscheinungen (Neue Welt, Australien, Teleskop, Buchdruck, Pulver, stehende Heere, Telegraph, Eisenbahn, Photographie usw.; und Alles, was damit zusammenhängt), aufzuweisen hat; so vielerlei, was unser modernes Leben unvergleichlich reicher und complicierter, aber auch nüchterner und prosaischer, ja schrecklicher und ernster gestaltet,

<sup>100)</sup> Philosophie des Romans. Acta Comparationis, Jg. 1877, S. 14.

<sup>101)</sup> A. SZERB, Die Suche nach dem Wunder. Amsterdam-Leipzig 1938. Ich zitiere nach der ausführlicheren madjarischen Ausgabe: Hétköznepok és csodák. Budapest o. J., S. 23.

<sup>102)</sup> Philosophie des Romans, S. 19.

<sup>103)</sup> K. KERÉNYI, Die Papyri und das Problem des griechischen Romans. Die Neue Rundschau, Jg. 1938. Ich benütze den madjarischen Text: Regények papyruson. Sziget, Bd. III, S. 19—21.

als das der Alten — dieser Umstand, sage ich, ist es allein, welcher einer entschiedenen Gattung des Verfalls der Poesie, dem Romane, einen viel bedeutenderen Einfluß und viel zäheres Leben gestattet, als sonst Übergangserscheinungen zuzukommen pflegt<sup>104</sup>).“

Der in diesem Satz entworfene kulturphilosophische Hintergrund kann heute erst in seiner vollen Tragweite gewürdigt werden. Meltzl erkennt hier den Ernst und die schreckliche Dämonie der späten Zivilisation, von der in unseren Tagen SCHALLER spricht<sup>105</sup>). Er erkennt, wie später SPENGLER, den nüchtern-mechanistischen Charakter der „zivilisierten“ Spätphase der Kultur und ihren Hang zur Expansion<sup>106</sup>). Und er deutet sehr richtig den Roman als „Zerfallsprodukt“: eine Ansicht, der sich auch der Ästhetiker der Gegenwart anschließt<sup>107</sup>).

Der Roman ist für Meltzl eine bloß sekundäre Kunstform. Ganz im Sinne der heutigen Forscher erkennt er, daß er schon im Altertum überall dort auftrat, wo es reifere und kompliziertere Kulturzustände gegeben hat. Gerade dieser sekundäre Charakter ist es, der das Romantische zur wesentlichen Ingrediens des Romans macht:

„Am deutlichsten finden wir diese sekundäre Natur des Romans ausgeprägt, sobald wir uns ihm auf dem historisch-etymologischen Wege nähern. Denn dann tritt als selbstverständliche Ingrediens des Romans ein vielgenanntes und noch mehr verkanntes Element hervor: das Romantische. Etymologisch-historisch genommen ist wenigstens der abendländische Roman gar nicht denkbar ohne romantischen ‚Hautgoût‘<sup>108</sup>).“

Mit ähnlicher Betonung spricht heute SZERB von der Entstehung des „wundersüchtigen“ abendländischen Romans aus der Ritterromantik<sup>109</sup>). Und PAUL LIGETI verweist darauf, wie sehr selbst Drama und Epos der christlich-abendländischen Kultur mit romanhaftem Geist erfüllt seien, und wie sehr dieses Romanhafte durch das Malerische, mithin „Romantische“, bestimmt werde<sup>110</sup>).

Meltzl spricht im folgenden davon, daß das Romanproblem noch universaler beleuchtet werden kann. Zunächst geschieht dies durch eine soziologische Erkenntnis, die wiederum zu Ergebnissen kommt, die mit der heutigen Romantheorie übereinstimmen. Meltzl sieht im Roman ein literarisches Genußmittel des „großen Publikums“:

<sup>104</sup>) Philosophie des Romans, S. 20, 21.

<sup>105</sup>) H. SCHALLER, Die Idee des Menschen, S. 14.

<sup>106</sup>) O. SPENGLER, a. a. O., Bd. I, S. 51—55.

<sup>107</sup>) A. SZERB, a. a. O., S. 8.

<sup>108</sup>) Philosophie des Romans, S. 23.

<sup>109</sup>) A. SZERB, a. a. O., S. 10, 11.

<sup>110</sup>) P. LIGETI, Der Weg aus dem Chaos. Eine Deutung des Weltgeschehens aus dem Rhythmus der Kunstentwicklung. München 1931, S. 188.

„Die Unzahl der auf Bildung Anspruch Erhebenden, ohnehin im fortwährenden Zunehmen begriffen, erhebt auch Anspruch auf wenigstens literarischen Genuß, wo ihm der materiale oder soziale teils versagt, teils verleidet, teils allzuleicht, teils allzuschwer gemacht ist . . . Außerdem muß das große (halbgebildete) Publikum immer etwas Neues, womöglich Unerhörtes vernehmen (lesen). Was ist natürlicher, als daß dem Mangel an wirklichen Begebenheiten künstlich abgeholfen wird<sup>111)</sup>?“

Eine ähnliche Bedeutung mißt heute SZERB der Romanliteratur zu. Der Durchschnittsleser sucht Erlebnisse und Erschütterungen, um so wenigstens im Schrifttum das „Wunderbare“ finden zu können. Szerb spricht auch davon, daß dieser Roman auch erotische Elemente vermitteln will<sup>112)</sup>. Und KERÉNYI, in Anlehnung wohl an die bekannte VICO-LIGETI-LÜTZELERSche Dreiteilung, unterscheidet im griechischen Geistesleben drei große Epochen. Die erste war die heroische: ihre Dichtung ist das Heldenepos. Die zweite war die politische: ihr gehört die große Geschichtsschreibung zu. Die dritte (hellenistisch-römische) war die erotische: in ihr blüht der Roman. Hinter dem Roman steht das Weltbild des Gottes Eros<sup>113)</sup>.

Es ist, als hörten wir die Worte Meltzls ins Gegenwärtige transponiert. Denn schon bei Meltzl finden wir die Frage und die Antwort:

„Was wird nun jenes streng notwendige und universale Element des Romans sein?“

Das Erotische! — Hauptthema des wahren Romans ist offenbar: die Liebe. Ohne die Liebe als Angelpunkt ist wohl ein gutes Epos in Notfall noch denkbar, aber kein guter Roman<sup>114)</sup>.“

Ganz im Sinne dieser neuen Romantheorie definiert Meltzl den Roman und spricht von seinen überraschenden und geheimnisvollen Elementen. Der Roman ist:

„eine in Prosa erzählte Herzens- oder Liebesgeschichte von ungewöhnlicher Erfindung und bedeutendem Umfange<sup>115)</sup>.“

„. . . der gute Roman muß neben dem Erotischen in erster Linie das Überraschende kultivieren. („Ungewöhnliche Erfindung“) . . . Dem Interessanten fällt die Aufgabe zu, die Verwicklung der Fabel durchzuführen, selbst bis zum Geheimnißvollen oder Abenteuerlichen herab; während das Erhabene namentlich in der Katastrophe auftritt<sup>116)</sup>.“

Letzten Endes ist also schon in diesen Worten Meltzls die Erkenntnis

<sup>111)</sup> Philosophie des Romans, S. 61.

<sup>112)</sup> A. SZERB, a. a. O., S. 19, 20.

<sup>113)</sup> K. KERÉNYI, Regények papyruson, S. 20, 21.

<sup>114)</sup> Philosophie des Romans, S. 62.

<sup>115)</sup> Ebenda, S. 65.

<sup>116)</sup> Ebenda, S. 93, 94.

ausgesprochen, daß die Romandichtung eine „Suche nach dem Wunder“ sei. Zwar scheinen die folgenden Sätze dieser Ansicht zu widersprechen:

„Dagegen bleibt das Wunderbare als Domäne des Märchens aus dem höheren Roman gänzlich ausgeschlossen. Göttermaschinerie und plumper Zufall haben hier keinen Platz<sup>117)</sup>.“

Der Widerspruch ist jedoch bloß ein scheinbarer. Meltzl schließt nur das Wunderbare im Sinne des Märchens und des mythischen Apparates aus dem Roman aus. Das Wunder als Geheimnis und Abenteuer bleibt durchaus zugelassen. Letzten Endes hat ja der Roman das Wunder immer auf diesen beiden Wegen gesucht. Das Märchenhafte gehörte zum Märchen, das Mythische zum Drama und Epos.

Meltzl bejaht durchaus die Möglichkeit einer höheren, veredelten Romandichtung und schildert die Mittel einer Veredlung. Nach dieser Auffassung gehören Schönheit der Diktion, plastische epitheta ornantia und eine festlich gehobene Prosa zu den Notwendigkeiten des Romans.

Wiederum rückt er also von der Formverlotterung des 19. Jh.s ab, und wiederum ist er der Bahnbrecher jener Bestrebungen, die in und um GEORGE zur Veredlung dichterischer Form und dichterischen Ausdruckes führten.

Sehr interessant ist die Erkenntnis Meltzls, daß der Roman den passiven Helden liebt. Dies berechtigt uns, wie wir es schon taten, den Begriff des „Romantischen“ bei Meltzl mit dem des „Malerischen“ gleichzusetzen. Das Romantische, Erotische, Passive sind ja alle Kennzeichen einer malerischen Welt. Auch die neue Kulturphilosophie wird ja vom passiven Helden des Romans im Gegensatz zum aktiven des Epos sprechen, und im Roman den Ausdruck einer malerischen Zeit sehen<sup>118)</sup>.

Sehr richtig ist Meltzls Ansicht, daß es zwischen dem „historischen“ und „Gesellschaftsroman“ keinen wesentlichen Unterschied gibt:

„Ob modern oder alt, das ist also gewissermaßen nur eine Toilettenfrage des Romans: das Kleid, worin er auftritt. Denn selbst wenn der Inhalt rein historisch ist, so darf er doch im gewissen Sinne — nicht historisch sein<sup>119)</sup>.“

<sup>117)</sup> Ebenda, S. 94.

<sup>118)</sup> P. LIGETI, a. a. O., S. 140: „Während der Held des Epos' noch ganz Repräsentant einer Gemeinschaft, eines Volkes, einer Nation ist, ist der Romanheld stets der Einzelne. Jener formt, seiner Mission entsprechend — ganz Aktivität, ganz Tat — die Welt um. Dieser, der Held des Romans, ist passiv. Zu seiner Zeit gibt es keine Gemeinschaft mehr, die durch einen gemeinsamen ethischen Willen zusammengehalten wäre. Eine farbig bewegte, chaotische Welt sieht er vor sich, eine gegebene, unabänderliche Welt, in die er hineinwächst, sich hineinschmiegt, in der er zumeist müde wird. Und jeder Roman ist ein Betrachten. Die Welt, im Spiegel einer individuellen Seele gesehen. Malerei.“

<sup>119)</sup> Philosophie des Romans, S. 99.

Eine geniale Erkenntnis dessen, daß auch der historische Roman eigentlich ein in die Vergangenheit versetzter Gesellschaftsroman sei! In diesem Sinne sprach der große französische Schrifttumsforscher PAUL VAN TIEGHEM am Lyoner Kongreß:

„À quelles aspirations répond le roman historique? À la curiosité pour le passé, mais non pour un passé épique et légendaire, nimbé d'une auréole de rêve; le lecteur veut des héros plus près de lui, d'une humanité plus voisine de la sienne; et surtout un certain air de vérité. Le réalisme, contenu déjà en grande partie dans le romantisme, comme on le sait, en est un élément essentiel<sup>120</sup>).“

All dies liegt durchaus in der Linie der Meltzlschen Romanästhetik. So auch die Charakteristik der Waverley Novels von Sir WALTER SCOTT:

„Une intrigue sentimentale . . . placée dans un milieu historique et local bien étudié, donnant lieu à des tableaux des mœurs, à des scènes d'un pittoresque réaliste et souvent familier, à des paysages précis, à l'évocation de figures légendaires ou historiques, ces dernières reconstituées avec autant d'exactitude psychologique que possible; tels sont les éléments dont la combinaison assura le succès des Waverley Novels, et les fit saluer comme la forme que l'on attendait du roman historique<sup>121</sup>).“

PAUL VAN TIEGHEM scheint in diesen Ausführungen direkt oder indirekt von Meltzl beeinflusst gewesen sein. Hat ja doch seine Zeitschrift, die *Revue de la littérature comparée*, vor einigen Jahren einen Aufsatz über Meltzl und die *Acta Comparationis* gebracht, in dem CHARLES IJAC die Verdienste Meltzls auf dem Gebiet der vergleichenden Literaturforschung würdigte<sup>122</sup>).

Wenn Meltzl in dieser Weise den wesentlichen Unterschied zwischen historischem Roman und Gesellschaftsroman leugnet, so mißt er auch der Zweiteilung: ernster Roman — komischer Roman, keine große Bedeutung zu:

„. . . mit dieser beliebten Zweiteilung ist eigentlich gar nichts gesagt . . . Wir unsererseits können sie schon darum nicht brauchen, weil aus unsrer Definition des Romans von selbst folgt, daß sein normaler Repräsentant in gleicher Weise an dem Komischen wie dem Ernstest participieren muß<sup>123</sup>).“

Gewisse Unterschiede in der Romandichtung übersieht er jedoch nicht. Diese Unterschiede sind aber nicht so sehr durch den Dualismus Vergangenheit — Gegenwart, sondern eher durch die vermittelte oder unvermittelte Darbietung des Inhaltes bedingt. Nach diesem Standpunkt gibt

<sup>120</sup>) P. VAN TIEGHEM, Deux exemples de la formation de genres nouveaux dans le roman du XIXe siècle. *Helicon*, Bd. II, S. 184, 185.

<sup>121</sup>) Ebenda, S. 187.

<sup>122</sup>) CH. IJAC, Une ancienne revue de la littérature comparée. *Revue de la littérature comparée*, Jg. 1934, S. 733 ff.

<sup>123</sup>) Philosophie des Romans, S. 137.

es zwei Haupttypen des Romans, die wieder in verschiedene Stufen geteilt werden können:

„Nun kann aber dieser (der Roman) naturgemäß nur von zweierlei Art sein: entweder ist er vermittelt (historisch) oder unvermittelt.. Wenn wir die so erhaltenen zwei Gruppen, welche erster und zweiter Ordnung heißen mögen, weiter abteilen, so ergibt sich, daß der vermittelte Roman auf seiner niedersten Stufe nur: localer, auf der mittleren: nationaler, auf der höchsten aber: internationaler (universaler) Natur sein wird. — Die Gruppe zweiter Ordnung dagegen kann auf der niedersten Stufe nur: Abstract-Zufälliges (Empirisches); auf der mittleren: Intuitiv-Geordnetes (Physisches); auf der höchsten aber: Intuitiv-Unbewußtes (Metaphysisches) darstellen<sup>124)</sup>“.

Diese Ausführungen verdeutlicht Meltzl durch ein „philosophisch-ästhetisches Schema des Romans<sup>125)</sup>“:

A.	B.
Historischer Roman.	Poietischer Roman.
Wirkliche Begebenheit.	Erdichtete Begebenheit.
Erfragtes.	Erfundenes.
Historische Fabel.	Poietische Fabel.
(ἱστορεῖν.)	(ποιεῖν.)
Vorwiegen des äußeren Lebens.	Vorwiegen des inneren Lebens.
„Weltverirrung zu betrachten.“	„Herzensirrung zu beachten.“
3. Internationaler.	3. Metaphysischer.
(Universaler)	a) Erotisch-metaphysischer.
	b) Ästhetisch-metaphysischer.
	c) Ethisch-metaphysischer.
2. Nationaler.	2. Physischer.
	a) Humoristischer.
	b) Realistischer.
	c) Phantastischer.
1. Localer.	1. Empirischer.
Verfalls-,	Verfalls-,
Tendenz-, Sensations-	Tendenz-, Sensations-
Roman.	Roman.
(Äußerste Ausartung.)	(Äußerste Ausartung.)

<sup>124)</sup> Ebenda, S. 137.

<sup>125)</sup> Ebenda, S. 140.

Meltzl gibt der freien, dichterischen Erfindung, dem „poietischen Roman“, den Vorzug:

„Höhere Cultur und reiferer Geschmack rufen den poietischen Roman hervor. Es wird daher allemal ein gutes Zeichen sein, wenn die poietische Art in irgendeiner Literatur vertreten ist; aber dies gilt nur von ihren höheren Stufen<sup>126)</sup>.“

Beachtenswert ist der Ausdruck „poietischer Roman“. Meltzl gebraucht die griechische Urform des Wortes „Poetik“ ganz in jenem Sinne einer philosophischen Ästhetik, wie ihn heute der Philosoph BRANDENSTEIN verwendet. Auch für Brandenstein ist die Kunstlehre eine „Poietik“, d. h. eine Lehre vom künstlerischen Schaffen<sup>127)</sup>.

Was gilt aber für Meltzl als die Höchsthöhe des poietischen Romans? Der dichterische Ausdruck des Metaphysischen im Roman! Und was gehört zu dieser metaphysischen Sphäre? Das Intuitiv-Unbewußte!:

„Es ist jenes „Unbewußte“, das man... zu allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen als die einzige Hellseherin in uns gekannt und gepriesen hat. Eine vergleichende Geschichte der Mystik, z. B. würde für die Richtigkeit dieser Behauptung massenhaftes Beweismaterial zutage fördern<sup>128)</sup>.“

Die Intuition und das Unbewußte als Grundlage des metaphysischen Erlebnisses! Das Unbewußte als einzige Hellseherin in uns! Gedanken, die mit ihrer Genialität schon die Philosophie eines BERGSON, DRIESCH und KLAGES vorwegnehmen! Meltzl wandelt hier Bahnen, die zunächst die Romantik beschritt<sup>129)</sup>, und die dann durch EDUARD VON HARTMANN'S Lehre vom Unbewußten<sup>130)</sup> weiteren Kreisen bekannt wurden. Auch Meltzl kann neben HARTMANN und LOTZE, jene tieferen Geister des späten 19. Jh.s gestellt werden, die die Flamme metaphysischer Weltansicht durch materialistisch verseuchte Jahrzehnte hindurch in unser neues Jahrhundert hinüberretteten. Einen tiefen Sinn hat es auch, wenn Meltzl eine Geschichte der Mystik fordert, als Einblick in jene tieferen Regionen des seelischen Seins, in denen die Urgeheimnisse des Unbewußten mit kosmischer Kraft walten.

Eben, weil Meltzls Einstellung eine so tiefsinnig-metaphysische ist, hat er das Recht, seine Zeit, mit ihrem „modernen“ Treiben zu kritisieren. Auch eine höhere Romandichtung als wirkliche Kunst kann sich in solchen Lüften nicht entfalten:

<sup>126)</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>127)</sup> B. V. BRANDENSTEIN, a. a. O., S. 443 ff.

<sup>128)</sup> Philosophie des Romans, S. 137, 138.

<sup>129)</sup> H. SCHALLER, Urgrund und Schöpfung, S. 17.

<sup>130)</sup> L. BUSSE, a. a. O., S. 142.

„Die Gegenwart im allgemeinen gehört dem Journal, dem Flugblatt, oder Pamphlet, nicht der Kunst: das Zeitgemäße ist in der Regel nur das Verkehrte, das sich eben dieserwegen wahrhaft künstlerisch fast nur in der Satire verwerten läßt: günstigenfalls, nämlich im „humoristischen“ und „satirischen“ Roman<sup>131)</sup>.“

„Das Moderne . . . ist nur ein Hohlspiegel, der allerdings der gewöhnlichen Carricatur außerordentlich günstig sein mag, weniger aber der höheren Satire des höheren Romans<sup>132)</sup>.“

Er lehnt daher die deutsche und westeuropäische Romanproduktion nach 1848, mit Ausnahme des von ihm sehr geschätzten SCHEFFEL, ab.

In der Kritik der Moderne berührt sich Meltzl wiederum mit NIETZSCHE, wenn er in einer Studie über den Begriff der kritischen Literaturgeschichte seine Gegenwart mit der alexandrinischen Zeit der Antike vergleicht, und davon spricht, daß sie ihren Schwerpunkt im wissenschaftlichen Schrifttum hat<sup>133)</sup>. Dieser Vergleich Alexandrinismus — Moderne geht deutlich auf Nietzsche zurück, auf seine „Geburt der Tragödie<sup>134)</sup>“. Meltzl hat also das Erstlingswerk Nietzsches gleich nach seinem Erscheinen 1871 kennengelernt, da ja sein Vortrag über die kritische Literaturgeschichte schon 1873 auf der Universität Klausenburg gehalten wurde! Mit dieser Bemerkung wird aber Meltzl gleichzeitig wieder zum Vorläufer der neuen Kulturphilosophie, da EDUARD MEYER in seiner Abhandlung über die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums<sup>135)</sup> (1895) erst nach 20, SPENGLER aber erst nach 40 Jahren diesen Vergleich wieder aufgenommen und weiter ausgesponnen haben!

Die ganze kleine Studie Meltzls ist ungemein interessant. Er verweist auf die große Bedeutung des deutschen Schrifttums, kritisiert die Einseitigkeiten der deutschen Literaturgeschichtsschreibung im Gefolge KOBER-

<sup>131)</sup> Philosophie des Romans, S. 190.

<sup>132)</sup> Ebenda, S. 190, 191.

<sup>133)</sup> A kritikai irodalomtörténet fogalmáról (Vom Begriff der kritischen Literaturgeschichte). Wien 1875, S. 15.

<sup>134)</sup> Ich zitiere nach der Ausgabe: NIETZSCHES Werke. Erste Abtheilung. Band I. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Leipzig 1899, S. 164: „Diesem Zustande haben wir uns, seit der Wiedererweckung des alexandrinisch-römischen Alterthums im fünfzehnten Jahrhundert, nach einem langen schwer zu beschreibenden Zwischenakte, in der auffälligsten Weise angenähert. Auf den Höhen dieselbe überreiche Wissenslust, dasselbe ungesättigte Finderglück, dieselbe ungeheure Verweltlichung, daneben ein heimathloses Herumschweifen, ein gieriges Sichdrängen an fremde Tische, eine leichtsinnige Vergötterung der Gegenwart oder stumpf betäubte Abkehr, alles sub specie saeculi, der ‚Jetztzeit‘: welche gleichen Symptome auf einen gleichen Mangel im Herzen dieser Cultur zu rathen geben, auf die Vernichtung des Mythos.“

<sup>135)</sup> Vgl. H. SCHALLER, Kulturphilosophie, S. 96—98.



STEINS und GERVINUS', fordert eine universale Betrachtung aller Schrifttümer. Diese universale Methode ist auch die kritische, da sie in erster Linie den Genius sucht, der von seinem Volk und seiner Sprache aus zur ganzen Menschheit spricht.

Ganz gegenwartsnahe ist seine Einteilung der deutschen Literatur in sieben Epochen. Die I. ist die Zeit des Althochdeutschen, von der Einführung des Christentums bis zu den Kreuzzügen (etwa 350—1200). Die II. ist die „erste klassische Zeit“: die mittelhochdeutsche Epoche (etwa 1200 bis 1320). Die III. ist die Zeit der Mystiker und Meistersinger (etwa 1320 bis 1500). Die IV. die Reformation von Luther bis Opitz (1517—1617). Die V. die Epoche des Überwiegens fremder Einflüsse, von Opitz bis Klopstock (1617—1748). Die VI. die zweite klassische Zeit, von Klopstock bis Goethes Tod (1748—1832). Endlich die VII. das Schrifttum der Gegenwart, von Goethes Tod bis 1870.

Diese wahrhaft geniale Einteilung ist noch für den heutigen Germanisten ungemein vielsagend. Die Erkenntnisse der neuen Stil- und Geistesgeschichte lassen sich ohne Mühe in diesen Rahmen einfügen. Die I. Epoche entspricht gerade dieser Zeitspanne, die jüngst GEORG WEISE in Kunst und Schrifttum so geistvoll als große Einheit von 300 bis zum Ausgang der Romanik gesehen hat, eine Zeit des jenseitsverbundenen Glaubens, der Abstraktion und einer transzendentalen Ausdruckskunst<sup>136</sup>). Die II. Epoche ist ihrem Sinn nach wirklich eine „klassische“: sie entspricht der ebenso von Weise analysierten Früh- und Hochgotik. Sie ist „klassisch“ auch in dem Sinn, daß sie sich an der Antike orientiert und einer größeren Naturnähe und Weltfreudigkeit Platz gibt<sup>137</sup>). Die III. Epoche entspricht der „Spätgotik“. Ihre wichtigsten deutschen Vertreter auf schrifttümlichem Gebiet sind wirklich Mystiker und Meistersinger. Sie sind die Träger jener „Populartheologie“, die nach GÜNTHER MÜLLER so bezeichnend für die Bestrebungen dieser Läufe ist<sup>138</sup>). Die geistige Einheit der IV. Epoche, der Reformation, wird auch heute ganz allgemein anerkannt<sup>139</sup>). Meltzls V. Epoche ist die Zeit der deutschen Barockliteratur. Wir sahen, wie der Begriff des Barocks schon Meltzl geläufig war. Ebenso sieht man heute die VI. Epoche, die zweite klassische Zeit, als große geistige Einheit, als „Goethezeit“, wobei die Unterschiede der sog. „Klassik“ und „Romantik“ als immer unwesent-

<sup>136</sup>) G. WEISE, Die geistigen und formalen Grundlagen der Kunst des Mittelalters. Die Welt als Geschichte, Jg. 1935, S. 142 ff.

<sup>137</sup>) G. WEISE, Die geistige Welt der Gotik und ihre Bedeutung für Italien. Halle 1939, S. 39 ff.

<sup>138</sup>) G. MÜLLER, Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock (Handbuch der Literaturwissenschaft). Wildpark-Potsdam o. J., S. 14 ff.

<sup>139</sup>) Vgl. etwa H. SCHALLER, Die Reformation. München-Berlin 1934.

licher erscheinen, und beide als Ausdrucksformen derselben idealistischen Seelenhaltung erscheinen<sup>140</sup>). Der einheitliche Zug des nachgoetheschen 19. Jh.s wird auch immer mehr herausgearbeitet, hauptsächlich von HERBERT CYSARZ<sup>141</sup>).

Noch ein Wort verdient Meltzl als Barockforscher. Er teilt die V. Epoche, also die Zeit zwischen Opitz und Klopstock, sehr geistvoll in drei kleinere Abschnitte („Generationen“, möchte man heute sagen): I. Schlesische Schule, 1624—1648, II. Schlesische Schule, 1648—1720, Übergangszeit, 1720—1765. — Besonders der 2. und 3. Abschnitt verdienen unsere Beachtung. Meltzl spricht nämlich mit dieser Einteilung zwei Tatsachen aus: 1. die deutsche hochbarocke Dichtung der II. Schlesischen Schule reicht mit ihren Nachzählern, den „galanten Dichtern“ bis 1720; 2. auch die Epoche zwischen 1720 und 1765 gehört noch zur großen geistigen Einheit der Zeit zwischen Opitz und Klopstock, d. h. zur einheitlichen Barockwelt.

Damit ist aber in allgemeingültiger Form die Lösung des chronologischen Barockproblems gegeben. Bislang war die deutsche und außerdeutsche Wissenschaft bemüht, die Barockliteratur mit 1700 abzugrenzen. Freilich konnte die Tatsache nicht übersehen werden, daß die große deutsche Barockkunst erst nach 1700 mit ihrer Blüte einsetzt. Man war also bemüht, den zeitlichen Hiatus mit wenig überzeugenden Begriffskonstruktionen zu überwölben<sup>142</sup>), um Barockdichtungen aus dem 17. mit Barockkunstwerken aus dem 18. Jh. vergleichen zu können. — Man hätte eben Meltzl kennen müssen, um auf die Einsicht zu kommen, die heute schon Cysarz, Schaller und Walzel aussprechen, daß es auch nach 1700 eine deutsche Barockliteratur gibt (das sog. Schwund- und Kirchenbarock, JOHANNES OPPELT, die galante Dichtung, die Hamburger und Braunschweiger Oper, ZINZENDORF, TEERSTEGEN und der Pietismus, die barocken Züge KLOPSTOCKS, Süddeutschland) und daß auch die sog. Rokokowelt noch zur großen Einheit des Barocks gehört<sup>143</sup>). Die Zeit hat auch hier Meltzls Ansicht gerechtfertigt!

Seine Ideen von der universalen Literatur und der vergleichenden Literaturforschung reiften auch heran. Die Acta Comparationis standen im

<sup>140</sup>) Vgl. F. SCHULTZ, *Klassik und Romantik der Deutschen*. Bis jetzt 2 Bände. I. Stuttgart 1935, II. 1940.

<sup>141</sup>) H. CYSARZ, *Von Schiller zu Nietzsche*, Halle 1934.

<sup>142</sup>) So etwa R. MÜLLER in seiner Arbeit: *Dichtung und bildende Kunst im Zeitalter des deutschen Barock (Wege zur Dichtung, XXVIII)*. Frauenfeld-Leipzig 1937.

<sup>143</sup>) Vgl. H. CYSARZ, *Deutsche Barockdichtung*. Leipzig 1924, S. 274 ff., und *Deutsches Barock in der Lyrik*. Leipzig 1936, S. 83. ff; H. SCHALLER, *Die Welt des Barock*, S. 13; O. WALZEL, *Barockstil bei Klopstock*. Festschrift für M. H. JELLINEK. Wien-Leipzig 1928, S. 167 ff.

Dienst dieser Bestrebungen. Ihnen widmete Meltzl auch eine kleine Studie in aphorismatischer Form, die an Goethes Begriff der Weltliteratur anknüpft:

„Goethe sah schon frühzeitig ein, daß der Ton, wie er in sämtlichen europäischen Litteraturen damals herrschte (im ganzen noch der heutige) ernstesten Ansprüchen nicht genügen könne; weßhalb denn der größte Lehrmeister der Menschheit über ein Correctiv nachzusinnen begann, mitten unter orientalischen Träumereien (WÖ. Diwan), in eine Art Philosophie der Litteratur, ein ideales oder geradezu esoterisches Schrifttum sich vertiefend<sup>144</sup>).“

Diese Philosophie der Literatur, dieses ideal-esoterische Schrifttum, das von der hohen Warte des Geistes aus alles dichterische Schaffen untersucht, vergleicht und beurteilt, ist die vergleichende Literaturgeschichte:

„Demgemäß ist ohne Zweifel die allererst in diesem kritisch-aesthetischen Sinne wahrhaft humane und wahrhaft Goethe'sche Weltliteratur nichts andres, als unsere Zukunftswissenschaft: Vergleichende Literaturkunde<sup>145</sup>)!“

Meltzl hat auch hier richtig gesehen. Die vergleichende Literaturgeschichte hat sich seit 1880 immer breiter entwickelt. Erst ging diese Entwicklung die Bahnen des Positivismus: man trieb internationale Buchstabenphilologie. Doch langsam vollzog sich eine Wendung zur wahrhaften Philosophie der Literatur. Forscher, wie ALKER, CYSARZ, FARINELLI, HANKISS, VAN TIEGHEM, WAIS arbeiten immer klarer die großen geistigen Zusammenhänge des europäischen Schrifttums, ja der gesamten Weltliteratur, heraus<sup>146</sup>). Und das Hauptorgan dieser philosophisch-geisteswissenschaftlichen vergleichenden Literaturkunde erscheint wiederum in Ungarn: die fünfsprachige Zeitschrift *Helicon*. Sie arbeitet in deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache an einer einheitlich-philosophischen Schau der Schrifttümer.

Das *Helicon* ist die Zeitschrift der Commission Internationale d'histoire littéraire moderne. Aus den vielfältigen Bestrebungen der Commission und der Zeitschrift ist noch eines zu erwähnen: das Bestreben, die literaturwissenschaftliche Terminologie der fünf großen europäischen Sprachen miteinander in Einklang zu bringen. Auch hier ist Meltzl der Vorläufer!

<sup>144</sup>) Goethes Weltliteratur (Fontes Comparationis, Volumen VI, Heft 6). Klausenburg-London 1882, S. 5.

<sup>145</sup>) Ebenda, S. 11.

<sup>146</sup>) Vgl. H. CYSARZ, *Europa Nova? Kritische Bemerkungen zur vergleichenden Schrifttumforschung und zum außerdeutschen Gegenwartsschrifttum*. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. 1939, S. 503 ff.

Um die Jahrhundertwende und in den ersten Jahren des 20. Jh.s hielt er auf der Universität Klausenburg wiederholt Vorträge und Seminarübungen über die literarisch-ästhetische Terminologie der deutschen, französischen und italienischen Wissenschaft in vergleichender Schau! So im WS. 1897/98, im WS. 1900/01, im SS. 1903/04 und im WS. 1906/07<sup>147</sup>).

Die weltliterarischen Bestrebungen Meltzls waren vom Wunsch beseelt, mit ästhetisch-philosophischen Maßstäben das verkommene Schrifttum des ausgehenden 19. Jh.s wieder in höhere Regionen heben zu können. Sein großer Kampf gegen die Verlotterung der Form wird auch auf dieser Ebene fortgesetzt. Und nicht nur theoretisch! Meltzl war auch dichterisch begabt und veröffentlichte besonders gerne Übersetzungen. Die Übersetzung soll ja der Idee der Weltliteratur dienstbar gemacht werden! — Wir können seine Übersetzungen hier nicht ausführlicher würdigen, doch wenigstens eine wollen wir mitteilen, die deutsche Umdichtung des Sonetts „Firenze“ von G. PRATI<sup>148</sup>). Prati ist ein recht mittelmäßiger Dichter des italienischen Ottocento, ein Künstler dritten Ranges. Auch sein Sonett ist ein Werk, das an und für sich keine hohe Qualität besitzt. Wie durch ein Wunder wird aber in Meltzls Verdeutschung das Gedicht veredelt. Die Verse bekommen einen edlen, würdigen, vollen Klang. Inmitten der rührselig-spießbürgerlichen oder derb-abstoßenden Poeterei seiner Zeit steht diese Übersetzung auf der großen Linie deutscher Sprachkunst, die von PLATEN zu GEORGE führt:

„Toskanisches Athen, wie oft umwehen  
Die linden Düfte Dein, mich Sorgenvollen;  
Am Marmor kann man und an Bildern sehen  
Den süßen Duft der ihnen sanft entquollen.  
Der Witzbold Berni naht, bei ihm auch stehen  
Seh' Allighieri ich — was mag er wollen? . . .  
Da, gleich den Adern, die ambrosisch gehen,  
Fühl' ich die frischen Liederfluten rollen.  
Ich sehne mich nach Deinen Blumen-Auen,  
Nach Deinem edlen Schlag — und in Gedanken . . .  
Florenz, mag ich Dich, wie Du lebst, erschauen!  
Da plötzlich ist's, als ob nicht grün mehr schiene  
Die Scholl'; schon seh' das alt Geschlecht ich wanken; —  
O bitteres Loos des Edlen — als Ruine!“

Meltzl durfte es erleben, wie nach 1890 und in den ersten Jahren des 20. Jh.s die deutsche und madjarische Dichtung einen neuen Aufschwung

<sup>147</sup>) A. KERÉKES, a. a. O., S. 354—356 (Verzeichnis der Vorlesungen Meltzls).

<sup>148</sup>) Urtext und Verdeutschung mitgeteilt: Acta Comparationis, Jg. 1878, S. 139.

nahm. Wofür er kämpfte, das sah er jetzt heranreifen: die geistig-philosophische Vertiefung und die formpflegende Veredlung der Dichtung. — Es wäre interessant zu wissen, wie sich Meltzl zu dieser neuen Literatur stellte.

Zur Beantwortung dieser Frage führt uns eine kleine Arbeit aus dem Schülerkreis Meltzls, das Büchlein des Bistritzer Mittelschullehrers STEFAN KOLLER über die drei großen metaphysischen Dichter der Jahrhundertwende in Ungarn: VAJDA, REVICZKY und KOMJÁTHY. Die Studie erschien zwei Jahre nach Meltzls Ableben. Sie zeugt vom bestimmenden Einfluß Meltzlscher Ideen. Koller spricht ganz im Tonfall Meltzls davon, daß der Pessimismus bei genialen Menschen ein allgemeiner Zug sei. (Man denke an Meltzls Verehrung für SCHOPENHAUER!) Das Genie steht isoliert da, wird von der Menge nicht verstanden. Der große Dichter gehört der ganzen Menschheit. (Meltzls „Weltliteratur“!) Koller feiert Vajda als den großen philosophischen Dichter und nennt Komjáthy den PETŐFI der philosophischen Lyrik. Auch Koller verehrt Schopenhauer und setzt Vajda mit ihm in Verbindung<sup>149</sup>). All dies ist ein klarer Beweis dafür, daß Koller noch 1910, als er diese Studie verfaßte, unter dem geistigen Einfluß Meltzls stand. Wir müssen also annehmen, daß auch Meltzl das Werk der drei großen madjarischen Lyriker hochschätzte. Sie brachten ja die madjarische Dichtung, die um 1880 hoffnungslos im Epigonismus stockte, in ein neues Fahrwasser, sie eröffneten ihr neue Perspektiven der Philosophie und der Metaphysik.

Es ist nun von ungemeiner Wichtigkeit, daß in Kollers Arbeit neben dem wiederholten Nennen Nietzsches auch ANDREAS ADY, der größte madjarische Lyriker des 20. Jh.s, dreimal erwähnt wird!<sup>150</sup>) Koller schätzt allerdings Komjáthy höher als Ady, gehört aber nicht zu den ablehnenden Kritikern. Er sieht auch in Adys Dichtung wertvolle Züge. — Dies durfte auch Meltzls Einstellung zu Ady gewesen sein. Schon zu Meltzls Lebzeiten erschienen ja die beiden aufsehenerregenden Bände Adys: „Uj versek“ (Neue Gedichte, 1905), „Vér és arany“ (Blut und Gold, 1907). Neben diesen bahnbrechenden Bänden hatte Ady schon früher zwei veröffentlicht: „Versek“ (Gedichte, 1899), „Még egyszer“ (Noch einmal, 1903). Diese allerdings zeigen noch nicht recht seine dichterische Eigenart. Die tritt erst in den Neuen Gedichten hervor. — Ady selbst stammte aus dem Randgebiet Siebenbürgens, aus Êrmindszent, und lebte längere Zeit als Journalist in Großwardein. Dort erschienen viele seiner Gedichte in der Anthologie „Holnap“ (Morgen).

<sup>149</sup>) ST. KOLLER, Vajda, Reviczky, Komjáthy. Bistritz 1910, S. 4, 6, 7, 9.

<sup>150</sup>) Ebenda, S. 4, 10, 15.

Wichtig ist eine weitere Bemerkung Kollers. Er spricht davon, daß Komjáthys Lyrik einen Zug ins Religiöse hat, das Gefühl des Geheimnisvollen. Und Koller weist hier auf verwandte Erscheinungen; auf ADY, NIETZSCHE, OTTO JULIUS BIERBAUM, BRUNO WILLE und JULIUS HART<sup>151</sup>). Diese Namen hat wohl Meltzl in den Vorträgen und Gesprächen seiner letzten Jahre erwähnt. Denn wieso wäre Koller sonst auf den Gedanken gekommen, gerade Bierbaum, Wille und Hart zu nennen?

Alle diese drei sind Dichter, die für Meltzl Bedeutung haben konnten. Immer mehr treten im alten Meltzl die religiös-mystischen Züge hervor, die schon früher einen Grundbestand seines Wesens bildeten. Gerade dieses Mystische konnte er in diesen Dichtern finden. Trotz alles Komödiantentums hat Bierbaum einen Sinn für das Legendenhafte und Volkstümliche. Eine mystische Philosophie der All-Einheit verkündet Wille. Julius Hart ist ein Dichter des Gottsuchertums und auch er kämpfte, wie Meltzl, in seinen „Kritischen Waffengängen“, an seiten des Bruders Heinrich, gegen die Scheingrößen des literarischen Lebens der Gründerzeit<sup>152</sup>).

Es ist anzunehmen, daß Meltzl auch STEFAN GEORGES Frühwerk kannte, obwohl wir bisher dafür keine literarischen Belege finden konnten. Ehemalige Schüler Meltzls könnten davon gewiß Rechenschaft geben. Dem Germanisten Meltzl dürften die vor 1908 erschienenen George-Bände, der *Algabal*, die *Bücher der Hirten* und *Preisgedichte*, *Das Jahr der Seele*, *Der Teppich des Lebens* und *Der Siebente Ring* nicht unbekannt geblieben sein.

Noch zu Meltzls Leben erschien ein Aufsatz seines Schülers, des Piaristen (später Weltgeistlichen) ANDREAS VARJAS, über madjarische Dichter seiner Gegenwart<sup>153</sup>). Auch diese Arbeit verrät den Schüler Meltzls. Varjas verherrlicht, ganz wie sein Meister, das Genie, das zum Erwecker ewig-menschlicher Gefühle wird. Die Dichter des Judentums — heißt es weiter — besingen aber anstatt des Ewig-Menschlichen das Fleischlich-Sinnliche. Scharf lehnt Varjas die sinnliche Lyrik der Jüdinnen RENÉE ERDŐS und BLANKA BECK ab. Das schwere Problem der Assimilation, dem jüngst JULIUS VON FARKAS ein Buch widmete<sup>154</sup>), wird schon von diesem Meltzl-Schüler in seiner Tiefe erkannt. Auch er zitiert zweimal Nietzsche, einmal zwar kritisch, das andere mal aber mit Zustimmung. Bemerkenswert ist noch seine positive Einstellung zu den madjarischen Dichtern JULIUS

<sup>151</sup>) Ebenda, S. 10, 11.

<sup>152</sup>) Vgl. J. NADLER, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*. Bd. IV. Regensburg 1932, S. 665—667, 725, 726, 745—748.

<sup>153</sup>) A. VARJAS, *Uj poéták* (Neue Poeten). Programm des Piaristen-Gymnasiums für das Schuljahr 1904/05. Groß-Karol (Nagykároly) 1905, S. 13 ff.

<sup>154</sup>) J. V. FARKAS, *Der Freiheitskampf des ungarischen Geistes*. Berlin 1940.

KRÚDY, KOLOMAN VON HARSÁNYI und MARGARETE KAFFKA. Die einleitenden Zeilen zur Charakteristik Harsányis scheinen von einer Kenntnis des Zarathustra zu zeugen. Varjas zitiert auch das Buch „Diadalmas világnézet“ (Siegreiche Weltanschauung) des späteren Stuhlweißenburger (Székesfehérvárer) Bischofs OTTOKAR PROHÁSZKA, der die Ideen Nietzsches ins Christliche umsetzte<sup>155</sup>).

Diese Arbeit aus dem Meltzlkreise darf wohl auch bei der Charakteristik des Meisters herangezogen werden. Die Gedankengänge von Varjas scheinen ja zu gutem Teil auf Meltzls Ansichten zu beruhen. Nicht nur die Kenntnis Nietzsches und die Schätzung des Genies, auch die Einstellung zur Gegenwartsdichtung scheint gutenteils Meltzls Geistesgut gewesen zu sein. Zumindest gab er die Grundlagen dazu. Dies ist um so möglicher, da Varjas auch nach seiner Studienzeit noch mehrere Jahre in Klausenburg wirkte und hier mit Meltzl verkehren konnte.

So gab Meltzl, dieser geniale südostdeutsche Denker und Forscher, nicht nur für das deutsche, aber auch für das madjarische Geistesleben wertvolle Anregungen. Und auch zur Romania hatte er weitgehende Beziehungen. Er war ein hingebender Sammler und Deuter der rumänischen Folklore. Ganz besonders liebte er Italien: viele Fäden verbanden ihn mit der italienischen Wissenschaft. Heute, wo das Morgenrot eines neuen Europa herandämmert, ist es vielleicht nicht unwürdig, seiner zu gedenken.

Um so eher müssen wir dies tun, da ja viele seiner Gedanken heute so ungemein lebendig sind. Auf unterirdischen Wegen wirkten sie weiter, ohne daß auch sein Name weiteren Kreisen der Wissenschaft bekannt geblieben wäre. Diese Arbeit soll daher eine Lücke büßen und die weitragende Größe Meltzls zeigen. Darum ist er selbst möglichst oft zu Worte gekommen; um so eher, da seine Werke bloß in wenigen Exemplaren erschienen und schwer aufzufinden sind. Die ausgiebigen Vergleiche mit der Wissenschaft der letzten 10—20 Jahre aber bezweckten zu zeigen, wie sehr Meltzls Ideen auch für uns etwas zu sagen haben, ja wie sehr sie erst von hier aus recht zu deuten sind. Vielleicht werden diese Blätter seiner Größe nicht ganz unwürdig sein und beweisen können, wie sehr Meltzl zu den genialen Bahnbrechern der neuen Geisteswissenschaft gehört.

<sup>155</sup>) B. LENGYEL, Nietzsche magyar utókora (Nietzsches ungarische Nachwelt). Budapest 1938 (Minerva-Bücherei, Bd. 125), S. 49—52.