

Biblioteka
Główna
UMK Toruń

09497/

1933

Neue
Jahrbücher
1933

K
57.2

NEUE JAHRBÜCHER DER WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

Herausgegeben von
HENRICH WEINSTOCK, ERNST WILMANN,
EDUARD SCHÖN



JAHRGANG 1953

K 57:





NEUE JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

HERAUSGEGEBEN VON
HEINRICH WEINSTOCK · ERNST WILMANN
EDUARD SCHÖN



9. JAHRGANG 1933

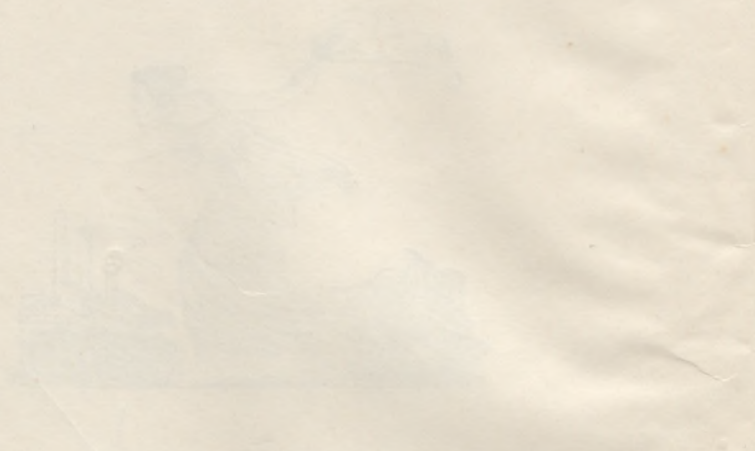
K 57i



VERLAG UND DRUCK VON B.G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

NEUE JAHRBÜCHER
FÜR WISSENSCHAFT UND
KUNST

HERAUSGEGEBEN VON
HEINRICH WILHELM WEIßBACH - ERST WILHELM
BOHLEN



09497



h
/

INHALTSVERZEICHNIS

KULTURPOLITIK

	Seite
AMODEO, G., Kulturpolitik in Italien	552
BAVINK, B., Die Rasse in den Geisteswissenschaften	267
BOLLNOW, O. F., Politische Wissenschaft und politische Universität	486
HOHLFELD, A., Die kulturpolitische Bedeutung des Nürnberger Parteitages	481
STENZEL, J., Die nationale Aufgabe des Humanistischen Gymnasiums	315

PÄDAGOGIK

BOLLNOW, O. F., Diltheys Pädagogik	289
HEINEMANN, F., Vivo sum	113
REICHWEIN, G., Die 'schöpferische Situation' der Schule	10
VALENTINE, C. W., Examinations in English Universities	382
WEINSTOCK, H., Volk und Erziehung	209
Leitsätze des Deutschen Altphilologenverbandes zur Neugestaltung des humanistischen Bildungsgedankens auf dem Gymnasium	570
Leitsätze des Vereins bayrischer Philologen: Das humanistische Gymnasium im nationalsozialistischen Staat	572
Richtlinien für den Unterricht in den neueren Fremdsprachen an den höheren Schulen Hamburgs	574

PHILOSOPHIE

BLUMENTHAL, H., Johann Gustav Droysens Auseinandersetzung mit dem Idealismus	344
BOLLNOW, O. F., Über Heideggers Verhältnis zu Kant	222
LANDGREBE, L., Die Methode der Phänomenologie Edmund Husserls	385
LEISEGANG, H., Eschatologie	302
LÖWITH, K., Die geistige Situation der Zeit	1
SCHEERER, M., Forschungsprobleme der gegenwärtigen Psychologie	84
STUCKERT, F., Über das literarische Urteil und die Frage der Maßstäbe	231
— Die gegenwärtige Lage der Ästhetik	539

RELIGION

KNOLLE, M., Die evangelische Kirche unter der Frage des Sozialismus	172
WENDLAND, H.-D., Zur Neubegründung der theologischen Ethik	396

DEUTSCHKUNDE

BAETKE, W., Die Evchen-Handlung in Kleists 'Zerbrochenem Krug'	133
FRICKE, G., Vom Goetheschrifttum des Goethejahres	355
HAAG, K., Die eingebauten Grundbegriffe im Arischen	465

	Seite
NECKEL, G., Das Klassische im germanischen und hellenischen Altertum	42
— Die Herkunft der Runenschrift	406
WIEGAND, J., Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen	372

GESCHICHTE

BECKER, O., Der Quellenwert der Denkwürdigkeiten Bülows	56
LEWALTER, E., Karl Marx und die abendländische Bildungsidee	154
SCHADEWALDT, W., Die Neuausgabe von Bismarcks 'Erinnerung und Gedanke' und die klassische Philologie	244
WILMANN, E., Nationalpolitische Erziehung im Geschichtsunterricht	495

ALTERTUMSKUNDE

ANDRAE, W., Die Ergebnisse der neueren Ausgrabungen in Vorderasien	516
BURCK, E., Die Kunst Menanders und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Komödie	417
FLEIG, P., Die Problematik des Beginnes unserer Wissenschaft	526
FRÄNKEL, H., Über philologische Interpretation am Beispiel von Caesars gallischem Krieg	26
HENNIG, R., Homers geographisches Weltbild in neuem Licht	557
STEGMANN, K. v. PRITZWALD, Der Weg der Sprachwissenschaft in die Wirklichkeit	442
WILLERS, D., Der Aufbau der aristotelischen Politik	127
Leitsätze des Deutschen Altphilologenverbandes zur Neugestaltung des humanistischen Bildungsgedankens auf dem Gymnasium	570
Leitsätze des Vereins bayrischer Philologen: Das humanistische Gymnasium im nationalsozialistischen Staat	572

NEUE SPRACHEN

AUERBACH, E., Romantik und Realismus	143
BAUMGARTEN, E., Benjamin Franklin und die Psychologie des amerikanischen Alltags	251
KINKEL, H., Das klassische Werk und die höhere Schule	481
LANDSHUT, S., Deutsch-französische Ungewißeheiten	73
SCHÖN, E., Versuch einer Neuordnung des französischen Unterrichts	328
Richtlinien für den Unterricht in den neueren Fremdsprachen an den höheren Schulen Hamburgs	574

NATURWISSENSCHAFTEN

COEHN, A., Das Weltbild auf Grund der neueren physikalischen und chemischen Forschungsergebnisse	454
JONAS, W., Die Grundlagen der exakten Wissenschaften	184

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

BRECHT, F. J., Philosophie	91
— Philosophie	375
FOX, R., Erdkunde	473
KOHN-BRAMSTEDT, E., Deutsche Literatur	94
LEWALTER, E., Englisch	199
— Die Antike in England	470

	Seite
LÜTZELER, H., Kunstwissenschaft	205
— Kunstwissenschaft	477
NIELEN, J. M., Katholische Religion	202
RUMPF, A., Archäologie	277
— Archäologie	564
SCHÖN, E., Französisch.	108
— Französisch	284
VOLKMANN, H., Alte Geschichte	561
WENDLAND, H.-D., Evangelische Theologie	100
WEINSTOCK, H., Klassische Philologie	97
— Die junge Generation und die Erziehung	196
— Revolution der Bildung?	397
— Die Altertumswissenschaft in der deutschen Bewegung	467
WILMANN, E., Geschichte	105
— Geschichte	279

TAGUNGSBERICHTE

HEISS, R., 12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft in Magdeburg vom 2.—5. Oktober 1933	567
MALSCH, F., Bildung und Naturwissenschaft	111
WEINSTOCK, H., Ursachen und Bekämpfung der Hochschulüberfüllung	287

ERLESENES

Aus 'BERNHART, Sinn der Geschichte'	288
WILHELM DILTHEY, Zur Geschichte der Weltanschauung	576

MITARBEITERVERZEICHNIS

AMODEO, Professor Dr. Gaetano, KÖLN	BURCK, Privatdozent Dr. Erich, MÜNSTER i. W.
ANDRAE, Direktor Professor Dr. Walter, BERLIN	COEHN, Univ.-Professor Dr. Alfred, GÖTTINGEN
AUERBACH, Univ.-Professor Dr. Erich, MARBURG/LAHN	FLEIG, Dr. phil. Paul, FREIBURG i. BR.
BAUMGARTEN, Univ.-Professor Dr. Eduard, EBNET b. FREIBURG i. BR.	FOX, Oberstudiendirektor Dr. Robert, BRESLAU
BAETKE, Studiendirektor Dr. Walter, BERGEN/RÜGEN	FRÄNKEL, Univ.-Professor Dr. Hermann, GÖTTINGEN
BAVINK, Oberstudienrat Professor Dr. Bernhard, BIELEFELD	FRICKE, Privatdozent Lic. Dr. Gerhard, BERLIN
BECKER, Univ.-Professor Dr. Otto, KIEL	HAAG, Professor Dr. Karl, STUTTGART-DEGERLOCH
BLUMENTHAL, Dr. phil. Hermann, HARBURG-WILHELMSBURG	HEINEMANN, Univ.-Professor Dr. Fritz, FRANKFURT/M.
BOLLNOW, Privatdozent Dr. Otto Friedrich, GÖTTINGEN	HEISS, Privatdozent Dr. Robert, KÖLN
BRECHT, Privatdozent Dr. Franz Josef, HEIDELBERG	HENNIG, Professor Dr. Richard, DÜSSELDORF

- HOHLFELD, Dozent Dr. Andreas, DORTMUND
- JONAS, Studienassessor Dr. Wilhelm, WUPPERTAL-BARMEN
- KINKEL, Direktor Dr. Hans, PFORZHEIM
- KOHN-BRAMSTEDT, Dr. Ernst, FRANKFURT/M.
- KNOLLE, Pastor Martin, NOWAWES b. POTSDAM
- LANDGREBE, Dr. phil. Ludwig, REINBEK i. HOLST.
- LANDSHUT, Dr. Siegfried, HAMBURG
- LEISEGANG, Univ.-Professor Dr. Hans, JENA
- LEWALTER, Dr. Ernst, HAMBURG
- LÖWITZ, Dr. Karl, MARBURG/LAHN
- LÜTZELER, Privatdozent Dr. Heinrich, BONN/RH.
- MALSCH, Studienrat Dr. Fritz, FRANKFURT/M.
- NECKEL, Univ.-Professor Dr. Gustav, BERLIN-CHARLOTTENBURG
- NIELEN, Hochschulpfarrer Dr. Josef Maria, FRANKFURT/M.
- † REICHWEIN, Akademieprofessor Dr. Georg
- RUMPF, Univ.-Professor Dr. Andreas, KÖLN/RH.
- SCHADEWALDT, Univ.-Professor Dr. Wolfgang, FREIBURG i. BR.
- SCHEERER, Dr. Martin, HAMBURG
- SCHÖN, Professor Dr. Eduard, HAMBURG
- STEGMANN VON PRITZWALD, Privatdozent Dr. Kurt, KIEL
- STENZEL, Univ.-Professor Dr. Julius, KIEL
- STUCKERT, Studienrat Dr. Franz, BREMERHAVEN
- VALENTINE, Professor C. W., BIRMINGHAM
- VOLKMANN, Studienrat Dr. Hans, MARBURG/LAHN
- WEINSTOCK, Studiendirektor Dr. Heinrich, FRANKFURT/M.
- WENDLAND, Privatdozent Dr. Heinz-Dietrich, HEIDELBERG
- WIEGAND, Oberstudienrat Dr. Julius, KÖLN-DEUTZ
- WILLERS, Dr. Dorothea, Breslau
- WILMANN, Oberstudiendirektor Dr. Ernst, WUPPERTAL-BARMEN



DIE GEISTIGE SITUATION DER ZEIT

VON KARL LÖWITH

Es fehlt in Deutschland nicht an Kulturphilosophie und Zeitkritik. Zahllos sind die Versuche, die eigene Gegenwart zu begreifen, um eine Orientierung zu gewinnen für die Zukunft. Die bekanntesten Publikationen dieser Art waren, kurz vor dem Kriege, *Rathenaus* 'Zur Kritik der Zeit' (1912) und, wie zum Abschluß der europäischen Katastrophe, *Spenglers* 'Untergang des Abendlandes' (1918), dessen erste Niederschrift aber auch noch vor dem Kriege vollendet war. Der neue Versuch von *K. Jaspers*¹⁾, in einer Situationsanalyse der Gegenwart deren eigentliches Problem dem Verständnis nahe zu bringen, unterscheidet sich von allen andern Darstellungen dieser Art vor allem durch die thesenartig zusammengedrückte Konzentration aller sog. Zeitfragen in die eine und philosophische Grundfrage nach dem 'Menschen'. 'Den Menschen an sich selbst zu erinnern', ist die eigentliche Absicht und das letzte Wort von J.s Situationsanalyse. Diese Schrift ist in kürzester Zeit in die Hände von fast allen Gebildeten gelangt, obwohl sie keineswegs eine leichte Lektüre ist. Ihr auffälliger Erfolg beweist zumindest das eine: daß J.s Schrift jenen zahlreichen Menschen der Gegenwart entgegenkommt, die unbefriedigt von dem 'was ist' in den Nöten der Zeit nach einer zielweisenden Orientierung verlangen und, weil sie in menschlicher Hinsicht mehr oder minder vor dem *Nichts* stehen, nach einem fraglosen *Sein* suchen, welches Halt gewährt — ohne selber recht zu wissen, was denn dieses 'Sein', nach dem sie suchen, ist. 'Heute ist *Philosophie den bewußt Ungeborenen die einzige Möglichkeit*. Sie ist nicht mehr Sache enger Kreise; zumindest als die Wirklichkeit der Frage für den Einzelnen, wie er leben könne, ist sie eine Angelegenheit Unzähliger.' Dieses sich selber unklare Suchen und Wissenwollen durch kritische Unterscheidungen innerhalb dessen, was heute *vordringlich* wirklich ist, zu klären, ist das zweifellose Verdienst von J.s Schrift. Die Erhellung der geistigen Situation gelingt ihm aber gerade deshalb, weil er dem Leser keine vorschnellen *Antworten* gibt, sondern Tolstois Frage: 'was sollen wir tun?' zwar klärt, aber offen läßt, und ihre Beantwortung der Entscheidung des Einzelnen überläßt. Was J.s Analyse positiv vorzeichnet, sind nur die Richtlinien möglicher 'Entscheidungen', wenngleich es unvermeidlich ist, daß J.s eigene Entscheidung, nämlich für ein auf 'Transzendenz' bezogenes 'Existieren', schon die Art und Weise vorbestimmt, wie er innerhalb der stofflichen Fülle der behandelten Gegenwartsfragen überhaupt die Linien zieht.

1) K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Sammlung Göschen, Bd. 1000. 1931. Neue Jahrbücher, 1933, Heft 1

J. geht aus von einer Übersicht über die *geschichtliche Herkunft* des gegenwärtig verbreiteten Bewußtseins: an einer weltgeschichtlichen Wende zu stehen, welche nicht nur den Weltaspekt, sondern damit ineins auch die Art und Weise des Menschseins selber betrifft. Der nächstliegende Ursprung dieses 'epochalen' Bewußtseins ist die Veränderung der Welt im Beginn des XIX. Jahrh., der Eintritt in das technisch-ökonomische Zeitalter. Zahllos sind die Dokumente, in denen sich, nach dem Ausgang der klassischen deutschen Philosophie in Hegels Philosophie der Weltgeschichte, das Bewußtsein ausspricht: vor dem Nichts, oder aber vor einer völlig gewandelten Zukunft zu stehen. In der Nachfolge von *Fichtes* 'Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters' (1806) hat der Däne S. *Kierkegaard* in einer Kritik der Gegenwart (1846) dieses Stehen vor dem Nichts in einer Weise zum Ausdruck gebracht, welche nach J.s Überzeugung erst recht für unsere Gegenwart erhellend und kennzeichnend ist. 'Seine Kritik hören wir zum erstenmal wie eine Kritik auch unserer Zeit; es ist, als ob sie gestern geschrieben wäre. Er stellt den Menschen vor das Nichts. *Nietzsche* folgte einige Dezennien später, ohne Kierkegaard zu kennen. Er sah die Heraufkunft des europäischen Nihilismus, in welchem er seiner Zeit die unerbittliche Diagnose stellte. Beide Philosophen waren ihren Zeitgenossen Kuriositäten, die wohl Sensation schufen, aber noch nicht ernst genommen wurden. Sie griffen voraus, indem sie sahen, was schon war, ohne daß es damals beunruhigte; daher sind sie erst heute ganz gegenwärtige Denker geworden.' Im Ausgang von diesen Dokumenten des 'epochalen Bewußtseins' versucht J. die gegenwärtige Situation zu klären und zu charakterisieren, um letzten Endes dem glaubenslosen Dasein der modernen Menschenwelt durch existenzielle Beziehung zu einer zwar 'verborgenen' aber nicht 'verschwundenen' *Transzendenz* neue Möglichkeiten an 'Metaphysik' zu eröffnen. Denn der Mensch sei nicht bloß da, mannigfach bedingt durch eigenen Charakter, Natur, Gesellschaft und Wirtschaft, sondern er 'existiere', d. h. er entscheide auch noch immer willentlich und wissentlich in Freiheit, was er der Möglichkeit nach ist, was er sein *kann*. Das Menschsein geht nicht auf in der bloßen Fürsorge für das wirtschaftliche und gesellschaftliche Dasein, wenngleich das moderne 'Massendasein' und seine Problematik auch das ursprüngliche Selbstsein der Existenz wie ein allgemein zwingender 'Daseinsapparat' umfaßt und die wirklichen Möglichkeiten des Selbstseins einengt. *Alle* Ordnungen haben jedoch ihre absolute Grenze, und diese Grenze überschreitet nur der in 'Grenzsituationen' existierende Mensch. Solche Grenzsituationen, in denen sich zeigt, daß das menschliche Leben als bloßes Welt-dasein haltlos ist, sind der *Tod*, das unvermeidliche *Leid*, der unaufhebbare *Kampf* und die untülbare *Schuld*. Die Situation des Menschen wird erst dann eine 'geistige', wenn sich der Mensch *unbedingt* in solchen Grenzsituationen weiß, d. h. wenn er im spezifischen Sinn 'existiert'. Es besteht aber die Gefahr, daß der Mensch, freige worden von jeder kosmischen Befangenheit, nun in seiner selbstgeschaffenen Welt abstirbt, zu einem technisch geregelten, nackten und 'stummen' Dasein. 'Drohte ihm im Anfang seines geschichtlichen Weges, von den Naturmächten physisch vernichtet zu werden, so bedroht jetzt die eigene von ihm hervorgebrachte Welt sein Wesen. Auf einem anderen Niveau als im unbekanntem Anfang seines

Werdens handelt es sich noch einmal um alles.' Der Mensch, hineingezwungen in seinen selbstgeschaffenen Daseinsapparat, befindet sich nun *als solcher*, d. h. in seiner Menschlichkeit, in einer Krise. 'Was in Jahrtausenden die Welt des Menschen war, scheint heute zusammenzubrechen. Die als Apparat der Daseinsfürsorge neu entstehende Welt zwingt alles, ihr zu dienen. Sie vernichtet, was in ihr keinen Platz hat. Der Mensch scheint in das aufzugehen, was nur Mittel, nicht Zweck geschweige Sinn sein sollte.' 'Daher ist das Bewußtsein allgemein, daß es mit dem, worauf es eigentlich ankommt, nicht in Ordnung sei. Alles ist fraglich geworden; alles sieht sich bedroht. Wie sonst die Wendung geläufig war, wir lebten in einer Übergangszeit, und vor dreißig Jahren, unser geistiges Dasein sei *fin de siècle*, so ist jetzt in jeder Zeitung von Krise die Rede. Man fragt nach dem tieferen Grund und findet die Staatskrise; wenn die Weise des Regierens zu keiner entschiedenen Willensbildung des Ganzen führt und die Gesinnung der Zustimmung schwankt, schwankt alles. Oder man findet eine Kulturkrise als die Zersetzung alles Geistigen; oder schließlich eine Krise des Menschseins selbst. Es zeigt sich die Grenze der verabsolutierten Massenordnung mit solcher Vehemenz, daß alles erschüttert ist. — Krise ist wirklich als der *Mangel an Vertrauen*. Hielt man sich noch an die Zwangsläufigkeit formellen Rechtes, zwingender Wissenschaft, fester Konventionen, so war dies nur ein Berechnen der Dinge, kein Vertrauen. Wird alles in die Zweckhaftigkeit bloßer Daseinsinteressen gerissen, so hebt sich das Bewußtsein der Substantialität des Ganzen auf.' 'Es gibt nur noch Vertrauen jeweils im kleinsten Umkreis, keine Vertrauentotalität. Alles ist in die Krise gekommen, die weder übersehbar noch aus einem Grund zu begreifen und wieder gut zu machen, sondern als unser Schicksal zu ergreifen, zu ertragen und zu überwinden ist.'

Auf die Frage, was denn heute noch wahrhaft wirklich sei, antwortet J.: 'das Bewußtsein von Gefahr und Verlust'. Denn jede objektiv vorhandene Wirklichkeit des öffentlichen und privaten Lebens sei zweideutig geworden: '... das Wahre scheint im unwiederbringlich Verlorenen, die Substanz in der Ratlosigkeit, die Wirklichkeit in der Maskerade. Wer in der Krise zum Ursprung finden will, muß durch das Verlorene gehen, um aneignend zu erinnern; die Ratlosigkeit durchmessen, um zur Entscheidung über sich zu kommen; die Maskerade versuchen, um das Echte zu spüren.' Das eigentliche Menschsein ist jetzt als vereinzelt Selbstsein ohne objektive Daseinsgestalt, es ist mehr oder minder weltlos und doch der einzig mögliche Ansatzpunkt für neue Verwirklichungen. 'Die *neue Welt* entstünde aus der Krise nicht durch die rationale Daseinsordnung als solche, sondern der Mensch, mehr als das, was er in ihr hervorbringt, gewinnt sich durch den *Staat* im Willen zu seinem Ganzen, dem die Daseinsordnung Mittel wird, und in der *geistigen Schöpfung*, durch die er zum Bewußtsein des Wesens kommt. Auf beiden Wegen kann er sich des Ursprungs und Ziels, des *Menschseins* in dem Adel freier Selbstschöpfung, den er in bloßer Daseinsordnung verliert, wieder gewiß werden. Glaubt er im *Staat* das Eigentliche zu ergreifen, so macht er die Erfahrung, daß dieser an sich nicht schon alles, sondern nur Stätte der Ermöglichung ist. Vertraut er sich dem *Geist*, als einem Sein an sich, so wird ihm dieser

in jeder bestehenden Objektivität fragwürdig. Er muß zum Anfang zurück, zum *Menschsein*, aus dem Staat und Geist Blut und Wirklichkeit erhalten.' Gemäß dieser Grundorientierung bespricht J. mit der ihm eigenen Kunst, aber auch Künstlichkeit der Formulierung, in einer sich auf nichts festlegenden, sondern alles umkreisenden Kritik die konkrete geistige Situation im *Staat*, in der *Erziehung*, in der *Bildung* und im *geistigen Schaffen*.

So treffend und scheinbar unwiderlegbar jede einzelne Bemerkung zu all diesen Fragen ist, im Ganzen setzen sie eine Idee vom 'Selbstsein' voraus, welche insofern eine Ideologie ist, als sie der überspitzte und sublimierte Ausdruck einer sozialen Vereinzelung ist, welche schon Hegel als das Signum der modernen bürgerlichen Gesellschaft gekennzeichnet hat. Dieses auf sich zurückgeworfene, weltlose Selbstsein ist wesentlich *reflektiert*. Die besondere Reflexion, in der sich J. bewegt, hat zur Folge, daß der Leser nichts Bestimmtes gesagt bekommt, weil sich alles, was gesagt wird, gegenseitig einschränkt. Dieser Mangel an positivbestimmten Aussagen und Stellungnahmen für dieses und gegen jenes beruht allgemein auf einer von J. selbst bedachten 'Unklarheit aller gegenwärtigen Kampffronten', im Bereich des Geistes nicht minder wie in dem der Politik. 'Der Kampf ohne Front' bestimmt von außen die innere Schwierigkeit von J.s eigener, reflektierter Position. 'Es ist das schlechthin Unheimliche, das die Unruhe bringt durch die Ungewißheit, wogegen und wofür man kämpfe.' 'Ein Kampf, in dem man weiß, mit wem man es zu tun hat, ist offen. In der modernen Daseinsordnung ist man jedoch nach jeder augenblicklichen Klarheit betroffen von der *Verworrenheit der Kampffronten*. Was eben Gegner schien, ist verbündet. Was nach der Objektivität des Gewollten Gegner sein müßte, hält zusammen; was eigentlich antagonistisch scheint, verzichtet auf Kampf; was wie eine einheitliche Front aussah, kehrt sich gegen sich selbst. Und zwar alles in einem turbulenten Durcheinander und Wechsel. Es ist etwas, das mich dem scheinbar Nächsten zum Gegner und zum Bundesgenossen des Fernsten machen kann. Man könnte sich dieses Bild etwa entstanden denken durch den Kampf zweier Zeitalter, der heute ausgefochten werde, aber so, daß der Einzelne nicht wisse, wo er stehe, und niemand wissen könne, was endgültig alt und was eigentlich Zukunft sei; das Zeitalter in seinem Wesen sei nicht deutlich; so kämpfe man, sich selbst und die Situation mißverstehend, vielleicht gegen den eigentlichen Sinn. Jedoch besteht weder die Einheitlichkeit eines vergangenen noch die eines zukünftigen Zeitalters. Das Wesen des Menschen in seiner Geschichte ist vielmehr ein stetes Zwischen, als die Unruhe seines jederzeit unvollendeten Zeitdaseins. Nicht die Suche nach der Einheit des kommenden Zeitalters kann ihm helfen, vielleicht aber der nie aufgehörende Versuch, die anonymen Mächte jeweils zu entschleiern, die zugleich der Daseinsordnung und dem Selbstsein in die Quere kommen.'

Die Folge dieser Problematik ist, daß der durch allseitige Reflexion gebildete Mensch der Gegenwart — aber auch nur er — in seinen möglichen Entscheidungen auf eine Position zurückgedrängt wird, die *objektiv* betrachtet bodenlos ist. J.s Denken und Sprechen bewegt sich, gerade weil es redlich ist, in einer beständigen Abwehr bestehender Alternativen: *entweder* für dies *oder* für jenes zu sein; die

Abwehr richtet sich auch gegen die Verschleierung dieser Alternativen durch Synthesen und Kompromisse nach dem Schema: nicht 'entweder—oder' sondern 'sowohl — als auch'. Dieses Denken führt ihn zu einer unablässigen kritischen Auflockerung aller öffentlich fixierten Positionen, und das Resultat dieser Auflockerung sind ebensoviele 'Weder—Noch', z. B. in politischer Hinsicht. 'Sowohl das *nationalistische Volk* wie das unbestimmte *Massenvolk* der Daseinsfürsorge stampfen heute gewaltsam das ursprüngliche dem dunklen Grunde seines Volkes verbundene Selbstsein ein. Es ist für ein klares Bewußtsein nicht mehr möglich, in ihre Kampffront einzutreten. Wer eigentlich am Schicksal des Menschen teilnehmen will, muß auf einen tieferen Grund gekommen sein.' Desgleichen heißt es hinsichtlich der Frage des Krieges: 'Die Situation scheint den Anspruch zu erheben, *aktiv zu werden im geistigen Kampf für oder gegen den Krieg* in Friedenszeiten. Jedoch ist diese Alternative vor dem unfaßlichen Ganzen des menschlichen Schicksals nicht zu halten, außer bei einer Sicherung des Friedens aller durch die Macht eines einzigen, wenn man sich dieser fügen will. Die Schwierigkeit ist die Verschleierung auf allen Seiten. Die zum Kriegswillen erregenden Schaustellungen militärischer Dinge zeigen nicht die Bevölkerung bei Gasangriffen, nicht den Hunger und das wirkliche Sterben. Die pazifistischen Argumente verschweigen, was es heißt, verklavt zu werden und zu leben nach dem Grundsatz, keinen Widerstand zu leisten.' Ebenso werden hinsichtlich der Erziehung, Bildung und Presse bestehende Alternativen relativiert, z. B. das bekannte Entweder—Oder (bzw. Sowohl—Als auch) von fachlicher Sachkenntnis und allgemeinem Bildungswissen, von gesellschaftlich freigelassener und staatlich gebundener Erziehung. Denn 'Entweder' stelle der Staat die Erziehung dem Kampf der verschiedenen Forderungen anheim, und dann bestehe die Gefahr einer chaotisch wechselnden Personal- und Parteipolitik in Schulen ohne echten Gemeinschaftsgeist und ohne Kontinuität — 'Oder' aber der Staat bemächtige sich der Erziehung zu seinen Zwecken, und dann entstehe zwar eine einheitliche Erziehung, aber verloren gehe die geistige Freiheit zur eigenen Gesinnung. Dieser Alternative gegenüber sagt J.: 'Wenn aber die Erziehung wieder werden soll, was sie in ihren besten Augenblicken war, *die Ermöglichung, in geschichtlicher Kontinuität ein Mensch im Selbstsein zu werden*, so nur aus dem Glauben, der in der Strenge des Lernens und Übens einen geistigen Gehalt indirekt vermittelt. Dafür kann kein Rezept angegeben werden.'

Der 'tiefere Grund' des Menschseins, auf den J. stets zurückgeht, um von ihm aus alle gültigen Alternativen solcher Art in die Schwebelage zu bringen und durch Reflexion zu relativieren, ist aber das unfaßbare, weil 'ungegenständliche' *Selbstsein des Einzelnen*, die 'Existenz' in ihrer 'Transzendenz'. Was darunter genauer zu verstehen ist, ist das Thema von J.s systematischer Philosophie¹⁾, auf welche die Situationsanalyse nur hinweist, durch Abgrenzung und Abhebung des existenziellen Selbstseins von der Art und Weise 'wie heute das Menschsein begriffen wird', nämlich existenzlos.

1) Philosophie, 1. Bd. Weltorientierung, 2. Bd. Existenzerhellung, 3. Bd. Metaphysik. Berlin, J. Springer 1932, siehe dazu vom Verf.: „Existenzphilosophie“, Zeitschr. f. deutsche Bildung, Dezember 1932.

J.s Frage nach dem Menschsein will 'aus der Dogmatik der Objektivitäten fixierter, alternativer Weltanschauungen' herausführen, sie ist also nicht eindeutig. Denn der Mensch ist immer mehr, als er von sich durch objektive Forschung und unmittelbare Kenntnis weiß. Er ist nicht einfach ein für allemal so oder so, ein körperliches, vitales, triebhaftes, soziales oder sonstwie vorbestimmtes Ich, sondern er 'selbst'. Er ist kein festzustellender Daseinsbestand, sondern er 'ist' seine eigene 'Möglichkeit', durch die *Freiheit*, mit der er selbst entscheidet, was er sein will und sein kann. An diese Freiheit des 'ursprünglichen', weil ungegenständlichen Selbstseins will J. 'appellieren'.¹⁾ Die ursprünglich von *Kierkegaard* geprägten Existenzbegriffe (Selbstsein, Existenz, Entscheidung) werden von J. ihres christlich theologischen Gehalts entkleidet und im Sinne einer Wiederholung der *Freiheitsmetaphysik des deutschen Idealismus* 'verwandelt'.

Die beiden Möglichkeiten, daß sich der Mensch entweder wie einen bloßen Daseinsbestand auffaßt und erfäßt, oder aber sich philosophierend, als er selbst, in die 'Schwebe' bringt, sind für J. gegenwärtig unter dem Titel: *Psychologie*, *Soziologie* und *Anthropologie*, oder aber: '*Existenzphilosophie*'. Diese ist in der Idee von J. die Philosophie des Menschseins, 'welche wieder über den Menschen hinauskommt', durch existenzielle Beziehung aus Transzendenz. In dieser Absicht auf metaphysische Existenzphilosophie unterzieht J. die *marxistische* Soziologie und die *psychoanalytische* Psychologie als typische Erscheinungen moderner Wissenschaft vom Menschen einer Kritik. Auch diese Kritik steht und fällt mit dem vorausgesetzten Begriff des Selbstseins. Die Entdeckungen von Marx und Freud werden für J. zu bloßen Verdeckungen des Menschseins, sofern sie beanspruchen, den Menschen als solchen und im ganzen zu begreifen. Marxismus und Psychoanalyse verdecken, was den Menschen zum Menschen macht, nämlich seine Existenz und Transzendenz, im Unterschied zu seinem je bedingten Dasein. 'Marxismus, Psychoanalyse und Rassentheorie haben eigentümlich *zerstörende Eigenschaften*. Wie der Marxismus alles geistige Dasein als Überbau zu entlarven meint, so die Psychoanalyse als Sublimierung verdrängter Triebe; was man dann noch Kultur nennt, ist wie eine Zwangsneurose gebaut. Die Rassentheorie verursacht eine Auffassung von der Geschichte, die hoffnungslos ist.' 'Alle drei Richtungen sind geeignet zu vernichten, was Menschen Wert zu haben schien. Sie sind vor allem der Ruin jedes Unbedingten, da sie sich als Wissen zum fälschlich Unbedingten machen, das alles andere als bedingt erkennt. Nicht nur die Gottheit muß fallen, sondern auch jede Gestalt philosophischen Glaubens. Das Höchste wie das Gemeinste bekommt die gleiche Terminologie umgehängt, um gerichtet in das Nichts zu schreiten. Die drei Richtungen sind der Zeitwende gewiß; was ist, muß zerstört werden, damit das unbekannte Neue erwachse, oder daß nichts

1) Soweit J. eine ausdrückliche, wenngleich anonyme Abgrenzung seiner Idee einer 'Existenzerhellung' gegenüber Heideggers Existenzontologie gibt (III, 429 ff.), geschieht sie aus dem Motiv, daß die 'Ontologie' als ein 'System von Seinsaussagen' anstatt zu 'appellieren', die Existenzverhältnisse neuerdings 'objektiviere'. Wodurch ist aber festzustellen, was eindringlicher an Existenz appelliert, eine indirekte Mitteilung durch formalisierte Seinsaussagen in einer 'Analytik' des Daseins oder aber ein stets wiederholter, direkter Hinweis auf den appellierenden Sinn von existenzerhellenden Aussagen?

bleibe. Das Neue ist ihnen die Herrschaft des Intellekts. Der Kommunismus auf anderem Wege als Freud und wieder anders die Rassentheorie erdenken wohl ein Ideal, aber einer Zukunft, in welcher Verstand und Realität statt Illusion und Gottheit gelten. *Sie wenden sich gegen jeden, der an etwas glaubt, und entschleiern ihn in ihrem Sinne.* Sie beweisen nicht, sondern wiederholen nur relativ einfache Deutungsmanieren. Sie sind unwiderleglich, sofern sie selbst der Ausdruck eines Glaubens sind; sie glauben das Nichts und sind ihres Glaubens eigentümlich fanatisch gewiß in der Dogmatik der Seinsgestalten, mit denen sie sich ihr Nichts verdecken: es gibt zwei Klassen . . ., diese Triebe und ihre Umsetzungen . . ., diese Rassen . . . Der einzelne Vertreter dieser Theorien mag in Wahrheit ganz anders glauben und sich selbst nicht verstehen. Im Sinn dieser Theorien als solcher liegt die geschilderte Konsequenz. 'Alle diese modernen Weisen der Menschenkunde erkennen zwar etwas *am* Menschen, verstehen sich aber nicht auf das Menschsein selbst. 'Der Mensch aber als Möglichkeit seiner Spontanität wendet sich gegen sein bloßes Resultatsein.' 'Es ist nicht schlechthin zwingend für den Einzelnen, als was er soziologisch oder psychologisch oder anthropologisch konstruiert wird. Er emanzipiert sich von dem, was die Wissenschaften über ihn anscheinend endgültig ausmachen möchten, indem er das wirklich Erkennbare als ein nur Partikulares und Relatives ergreift.'

Diese bloße Sachkunde vom Menschen wird überschritten von der Existenzphilosophie, die sich im Lesen der 'Chiffren' des Seienden *des* einen und absoluten Seins vergewissert, in einem Glauben ohne Offenbarung. *'In die Schwebe gebracht* durch das Überschreiten aller das Sein fixierenden Welterkenntnis' (als philosophische Weltorientierung) *'appelliert'* dieses Denken (als Existenzerhellung) an 'Freiheit' und schafft den Raum seines unbedingten Tuns 'im *Beschwören* der Transzendenz' (als Metaphysik).

Bei der Verworrenheit der gegenwärtigen Kampffronten gehört es zum Schicksal auch von J.s Philosophie, gegen *welche* Front sie sich richtet. J.s Front ist, wie schon bei Kierkegaard, die sogenannte 'Nivellierung' des Menschseins zu einem allgemeinen und bloßen Dasein. Der feststehende Maßstab für die Beurteilung der Nivellierung *als* einer Nivellierung ist eine überspitzte Idee vom 'Selbstsein', im Gegensatz zum 'Massendasein'. Denn was heute *gemeinsam* ist, sei nicht 'das Menschsein als ein alles durchdringender Geist, sondern die Allerweltsgedanken und Schlagworte, die Verkehrsmittel und Vergnügungen. Sie sind das Wasser, in dem man schwimmt, nicht Substanz, an der Teil zu haben Sein bedeutet. Die gemeinsame soziologische Situation ist grade nicht die entscheidende, sie ist eher das, was ins Nichtige auflöst'. Was so für J. als eine *bloß* 'soziologische' Situation erscheint, dieser Anschein ist aber selber nur der Widerschein einer sozial bedingten Vereinzelung, welche aus ihrer Daseinsnot die Tugend der Existenz macht, so wie schon Kierkegaard aus dem Zerfall aller menschlichen Ordnungen seine Kategorie vom 'Einzelnen' gewann. In dieser auf 'Transzendenz' gerichteten 'Existenz' des Einzelnen spiegelt sich noch das Verhältnis der 'Seele' zu 'Gott'. Aber aus dem einen persönlichen Gott, zu dem Kierkegaard aus dem Nihilismus seiner Vereinzelung verzweifelt herausprang, ist in J.s Metaphysik

eine vieldeutige 'Chiffre' der Transzendenz geworden, deren Sprache gelesen wird durch 'Phantasie'. Im Lichte dieser die Welt 'verklärenden' Phantasie erscheint für J. 'banal', was ohne dem nur real wäre. Der alte Dreiklang von Glaube, Liebe und Hoffnung verwandelt sich ihm in: Glaube, Liebe und — Phantasie. An Stelle der Hoffnung steht eine Metaphysik des 'Scheiterns'.

Diese Metaphysik des Scheiterns ist die letzte Konsequenz der Voraussetzung des 'Selbstseins'. Von diesem 'entscheidenden' Selbstsein wird gesagt, daß es heute noch 'nicht' objektiv werden könne und nur 'je besondere' Welten bilde. Von diesen je besonderen Welten der Selbstseienden glaubt J., daß sie die allgemeine Welt in sich schlossen, statt von ihr übergriffen zu werden. Fragt man sich aber, warum J. dies postulieren muß und weshalb sich das Selbstsein heute noch nicht objektiv werden könne, so muß die Antwort lauten: nicht deshalb, weil es etwa, und zumal in Deutschland, noch *zu wenig* entschiedene, selbstseiende Menschen gäbe, sondern weil es der sich-entscheidenden Subjektivität, deren moralische Spitze nach Hegel das 'Gewissen' ist, ihrem eigensten Wesen nach versagt ist, in objektiven Daseinsgestaltungen gegenständlich und allgemein zu werden. Dem entspricht methodisch, daß J. das 'ursprüngliche' Sein des Menschen prinzipiell als ein un-gegenständliches voraussetzt, so daß die 'Existenz' dadurch charakterisiert ist, daß sie jede Gegenständlichkeit transzendiert oder überschreitet. Dieser zutiefst *romantische* Existenzbegriff ist nicht nur die offensichtliche Grenze von Kierkegaard, sondern auch die durch eine umfassende Weltorientierung verborgene Grenze von J.

Die weltlichen Konsequenzen von J.s Philosophie bleiben daher nicht zufällig bloße *Postulate*. So wird z. B. für die Ermöglichung eines wahren Staates an einen führenden 'Adel' appelliert. Aber dieser Adel im Sinne von J. ist gegenständlich so ungreifbar wie Existenz und Selbstsein überhaupt. Denn dieser Adel sei weder sozial noch rassenmäßig da, er könne auch nicht durch eine Auslese der Besten gezüchtet und zur sichtbaren Herrschaft gebracht werden, sondern er sei ein anonymer, rein existenzieller Adel 'im Menschen', d. h. er reduziert sich auf die Art und Weise des Selbstseins. Er kann sich daher auch nicht organisierend gestalten wollen, sondern er existiere in einem 'gestaltlosen Geisterreich'. Der Adel sei jetzt keine Gattung mehr, zu der dieser oder jener auf Grund von Herkunft, Erziehung und Leistung gehöre, sondern der wahre Adel, das sei der Mensch *überhaupt* 'in der Möglichkeit(!) seines Aufschwungs' — er ist also letztlich identisch mit dem, was J. das 'philosophische Leben' nennt. Aber — und das ist nicht minder bezeichnend für J.: dicht neben dieser Verflüchtigung jeder gegenständlichen Bestimmtheit steht dann auch wieder ein Hinweis auf eine *ganz konkrete*, wirklich dagewesene Situation des Selbstseins, ein Hinweis auf das vereinzelte Standhalten deutscher Frontsoldaten im Ausgang des Krieges. Jedoch ist J. auf diese Wirklichkeit nicht festzulegen, und es wäre falsch, wenn man daraus unmittelbare Schlüsse ziehen wollte auf seine politische Haltung; denn schon im nächsten Satz nimmt J. diese Wirklichkeit als ein 'Symbol' der 'gegenwärtigen Möglichkeiten des Selbstseins überhaupt' in Anspruch. Dieses unvermeidliche Hinweisen auf jeweils ganz bestimmte Wirklichkeiten des staatlichen,

gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, technischen und geistigen Lebens in der Gegenwart, aber so, daß diese Wirklichkeiten *als solche* abgewiesen und aufgelöst werden in unbestimmte existenzielle Möglichkeiten, dieser methodische Zirkel in J.s Situationsanalyse weist schon von selbst darauf hin, daß prinzipiell die Möglichkeit auch seiner Umkehrung besteht.

J.s Verdunkelung der allgemeinen Daseinsbedingungen, u. a. der sozial-politischen, durch Erhellung der Existenz ließe sich unschwer verkehren in eine Erhellung von jenen durch eine Verdunkelung von dieser. Das wirklich entscheidende Problem ist aber gegenüber J. noch nicht eine solche Verkehrung, sondern der Rückgang auf die Voraussetzung dieses zweideutigen Zirkels als solchen. Daß es dem Menschen sowohl auf 'Existenz' wie auf 'Dasein' ankommen kann, dieses 'worauf es ankommt' ist nicht beliebig zu 'entscheiden', wenn man doch wissen will, worauf *es* und nicht nur worauf es diesem oder jenem ankommt. Vielmehr wäre *vor* jeder solchen Entscheidung nach ihrer *Voraussetzung* zu fragen, und diese ist die Unterscheidung des einfachen und ganzen Menschseins in Dasein und Existenz. Diese Grundunterscheidung hat aber bei J. ihren letzten Grund in der Beziehung auf 'Transzendenz', auf ein absolutes Ansichsein, welches über den Menschen hinausgeht und deshalb die unmittelbaren Probleme des weltlichen Lebens der Menschen hinter sich zurückläßt.

Die dreifache Gliederung von Jaspers Philosophie, in 'Weltorientierung' (= Erforschung der objektiven Wirklichkeit), 'Existenzerhellung' (= Appell an das Selbstsein) und 'Metaphysik' (= Suchen der Transzendenz) stützt sich geschichtlich auf Kant und rechtfertigt sich sachlich aus der 'Zerrissenheit' des ganzen Seins selber, nämlich in eine für sich bestehende, vergängliche Welt und eine an sich seiende, unendliche Transzendenz, die beide Problem sind für eine auf sich gestellte Existenz. Nur auf Grund dieser Orientierung der, im Verhältnis zur erkennbaren Welt, frei entscheidenden *Existenz* an einer unerforschlichen *Transzendenz* ergibt sich auch die für J. grundlegende Unterscheidung *des Menschen selber* in ein weltliches 'Dasein' und eine auf Transzendenz bezogene 'Existenz', mit all ihren Konsequenzen. Das Dasein wäre kein bloßes 'Dasein' und die Existenz keine eigentliche 'Existenz', wenn nicht beide bezogen wären auf Transzendenz. J. entwickelt nicht aus den allgemeinen und tatsächlichen Daseinsbedingungen heraus auch die wirklichen Möglichkeiten eines eigentlichen Menschseins, sondern er setzt dieses Menschsein von vornherein voraus als bezogen auf eine 'zwar verborgene aber nicht verschwundene' Transzendenz. Zwar seien heute die Möglichkeiten an transzendenter Metaphysik sehr verengt, durch das 'zwingende Wissen' der positiven Wissenschaften, aber — meint J. — es könnte doch wieder sprechend werden, was die Jahrtausende dem Menschen an Transzendenz gezeigt haben, 'nachdem es verwandelt angeeignet wurde'. Im Lichte dieser die Welt 'verklärenden' Transzendenz erscheint für J. banal, was ohnedem nur real wäre.

Was J. am Menschen als bedingtes Dasein und unbedingte Existenz unterscheidet, wiederholt im Prinzip die *idealistische* Grundunterscheidung des menschlichen Ich in ein 'empirisches' und 'absolutes' Ich. Diese Unterscheidung geht

ihrerseits über Kants Unterscheidung des Menschen in ein 'Natur-' und 'Vernunftwesen' zurück bis auf Descartes' Unterscheidung von 'res extensa' und 'res cogitans'. Auf diesen Dualismus der Neuzeit haben sich auch alle positiven Wissenschaften und ihr keineswegs 'zwingendes' Wissen bis auf die Gegenwart gegründet. Einen letzten großen Versuch, darüber hinauszukommen, hat Hegel unternommen, mit seiner dialektischen Philosophie der Vermittlung. Aber auch dieser Versuch blieb in den Traditionen der idealistischen Reflexionsphilosophie befangen, weil er gleich ihr in denen des *Christentums* befangen blieb. Aus der christlichen Grundunterscheidung des ganzen Menschen in einen inneren, geistlichen und einen äußeren, weltlichen Menschen motiviert sich letztlich nicht nur die idealistische Unterscheidung eines empirischen und absoluten Ich, sondern auch die von Dasein und Existenz. In beiden Unterscheidungen vollzieht sich eine Säkularisation des Christentums. Gerade diese *Säkularisation* der christlichen Anthropologie hält aber J.s Philosophie in einer Problematik fest, von der es fraglich ist, ob sie noch wirklich eine ist. In einer Welt ohne 'Gott' hat auch der Mensch keine 'Seele'. Durch diese Problematik von 'Transzendenz' und 'Existenz' wird J. verhindert, zu einem einfachen und natürlichen Begriff vom Menschen zurückzufinden und die Frage nach ihm dort wieder aufzunehmen, wo sie Nietzsche stehen gelassen hat, bei seinem Versuch zur Wiederherstellung eines natürlichen Menschen, durch Abtragung der 'vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne', welche sich über den 'Grundtext' des menschlichen Seins gelagert haben.

'Mensch! — Was ist die Eitelkeit des eitelsten Menschen gegen die Eitelkeit, welche der Bescheidenste besitzt, in Hinsicht darauf, daß er sich in der Natur und Welt als «Mensch» fühlt', sagt Nietzsche unter dem Titel: 'Menschliches, Allzumenschliches'.

DIE 'SCHÖPFERISCHE SITUATION' DER SCHULE¹⁾

VON GEORG REICHWEIN †

Wenn wir der 'schöpferischen Situation' der Schule eine Betrachtung widmen, so rechtfertigt sich dies durch den Umstand, daß die häufige Betonung einer Begrenzung der schulerzieherischen Möglichkeiten den Eindruck entstehen lassen könnte, daß dadurch der schulerzieherischen Arbeit ihr tiefster Gehalt und ihre Seele genommen werde. Schon die psychologische Wirkung, die eine solche Überzeugung auf den in der Schule wirkenden Bildner haben müßte, würde verhängnisvoll sein. Sie müßte gerade den Besten den unerläßlichen Schwung rauben und die schöpferische Spannkraft lähmen, die jedem im tieferen Sinn geistigen Beruf unentbehrlich sind. Daß aber diese gefährliche psychologische

1) Dieser Beitrag ist ein Kapitel aus dem nachgelassenen, unvollendeten Werk Georg Reichweins, das den Titel 'Werden und Bilden' führt. Über Absicht und Aufbau des Werkes gibt eine eingehende Schriftleiteranmerkung Auskunft, die einem in der 'Erziehung' (1932, S. 282) veröffentlichten Teil des Werkes beigelegt wurde.

Wirkung hier eintreten und den pädagogischen Erfolg auf das tiefste gefährden muß, darf doch wohl als ein Fingerzeig dafür gelten, daß eine so verstandene Begrenzung der schulerzieherischen Möglichkeiten nicht nur psychologisch für den Lehrer unerträglich wäre, sondern auch der inneren Wirkungskraft der Schule nicht gerecht würde. Daß immer wieder der von tausend Mühseligkeiten, Alltäglichkeiten, Enttäuschungen belastete Berufserzieher seinen Blick an großen Zielen und weiten Horizonten weitete, in die Tiefen des menschlichen Herzens und auf die Höhen des kulturgewordenen Geistes richtete, läßt sich doch nicht nur aus einem psychologischen Kompensationsbedürfnis erklären und als ein seltsamer Widerspruch zwischen Berufsethos und der wirklichen Lage des Berufs hinnehmen, sondern muß seine Begründung in der sachlichen Struktur der Schulerziehung selbst finden. Wenn sich nicht auf Schritt und Tritt in der Schularbeit schwerste Verantwortung für die weitreichenden Zusammenhänge der ganzen Kultur fühlbar machte, wäre das Streben des Berufserziehers, nach allen Seiten in ein Ganzes zu wirken, nicht zu verstehen.

Daß sich eine Verantwortung für das den engeren Schulbereich überragende Ganze der Kultur immer wieder auf die Seele des in der Schule Arbeitenden legt, hat seinen Grund darin, daß planmäßiges Bilden, so sehr es sich von einem umfassenderen kulturellen Werdeprozeß getragen und begrenzt fühlt, gerade durch die zu seinem Wesen gehörende Bewußtheit auf die Schäden und Nöte aufmerksam wird, die sich in dem Ganzen geistigen Lebens zeigen. Soziale und politische Mißstände, geistige Zerrissenheit, moralische Haltlosigkeit, religiöse Ratlosigkeit treten überall als schmerzlich empfundene Hemmnisse dem angestrebten Erfolg bildenden Bemühens in der Schule entgegen, ja sie dringen selbst in sie ein und erschüttern den Boden, auf dem der Berufserzieher steht. Muß da nicht der Wunsch entstehen, die Heilung dieser Schäden und Nöte von der Schule aus zu versuchen? Muß da, wo das Wissen um all diese Zusammenhänge gepflegt wird, nicht auch die Hoffnung erwachen, dieses Wissen geradenwegs für die Besserung verwerten zu können? Man weiß, daß dieses alte intellektualistische Vorurteil zur ältesten Erbschaft des um Bildung bemühten Geistes gehört. So wird es auch verständlich, welche große Rolle die Frage gespielt hat und immer noch spielt, ob die Pädagogik eine Wissenschaft sei und wo sie in dem Wissenschaftssystem ihre Stelle habe. Denn dann erst, so glaubt man, werde das Geschäft des Berufserziehers als ein im tieferen Sinne geistiges gerechtfertigt, wenn es sich in seinen Zielen, Maßnahmen, Methoden, Organisationen wissenschaftlich erfassen und bestimmen lasse. Besonders von der Volksschullehrerschaft, die die wissenschaftliche Legitimation ihres Berufes nicht in den Wissenschaften finden kann, zu denen die in der Volksschule behandelten Bildungsgüter gehören, wird die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik mit einer Leidenschaft verfochten, die nur verständlich ist, wenn man bei ihr den Glauben voraussetzt, daß die Würde ihres Berufes von dieser Wissenschaftlichkeit abhängt. Man braucht gewiß nicht zu verkennen, daß hier wie überall ein gut Stück menschlicher Eitelkeit mit im Spiele ist — daß aber das Streben nach 'Wissenschaftlichkeit' gerade in diesem Falle mit solchem Nachdruck sich geltend zu machen sucht, kann nur durch die Annahme erklärt werden, daß zwischen Be-

rufsethos und Wissenschaftlichkeit hier auch ein innerer Zusammenhang bestehe. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung der Aufhellung dieses Zusammenhangs für die Frage der Lehrerbildung zukommt, deren Maß und Art ja mit der Wissenschaftlichkeit des Lehrerberufes auf das engste verknüpft ist. Wie aber sollten diese Fragen anders entschieden werden als durch eine Untersuchung dessen, was wir die 'schöpferische Situation' der Schule nannten als jener Konstellation von Faktoren, unter der die praktische Bildungsarbeit vor sich geht und von der sie ihre Normen erhält.

Stellt man einen Vergleich an zwischen den 'Strukturen', die die verschiedenen Gebiete kultureller Praxis aufweisen, so läßt sich zunächst erkennen, daß in ihnen das Verhältnis zwischen einer Sphäre der Freiheit und Spontaneität der in ihnen tätigen Menschen und einer Sphäre sachgebundener, kausalbestimmter oder ideebezogener Wirklichkeit durchaus verschieden ist. Unser tägliches Leben in der Familie, der Verkehr mit Bekannten und Freunden, die mancherlei flüchtigen Berührungen mit anderen Menschen — all das vollzieht sich, obwohl seine Bedeutung für unser Wohlergehen wie für das Wohlergehen der anderen wahrlich nicht gering ist, in einem Medium der Unmittelbarkeit persönlicher Berührung derart, daß wir uns dabei völlig 'frei' vorkommen. Sollten wir uns über die sachlichen Gründe unseres Lebens in dieser Sphäre ausweisen, wir würden über einige nichtige Banalitäten wohl kaum hinauskommen. Aber auch soweit die Menschen sich in den sachlich differenzierten Bereichen ihrer 'Berufe' bewegen, bestehen von Beruf zu Beruf wie von Berufsträger zu Berufsträger zwischen einer Sphäre persönlichen Beliebens und einer anderen, in der sie sich von sachlichen Zusammenhängen, Gründen, Zwecken, Ideen und Idealen, straffen Normen bestimmt wissen, gewaltige Unterschiede. Und es ist offenbar für die geistige Bewertung eines Berufes nicht gleichgültig, wie sich diese beiden Sphären zueinander verhalten. Sie sind ja, in mehr oder weniger ausgeprägter Form, überall vorhanden.

Wenn es auch nicht möglich ist, die einzelnen Berufe in einer Skala eindeutig einzureihen, so sind doch gewisse objektive Bewertungskategorien erkennbar, die es erlauben, in einem konkreten Falle den einen Beruf, rein seiner Idee nach, über einen anderen zu stellen. Hierbei ist die sittliche Bewertung völlig ausgeschaltet. Wir werden vielleicht zwar im Zweifel sein, ob wir den produktiven Künstler oder Wissenschaftler, den Staatsmann oder den großen wirtschaftlichen Organisator höher stellen sollen. Jedenfalls empfinden wir es aber durchaus nicht als töricht, diese Frage aufzuwerfen, und wir sehen, sofern wir überhaupt einigen Einblick in die Struktur ihres Schaffens haben, daß sie sich eher miteinander vergleichen lassen als jeder von ihnen mit dem Beruf eines Handwerkers, eines Angestellten oder Bauern. Gehen wir den Gründen nach, die sich uns für diese verschiedene Bewertung zur Verfügung stellen, so werden wir finden, daß wir geneigt sind, eine Berufstätigkeit um so höher einzuschätzen, je mehr die Sphäre persönlicher 'Freiheit', in der sich alles kulturell belangvolle Handeln bewegt, sich bezogen weiß auf eine Sphäre objektiver Gültigkeit, sachlicher Notwendigkeit, in sich gegründeter Gesetzlichkeit, je mehr sich also persönliche Freiheit und sachliche Notwendigkeit als einander bedingende und sich aneinander

entwickelnde Wirklichkeitsbereiche erweisen. Dort, wo die 'Freiheit' als bloßes Belieben erscheint, wie in dem oben erwähnten Falle des 'alltäglichen Lebens', hat sie offenbar einen weit geringeren Wertakzent als dort, wo sie sich beruft auf eine allem individuellen Belieben überlegene Notwendigkeit. Aber auch dort, wo die persönliche 'Freiheit' aufs äußerste eingeengt ist durch wenn auch noch so tief und weitläufig begründete Notwendigkeiten, dort, wo also der Mensch eingespannt ist in eine ihn nur äußerlich zwingende Notwendigkeit, in der er sich nur als Durchgangspunkt wenn auch noch so komplizierter Kräfte weiß, finden wir in dieser Tatsache eine Einschränkung der Wertstruktur des betreffenden Berufes. Der Beamte, der nur seine Pflicht tut, auch wenn diese Pflichterfüllung größte Anforderungen an sittliche und geistige Fähigkeiten stellt, hat nicht die in voller Verantwortung wurzelnde geistige Freiheit des Staatsmannes, obwohl doch auch der mächtigste Staatsmann gewiß nicht 'frei' ist in dem Sinne, daß er machen könnte, was er wollte. In der Staatsräson sieht er sich sogar einer für ihn durchaus zwingenden Notwendigkeit gegenüber.¹⁾ Der Künstler beweist seine schöpferische Kraft dadurch, daß er seinem Werk den Charakter einer inneren Notwendigkeit gibt und diese vermag es nur zu gewinnen, wenn wir es aus einer inneren Not geboren sehen. Die großen religiösen Propheten haben sich nie als Verkünder eigener 'genialer' Inspirationen bezeugt, sondern sich stets als Werkzeuge Gottes gefühlt, und doch ist das, was sie zu sagen haben, an die unvertretbare Einzigkeit dieser Persönlichkeit gebunden. Es wird vielleicht dem nachträglichen kritischen Betrachter großer staatsmännischer Handlungen, künstlerischer Schöpfungen, religiöser Offenbarungen möglich sein, individuell Bedingtes, zufällige menschliche Laune oder Leidenschaft an diesen Werken zu entdecken — das ändert nichts an der Tatsache, daß alles schöpferische Leben nach der Ineinssetzung von Freiheit und Notwendigkeit *strebt* und daß die nachträgliche Beurteilung die Maßstäbe, nach denen sie das Gelingen dieses Strebens bemißt, in der angestrebten Notwendigkeit sucht. In dieser 'Notwendigkeit', die zu allem höheren geistigen Schaffen gehört, haben wir das Problem, auf das es bei der Beurteilung geistiger Leistungen oder geistigen Strebens ankommt. Wer könnte leugnen, daß die 'Notwendigkeiten', auf die sich der religiöse Prophet, der philosophische Denker, der Staatsmann, der Künstler beruft, von sehr verschiedener Art und Tiefe sein können, daß vor der Notwendigkeit der religiösen Erkenntnis etwa alle anderen 'Notwendigkeiten' versinken können oder daß eine politische Notwendigkeit über die des Philosophen wie die des Propheten glaubt hinwegschreiten zu müssen! Wir rühren hier an die Grenzen des Erklärbaren und betreten die Sphäre, wo das Leben nicht berechnet, sondern gewagt wird. Aber gerade die höchsten Bereiche geistigen Schaffens weisen sich als solche dadurch aus, daß hier die Spannweite der persönlichen Qualitäten der Schaffenden, die dabei ins Spiel gesetzt werden, besonders breit ist und in abstufbaren Leistungen zwischen einem idealen Maximum und Minimum ausgebreitet ist. Jedenfalls findet eine Reflexion auf dies Schaffen nur in dieser Abstufbarkeit ihre Ansatzpunkte.

1) Vgl. Fr. Meinecke: Die Idee der Staatsräson. Einleitung über den Begriff der Staatsräson.

Es ist uns hier nicht um eine allgemeine kulturelle Wertlehre zu tun, sondern nur um den Nachweis, daß die verschiedenen Gebiete kultureller Praxis sich durch das Maß ihrer objektiven Sinnhaftigkeit unterscheiden, indem mindestens das ideale Maximum der Sinnhöhe, das ihnen jeweils erreichbar ist, in der objektiven Struktur des betreffenden Sinngebietes begründet ist. Wenn auch dies ideale Maximum sich in keine inhaltlich bestimmte Formel fassen läßt, so entnehmen wir ihm doch die Maßstäbe, nach denen wir eine konkrete kulturelle Leistung beurteilen, indem wir sie seiner Normierung unterstellen. So entwickelt sich um jede kulturelle Praxis eine ihr dienende, sie klärende und rechtfertigende Theorie. Für diese Theorie sind also auch in der maximalen Sinnhöhe des betreffenden kulturellen Lebensbereichs die letzten Normen gegeben. Wie weit sie nun bis zu dieser letzten Norm, ihrer 'Idee', durchzustößen vermag, wird davon abhängen, wie weit die betreffende Praxis in Auseinandersetzung mit anderen Gebieten kulturellen Lebens sich zum Bewußtsein ihrer Besonderheit emporgearbeitet hat. Es tritt dann das ein, was man die Wendung zur Idee genannt hat.

Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit jenem Gebiete kultureller Praxis, mit dem wir uns hier in erster Linie beschäftigen, der Schule? Wollen wir ihre schöpferischen Möglichkeiten ermessen, so haben wir also die Aufgabe, die wesentlichsten Bestimmungsmächte der Schule zu ermitteln, und uns zu fragen, welches Maß von Eigengesetzlichkeit sie ihnen gegenüber erreicht hat, d. h. welches Bewußtsein der ihr möglichen maximalen Sinnhöhe sie dabei erlangt hat. Wir schlagen, um diese Aufgabe zu lösen, einen doppelten Weg ein, indem wir erstens eine konkrete Bildungsaufgabe in der Schule auf die letzten Voraussetzungen hin prüfen und analysieren, die für ihre praktische Lösung maßgebend sind, und indem wir zweitens die Gesichtspunkte und Normen ins Bewußtsein heben, von denen die Organisation einer Schule oder des Schulwesens sich als abhängig erweist.

Ich wähle für den ersten Fall ein beliebiges Beispiel. Der Lehrplan im Deutschen schreibt auf einer bestimmten Klassenstufe vor die Behandlung des einfachen Satzes. Der sprachliche Tatbestand, der damit gemeint ist, beruht schon auf einer künstlichen Isolierung eines sprachlichen Phänomens, die unter dem Gesichtspunkt, diesen Tatbestand lehrend zum Bewußtsein zu bringen, zustande gekommen ist. Das Ziel, um dessentwillen dieser Tatbestand gelehrt werden soll, läßt sich vielleicht einstweilen als der 'richtige' mündliche und schriftliche Gebrauch der lebendigen Sprache bestimmen. Was bedeutet dieses 'richtig'? Die Gesetze, nach denen die Richtigkeit des Sprachgebrauchs bestimmt wird, werden doch ihrerseits offenbar diesem Sprachgebrauch selbst entnommen. Die Wissenschaft, die der Inbegriff dieser Gesetze ist, die Grammatik, liest und lauscht ja ihre Gesetze der Sprache selbst ab. Allerdings zeigt eine genauere Prüfung, daß sie dabei der wirklichen Sprache, der Sprache der Erfahrung, nicht bloß folgt, sondern daß sie diese Sprache gleichzeitig auch regelt, normiert, vereinheitlicht und rationalisiert. Wir haben ja hier ein Urbeispiel für das Verhältnis von Theorie und Praxis in dem ganzen kulturellen Leben. Diese Aufgabe vermag die Grammatik aber nur zu erfüllen, indem sie die in der Sprache angelegte, immanente Gesetzlichkeit zum Bewußtsein erhebt, Widersprüche und Uneben-

heiten ausgleicht, Neubildungen den Weg weist usw., indem sie mit anderen Worten bewußt an der 'Bildung' der Sprache arbeitet. Prüfen wir nun die grammatischen Gesetze tiefer auf ihre geistige Struktur, so werden wir auf letzte psychologische, logische und erkenntnistheoretische Probleme geführt. Es kann wohl nicht bestritten werden, daß die Auffassung dessen, was ein Satz ist, sehr wesentlich davon abhängt, wie tief ich in diese Probleme eingedrungen bin. Versuche ich von den höchsten sprachphilosophischen und -psychologischen Einsichten aus die Definition des Satzes, so wird diese Definition unter ganz anderen Perspektiven stehen und daher auch ganz anders abgetönt sein, als wenn ich darüber nur eine praktische Verständigungsbasis mit einem anderen suche, der auf diesem Wege in das erste Verstehen dieses sprachlichen Phänomens 'eingeführt' werden soll. Auf eine hieb- und stichfeste Begriffsbestimmung wird es bei der ersten Einführung ganz gewiß nicht ankommen. Darf daraus nun der Schluß gezogen werden, daß eine tiefere wissenschaftliche Durchbildung auf sprachwissenschaftlichem Gebiete überflüssig sei? Man kann gewiß sagen, die Erfahrung zeigt es ja, daß sich auch mit einer, an den höchsten Einsichten auf diesem Gebiete gemessen, recht geringen Vorbildung praktisch arbeiten läßt. Aber andererseits: ist die tiefere, über das nächste Bedürfnis der Praxis hinausgehende Einsicht nun völlig bedeutungslos für die Behandlung? Wird nicht der tiefer sprachlich Gebildete ein ganz anderes Verständnis für die Schwierigkeiten des Verstehens haben, ein ganz anderes Augenmaß für die 'Fehler', einen ganz anderen Maßstab für die Richtigkeit, einen ganz anderen Blick für methodische Anknüpfungspunkte, eine ganz andere Behutsamkeit und Vorsicht in der Formulierung und einen ganz anderen Mut zu einer nun doch notwendigen vorläufigen Entscheidung? Es bedarf keiner weiteren Ausführung darüber, was dadurch auch das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler an Lebendigkeit, geistiger Freiheit und Weite gewinnen kann. Wir sehen also, daß die persönliche 'Ausschlagweite' der bildnerischen Praxis sehr wesentlich von dem Eindringen in die Struktur des Bildungsgutes abhängt. Von dem geistlosen und starren Pedanten, der seinen 'Stoff' recht und schlecht traktiert, bis zu dem geistvollen, d. h. von dem in dem Bildungsgut investierten 'Geist' erfüllten freien und gebildeten 'Bildner', welche Spannweite des Leistungswertes liegt in der bildnerischen Behandlung desselben Bildungsgutes! Es kann also doch kein Zweifel bestehen, daß die Sinnhöhe der Leistung bei im übrigen gleichen persönlichen Qualitäten durch eine objektive Norm, ein ideales Maß bestimmt wird, das in der überindividuellen Gesetzlichkeit des Bildungsgutes liegt. Wir haben also damit eine von den 'schöpferischen' Notwendigkeiten bloßgelegt, unter denen die praktische Bildungsarbeit steht und im Hinblick auf die sie ja nach der Annäherung daran an ihrem Werte abgestuft werden kann.

Wir haben mit Absicht bis jetzt einen Gesichtspunkt, nämlich die Bedeutung der Wissenschaftsstruktur des Bildungsgutes, soweit sie für die unterrichtliche Behandlung eines isolierten Phänomenes von Bedeutung ist, herausgegriffen und dabei eine Reihe von Momenten außer acht gelassen, die für die praktische Behandlung nicht weniger wichtig sind. Bei all den Erwägungen, die der Lehrer seiner Arbeit vorangehen und sie dauernd leiten läßt, ist sein Blick ja nicht einseitig

auf das Bildungsgut gerichtet, sondern er umspannt damit gleichzeitig auch die Menschen, denen er dieses Bildungsgut vermitteln will. Er hat also nicht nur ein mehr oder minder klares und umfassendes Bewußtsein von der Gesetzlichkeit, von der das Bildungsgut durch seine Zugehörigkeit zu einem geistigen Gebilde und damit zu dem ganzen kulturgewordenen Geiste normiert wird, sondern in dem Gedanken an die Schüler, ihre durchschnittliche geistige Aufnahmefähigkeit, ihre individuell und jugendpsychologisch bestimmten Interessen liegt eine andersgerichtete Normierung seines praktischen Handelns, die für sich betrachtet nicht weniger tief gestuft ist als die von der Seite des Bildungsgutes. Er wählt einen bestimmten Satz als Ausgangspunkt seines methodischen Vorgehens in der Voraussetzung, daß dieser 'leicht' genug sei, von allen verstanden zu werden, oder er sucht zunächst durch eine Reihe von 'geschickt' gewählten Beispielen eine allgemeine Vorstellung von dem zu erwecken, was ein Satz ist. Es wird schwer sein, sich im Einzelfall über die Prinzipien, nach denen diese Wahl vorgenommen wird, auszuweisen und zu begründen, warum dieser Satz als 'leicht', warum dieses Beispiel als 'geschickt gewählt' bezeichnet werden kann. Daß hierbei aber kategoriale Einstellungen zugrunde liegen, wird sofort klar, wenn es sich darum handelt, zwei Aufgaben auf ihre 'Leichtigkeit', auf ihren 'instruktiven Wert' oder auf ihre didaktische Zweckmäßigkeit zu vergleichen. Wenn etwas als leicht bezeichnet wird, hat das nur einen Sinn, wenn es auf irgendein 'normales Leistungsmaß' bezogen wird. Worin besteht dieses? Daß es nicht irgendeine Vorstellung von der durchschnittlichen Leistungsfähigkeit einer Jahresklasse ist — nach Art etwa geeichter Tests für die sogenannte Intelligenzprüfung — ist deutlich zu erkennen, wenn man das, was mit dem 'leicht' gemeint ist, vergleicht mit dem, was wir als der durchschnittlichen Leistungsfähigkeit einer Klasse oder eines Jahrgangs entsprechend bezeichnen. In dem letzteren Falle haben wir das Ergebnis einer abgeleiteten Erfahrung vor uns, die mit irgendwelchen rationalen Mitteln gewonnen — etwa durch häufige Erprobung und genaue Feststellung der Zahl derjenigen, die die Aufgabe gelöst und nicht gelöst haben —, im ersteren dagegen glauben wir ganz unmittelbar einsichtig die Aufgabe als leicht zu erkennen, was natürlich nicht ausschließt, daß wir uns dabei täuschen. Bestände aber nicht eine ganz unvermittelte geistige Fühlung zwischen Lehrer und Schüler, ein gemeinsames Sinnmedium, wäre es ganz aussichtslos, auch jene rational geleitete Erfahrung von der durchschnittlichen Leistungsfähigkeit eines Jahrgangs zu gewinnen. Denn unter den Millionen Möglichkeiten hält jener 'einsichtige' Takt eine Vorauslese, indem er solche Fälle, die für die rationale Erprobung in Betracht kommen, aus der großen Zahl derer herausstellt, die völlig ausscheiden. Wir sehen also in dem Urteil, das eine Aufgabe als leicht bezeichnet, eine ganz unmittelbare und unreflektierte *psychologische* Erkenntnis eingeschlossen. Prüfen wir die intentionale Einstellung, die den Lehrer ein 'leichtes' Beispiel suchen läßt, so werden wir sie unschwer als einen ersten Schritt der Individualisierung erkennen. Durch eine einfache Hinwendung des betreffenden Sinngehaltes zu denen, für die er bestimmt ist, ist sie zustande gekommen, nicht aber durch einen 'Vergleich' zwischen dem betreffenden Sinngehalt an sich und den Individualitäten der Schüler.

Muß also nun hier jede theoretische Reflexion, wie es zunächst scheint, sich darauf beschränken, das originale Eigenrecht der Praxis anzuerkennen und sich mit dieser Erkenntnisleistung zu bescheiden? Daß dem nicht so ist, geht daraus hervor, daß wir verschiedene praktische Vornahmen individualisierender Bildungsarbeit daraufhin vergleichen können, welche von ihnen dem angestrebten Ziel am nächsten kommt. Man braucht diesen Gedanken nur zu Ende zu denken, um zu sehen, daß *damit die gesamte historisch vorliegende Schulpraxis* nicht bloß historisches Interesse beansprucht, sondern daß es ein Erfahrungsmaterial darstellt, an dem die Kategorien in immer helleres Bewußtsein gehoben werden können, die sich bei der Gestaltung dieses Materials wirksam erwiesen haben. Die Kategorien des staatlichen Lebens, Macht, Recht, lassen sich ja ebenfalls nur dem historischen Staatsleben dadurch abgewinnen, indem man es der Frage nach dem konstanten Sinn der staatlichen Lebensäußerungen unterwirft. Sie sind die 'eingehüllte' Rationalität dieser Lebensäußerungen, die sich als diese normierende Gesetzlichkeit einer Betrachtung erschließt, die nicht nur auf ihre äußeren Formen und historischen Zufälligkeiten gerichtet ist, sondern in ihnen die innere Entfaltung der 'Staatsidee' zu sehen vermag. Auch der Lehrer, der vor der oben erwähnten Bildungsaufgabe steht, tritt an ihre Lösung nicht 'frei' heran, in dem Sinne völliger geschichtlicher Voraussetzungslosigkeit. Hat man einmal Blick gewonnen für den ideellen Hintergrund auch der alltäglichen praktischen Bildungsarbeit, so wird man das schreiende Mißverhältnis zwischen den weltverbessernden pädagogischen Idealen und der Welt nüchterner Arbeit an den nächsten Aufgaben, das für das Lebensbereich der Erziehung so charakteristisch ist, als eine Verfälschung des wirklichen erzieherischen Tatbestandes empfinden. Wir brauchen geradezu ein Ethos der Beschränkung auf dem Gebiete der Erziehung. Daß das nicht Verzicht und schwachmütige Resignation, Abdankung des erzieherischen Willens bedeutet, dafür liefern ja schon die kurzen Hinweise auf die 'Innenansicht' sachgebundener Schularbeit, die wir an unserem Beispiel von einem ganz beschränkten Punkte aus entwickelten, den Beweis. Ist es höchste Weisheit, das Einzelne, Nächste, Notwendige immer im Lichte eines Allgemeinen, Ganzen und Freien zu sehen, so findet sie wahrlich hier ein würdiges Betätigungsfeld.

Wie weit man die hier angedeuteten Möglichkeiten bildnerischen Schaffens mit dem Prädikat 'schöpferisch' auszeichnen kann, hängt von dem Sinne ab, den man diesem vielmißbrauchten Worte gibt. Hier wirkt die Einmischung ästhetischer Kategorien begriffsverwirrend ein. Das pädagogische Schaffen stellt kein in sich selbst ruhendes Werk aus sich heraus, es steht unter besonderen Notwendigkeiten. Wem aber schöpferisch sein so viel heißt, wie das Notwendige tun, der wird sich nicht zu scheuen brauchen, in der einfachsten Unterrichtsaufgabe 'schöpferische' Möglichkeiten zu sehen.

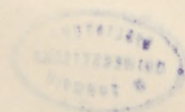
Die Sprachwissenschaft hat die Sprache zur Voraussetzung, aber indem sie diese nun wissenschaftlich erfaßt, d. h. von einer höheren Stufe der Reflexion aus betrachtet, indem sie gleichsam dem sprachlichen Tun 'zuseht', stellt sie nicht nur fest, was ist, sondern auch, was sein soll — denn im Grunde bleibt ihr Interesse doch bestimmt durch den Geltungsanspruch der Sprache selbst, der



auf möglichst reine und volle Symbolisierung von Sinngehalten geht. Die Theorie jeder Praxis, und in weiterem, hier zulässigem Sinne ist auch die Sprache eine solche Praxis, hebt den Sinn und die Sinnbezüge, die in ihr eingehüllt sind, zum Bewußtsein und stellt ihr damit zugleich ein Soll gegenüber. Indem sie das tut, also an der Weiterbildung des praktischen Lebensgebietes arbeitet, verwandelt es die ihm angehörigen Objektivationen in Bildungsgüter.

Auf eine reichlich grobe Formel gebracht, ist es die Aufgabe der Schule, die kulturelle Kontinuität im Wandel der Geschlechter sicherzustellen. Soweit sie das bewußt tut, kann sie es nur, indem sie die Kultur in der Wissenschaft gleichsam 'auffängt' und als Bildungsgut bereitstellt. Daher der im Grunde wissenschaftliche Charakter aller Bildungsgüter. Indem sie diese aber nun in das Leben der heranwachsenden Generation gleichsam übersetzen muß, ist sie nicht nur genötigt, ihnen einen Aufbau zu geben, der der abgestuften geistigen Aufnahmefähigkeit der Heranwachsenden angemessen ist, sondern gleichzeitig auch ihren Sinn vor dem Forum der Zukunft immer neu zu rechtfertigen. Ihr Streben, die Seelen der Jungen zu gewinnen, kann sich nur erfüllen, soweit sie gleichzeitig die Beseelung der Kultur bewirkt. So nur ist es ihr möglich, die Brücke zu schlagen zwischen Vergangenheit und Zukunft. In der praktischen Überwindung der immer wieder neu entstehenden Spannung zwischen der Generation der Alten und der der Jungen, zwischen Kultur und Leben, Sinn und Seele erwächst sie zu einem eigentümlichen Organ der Kultur, zu einem sinnvollen Gebilde, geschichtlich gebunden und damit der Bedingtheit der Zeit verhaftet, aber doch in ihrer 'Idee' gerichtet auf Bildung — gleichzeitig der Seele und der Kultur. In ihr gewinnt der Bildungsgedanke Gegenständlichkeit, wird gleichsam Objekt unter Objekten und damit fähig und bedürftig, nach objektiven Normen beurteilt und gestaltet zu werden. So schließt sie also das Bild von der 'schöpferischen Situation' der Schule zu der Vorstellung ihrer konkreten und idealen Kulturfunktion zusammen, ob wir sie nun von einer einzelnen Bildungsaufgabe 'in ihr' oder von einer Überschau ihrer Rolle im ganzen kulturellen Objektivationsprozeß erfassen.

Immer wieder sehen wir gerade in Zeiten starker pädagogischer Bewegtheit die Neigung hervortreten, der Schule über diejenigen Aufgaben hinaus, die man als unterrichtliche bezeichnet, Leistungen abzufordern, von denen man glaubt, daß sie ihr allein die volle pädagogische Würde geben können. Die Schule soll 'erziehen' — zur Persönlichkeit und Charakterfestigkeit, zu sittlicher Reinheit und religiöser Ehrfurcht, zu vaterländischer Gesinnung und nationalem Selbstbewußtsein. Lassen wir die Berechtigung dieser pädagogischen Zielsetzungen auf sich beruhen; sehen wir uns aber die Vorschläge an, wie die Schule diese Ziele erreichen soll, so kann uns nicht entgehen, daß sie im wesentlichen dieses Ziel doch wieder auf dem Wege des Unterrichts erstreben. Man weiß, welche Bedeutung der Persönlichkeit des Lehrers zukommt, welche starken Erziehungskräfte in der 'Gemeinschaft' leben usw. — sobald man aber dazu übergeht, das so Erkannte in der Schule in die Tat umzusetzen, wird in irgendeiner Form 'Unterricht' daraus. Gewiß dringen dort, wo eine einheitliche Welt- und Lebensauffassung, gemeinsame sittliche Anschauungen das Leben beherrschen und seine Ordnungen gestalten,



diese auch in die Welt der Schule ein und machen sich ihre Lehre dienstbar. Was die Schule in diesem Falle durch ihre völlig unreflektierte Einstimmigkeit mit der sie tragenden allgemeinen Lebensverfassung gewinnt, bezahlt sie andererseits durch gewollte oder ungewollte Enge. Und übrigens ist die Schule auch dort, sofern sie eben Schule ist, also eine differenzierte Kulturfunktion erfüllt, auf Lehre und Unterricht angewiesen und löst diese Aufgabe nur insoweit, als sie den unabänderlichen Bedingungen gerecht wird, an die jeder Erfolg auf diesem Gebiete geknüpft ist. So erscheint also überall der Unterricht als die spezifische Form der Schulerziehung. Wir betonen, daß damit keine bestimmte Form des Unterrichts festgelegt ist und daß dessen Form, die Methode, die Tendenz hat, die geistigen Kräfte, die die Gestaltung des Lehrgutes bestimmt haben, als erzieherische in sich aufzunehmen und damit zu einem eigentümlichen 'Leben' zu werden. 'Unterricht' erweist sich uns als ein außerordentlich beziehungsreicher Begriff von einer Praxis, die ein reiches Gefüge darstellt, das grundsätzlich jede andere Sinnintention in sich aufzunehmen und als Sinnelement zu seinem Aufbau zu verwenden vermag. Mit der Gegenüberstellung von Unterricht und Erziehung, Wissensvermittlung und Kräftebildung, intellektueller und irrationaler Bildung wird das, was Unterricht seinem Sinn nach ist und seiner Idee nach sein kann und soll, durch eine falsche Antithetik auseinandergerissen, indem die extremsten Möglichkeiten bildender Kraft, die der Begriff Unterricht in einem abstufbaren Mehr oder Weniger umfaßt, zu einander ausschließenden oder äußerlich nur ergänzenden pädagogischen Wirkungsweisen gemacht werden.

Waren die an das erwähnte Unterrichtsbeispiel angeschlossenen Betrachtungen bestimmt und geeignet, die innere Struktur des schulpädagogischen Handelns zu zeigen und damit die ganze Sinnhaftigkeit, deren es teilhaftig werden kann, sichtbar zu machen, so gilt es nun, an der Hand des zweiten Beispiels gewissermaßen eine Gesamtansicht 'von außen' zu gewinnen, gleichsam die Konturen zu zeigen, die das Kulturorgan Schule besitzt. Denn es ist offenbar eine wesentlich andere Lage, in der sich der Lehrer befindet, der 'in der Schule' an einer bestimmten Stelle arbeitet, als die ist, aus der heraus der Organisator der Schule an seine Aufgabe herantritt. Es bedarf aber kaum einer Begründung, daß erst die gegenseitige Ergänzung der beiden Ansichten ein zutreffendes Bild von der Lebensfunktion des Kulturorgans Schule liefert.

Die Aufgabe, die wir uns hiermit stellen, ist natürlich scharf zu trennen von jeder bloß historischen Fragestellung, die zu ermitteln sucht, welche Erwägungen, Ideen, Bedingungen hier und da für die Entstehung oder Gestaltung dieser Schule oder des gesamten Schulwesens einer Zeit oder gar aller in der Erfahrung erreichbaren Schulen maßgebend waren. Hier gilt es also, die allgemeinsten Normen ins Bewußtsein zu heben, an denen sich die Durchführung der praktischen Aufgabe der Schulorganisation orientiert.

Der Zeitgemäßheit wegen legen wir hier das Beispiel der Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens zugrunde. Sie läßt gerade durch das hohe Maß von Bewußtheit, mit der sie sich in den Zusammenhang von geschichtlichen Entwicklungstendenzen stellt, denen sie in sich 'Erfüllung' geben will, die Normen deutlich

hervortreten, durch die sie sich mit jenen Entwicklungstendenzen verbunden weiß. Eine nähere Prüfung der in der Neuordnung sei es angestrebten, sei es verwirklichten Gestaltung des höheren Schulwesens läßt deutlich gewisse antinomische Tendenzen erkennen, die nach Ausgleich drängen. Wir dürfen gerade in ihnen besonders lehrreiche Wesensmomente des Kulturorgans Schule vermuten, weil dort, wo die Verwirklichung eines solchen durch ein ihm antinomisch entgegengesetztes begrenzt wird, die tiefsten Kräfte sichtbar werden, die sich sowohl in dem einen wie dem anderen auswirken.

Der Verfasser der Denkschrift begreift die Aufgabe und die besonderen Ziele der höheren Schule zunächst aus ihrer Stellung in dem gesamten Bildungswesen, in dem 'System der Einheitsschule'. Der Ausdruck 'System' weist deutlich genug darauf hin, daß seine Glieder: Volksschule, Höhere Schule und Hochschule in einem Verhältnis objektiv begründeter Ergänzung zueinander stehen. Es ist also nicht eine Einheit mit Rücksicht darauf, daß die Schulen von *allen* Heranwachsenden nacheinander durchlaufen würden, das ist ja tatsächlich nicht der Fall und soll es auch nicht sein, sondern diese Einheit ist in dem Sinne gemeint, daß sie in einer das gesamte Bildungswesen durchwaltenden idealen Gesetzlichkeit beruht. Welches ist der Sinn dieser Gesetzlichkeit? Offenbar sind die in einem solchen System gedachten Schulen und Schulformen nicht nach dem Plane eines Systems entstanden, sondern verdanken jeweils besonderen geschichtlichen Umständen ihr Dasein, und die angestrebte systematische Vereinheitlichung setzt nichts völlig Neues an die Stelle des geschichtlich Gewordenen, sondern entwickelt das System aus dem geschichtlich Erwachsenen heraus. Das ist aber nur möglich, wenn darin die Tendenz zur Einheit schon irgendwie lebt. Es läßt sich nicht leugnen, daß für eine Vereinheitlichung des Bildungswesens auch äußere Zweckmäßigkeitserwägungen sprechen, wie die, den Übergang von einer Schule zu einer anderen zu erleichtern, aber in den diesem Zweck dienenden organisatorischen Maßnahmen erschöpft sich gewiß nicht die Idee der Einheitsschule. Offenbar hat dieses Wort doch deshalb den für so viele bezaubernden Klang, weil dahinter die Sehnsucht und die Hoffnung steht, das gesamte Schulwesen in den Dienst des Zieles zu stellen, die nationale 'Bildungseinheit' zu verwirklichen. Die starke Gefühlsbetontheit dieses Begriffs darf uns nicht hindern, eine klare Vorstellung von seinem Sinn und, was dasselbe ist, seiner Verwirklichungsmöglichkeit zu gewinnen.

Wir kommen wohl am schnellsten weiter, wenn wir zuerst die Frage beantworten, worin überhaupt 'Bildungseinheit' besteht. Wann und unter welchen Voraussetzungen sehen wir uns in der Lage, einer Gruppe von Menschen 'einheitliche Bildung' zuzusprechen? Wenn wir etwa denjenigen, die das humanistische Gymnasium absolviert haben, oder denjenigen, die die Schulung der Jesuiten-erziehung durchgemacht haben, oder den geistigen Führern unserer klassischen Zeit eine einheitliche Bildung zuerkennen, so belehrt uns ein Blick auf diejenigen, die wir als so einheitlich gebildet erkennen, daß sie weder nach Maß und Umfang noch nach Art und Qualität bei allen 'dieselbe' ist, daß wir im Gegenteil die Einheitlichkeit der Bildung um so mehr verwirklicht sehen, je reicher die Individualitäten sich in ihr entfalten. Worin besteht überhaupt die Einheit der Kultur oder

der nationalen Kultur? Worin besteht die Einheit der Sprache? Im Grunde sprechen doch alle Menschen eine besondere Sprache, und gerade die größten Meister der Sprache sind die, in denen das Herz der Sprache nichts anderes als ihr eignes zu sein scheint. Wir haben hier also dasselbe Problem vor uns, das wir überall finden, sobald wir auf irgendwelche kulturellen Einheiten und Einheitsgebilde stoßen. Ob wir von Kultur überhaupt, ob wir von nationaler, abendländischer Kultur, ob wir von Kapitalismus und Imperialismus oder Klassik und Romantik, Staat oder Religion usw. sprechen, stets meinen wir damit ein Gebilde, das doppel- polig nach der Seite des 'Sinnes' und des 'Lebens' strukturiert ist und das soweit als 'Sinneinheit' erscheint, als es Lebenseinheit ist und umgekehrt — oder anders ausgedrückt: das stets als historisches Gebilde in der Dimension der Zeit und als Sinngebilde in der Dimension der Sinnhaftigkeit 'sich erstreckt'. Wir wissen, daß das Bewußtsein dieser Einheiten an die Lebensentwicklung dieser Einheiten geknüpft ist. Oder mit Anwendung auf unsere Frage: wir können nur von einer *Bildungseinheit* sprechen, soweit wir sie auf ein *Einheitsgebilde* beziehen können. Soweit also die Bildungsgüter des humanistischen Gymnasiums sich als Einheitsgefüge darstellen, vermitteln sie auch eine einheitliche Bildung. Das tun sie aber zweifellos wegen der oben aufgewiesenen Korrelativität von Schule und Bildungsgütern nur insofern, als an dieser Einheit eben das humanistische Gymnasium selbst beteiligt ist, als es sie also selbst schafft. Dieses Schaffen ist selbstverständlich keine willkürliche Anordnung und Verbindung von 'an sich', 'außerhalb' bestehenden Sinngehalten, sondern ist an deren innere Struktur gebunden. Aber es steht nicht in einseitiger Abhängigkeit von ihnen, ist also nicht nur eine Funktion von ihnen, sondern diese sind in der konkreten Gestalt, in der sie als Bildungsgüter des humanistischen Gymnasiums auftreten, auch von der Funktion des humanistischen Gymnasiums bestimmt.

So steht aber auch das, was wir mit dem Begriff 'nationale Bildungseinheit' meinen, mit dem Einheitsgebilde Nation in einem korrelativen Verhältnis. Nur soweit dieses Einheitsgebilde in unserem Bewußtsein lebt, nehmen wir teil an der einheitlichen nationalen 'Bildung'. Daß dieses Einheitsgebilde bestand, ehe es eine im engeren Sinn nationale 'Bildung' gab, und daß es auch heute, wo es eine nationale 'Bildung' gibt, nicht durch diese 'Bildung' erschöpft wird — denn wie viele nehmen an seinem Leben teil, ohne daß wir sie als national gebildet bezeichnen können! — beweist, daß sich die planmäßig erstrebte nationale Bildung einem umfassenderen nationalen 'Leben' einordnen muß. Sehen wir denn auch näher zu, woran bei 'nationaler Bildung' in einer konkreten Zeitlage gedacht ist, dann finden wir, daß es ganz bestimmte inhaltliche Aufgaben sind, die sie lösen soll. Man könnte paradox sagen: soweit die nationale Einheit *nicht* verwirklicht erscheint, wird sie zu einer Aufgabe der bewußten Nationalbildung. Überall wo eine Spannung entsteht zwischen nationaler Wirklichkeit und nationaler Idee, schaltet sich also das Werk nationaler Bildung ein. So werden denn die 'wunden Punkte' an dem Leibe der Nation zu den am hellsten beleuchteten Punkten des Nationalbewußtseins. In einer gegebenen Zeit steht der Gedanke der staatlichen, der sozialen, der religiösen oder weltanschaulichen Einheit im Vordergrund. Es bedarf

hier keiner besonderen Ausführungen darüber, wie sehr all diese Motive die konkrete Aufgabestellung der 'Einheitsschule' bestimmen. Allerdings ist es dann sehr charakteristisch, daß man sich nicht die Frage vorlegt, wie und wie weit die Schule *als Schule* an der Überwindung der nationalen Zeitnöte mitwirken kann. Die Beantwortung dieser Frage gehört aber offenbar zu den wesentlichen Momenten, an die die Verwirklichung der *nationalen Bildungseinheit* geknüpft ist. Denn nur soweit die nationale Einheit eine Frage der Bildung ist, soweit also nationale Einheit durch Bildung zu verwirklichen ist, kann die Schule als Pflegestätte bewußter Bildung zu der Erreichung dieses Zieles beitragen. Es ist aber nun gerade sehr aufschlußreich, den Gründen nachzugehen, warum die eigentliche Brechung, die die nationale Kultur in der Schule erfährt und durch die sie selbst Kulturfaktor wird, zunächst gar nicht besonders ins Bewußtsein tritt, sondern sich als 'selbstverständliche Voraussetzung' in alle Gedankengänge einschleicht, die sich mit einer Reform der Schule, d. h. mit ihrer Anpassung an besondere Zeitbedingungen beschäftigen. Versuchten wir in einem 'Gedankenexperiment' das Schulwesen rein aus den Ideen, die sich bei den Reformen als die Ziele einer angestrebten Schulgestaltung empfehlen, aufzubauen, so würden wir sehr bald entdecken, daß das nicht möglich ist, daß es etwa eine ganze Menge von Aufgaben der Schule gibt, die nicht von den Gedanken der nationalen Einheit, der sozialen Gerechtigkeit, der religiösen Duldsamkeit, der Persönlichkeitsbildung aus usw. gelöst werden können und daß auch, soweit die Schule Aufgaben, die durch diese Ideen gekennzeichnet werden, zu lösen versucht, sie das nur durch eine Übersetzung in ihre besondere früher gekennzeichnete Wirkungsrichtung kann. Nun haben wir ein geschichtlich erwachsenes Schulwesen, in dessen inneren und äußeren Lebensformen ein gewaltiges Kapital von unmittelbar gewonnenen praktischen Erfahrungen investiert ist, und jeder, der von einer bestimmten Stelle in diesen Lebens- und Arbeitsbereich eintritt, nutzt diese Erfahrungen, lebt von diesem Kapital — wie jeder von dem in der Sprache aufgespeicherten geistigen Kapital zehrt. Wie diese für uns 'denkt und dichtet' und uns eine geistige 'Höhe' ermöglicht, wie sie dem einzelnen ohne sie unerreichbar wäre, so lebt auch in den praktischen Lebensformen des Staates, des Rechts, der Kirche, der Schule eine eigentümliche 'Weisheit', die jeden, der in diese Lebenskreise eintritt, wie ein geistiger Odem umweht. Die Unmittelbarkeit des Lebens in, mit und aus der Sprache findet hier eine weitgehende Analogie in dem ganz unreflektierten Hineingezogenwerden in eine 'praktisch' sich auswirkende und auslebende Sinnhaftigkeit. Es wird also begreiflich, daß hier die Ziele von praktischen Reformen früher ins Bewußtsein traten als die Lebensgesetzlichkeit der 'Formen', an denen reformiert werden soll.

Lenken wir nach diesen ins Allgemeine gehenden Betrachtungen wieder zurück zu der Analyse der Organisationsbeispiels, indem wir ihren Ertrag dafür fruchtbar zu machen suchen, so ergibt sich daraus, daß der Versuch des Reformators des preußischen höheren Schulwesens, die Stellung der höheren Schule im System der 'Einheitsschule' zu bestimmen, sich dem geschichtlich-systematischen Zusammenhang einordnet, in dem dieses 'System' selbst entstanden ist.

Es kann also nur soweit von einem System gesprochen werden, als die aus mehr oder weniger geschichtlich-zufälligen Bedürfnissen entstandenen Schulformen sich zum Bewußtsein, Glieder dieses Systems zu sein, aus ihrer eigenen praktischen Lebensentwicklung heraus emporgearbeitet haben.

Es ist also das Bewußtsein dieser Einheit, das über die *innere* geistige Einheit entscheidet. Aber auch hier schwebt das Einheitsbewußtsein nicht über den Gliedern, die es zusammenschließt, sondern ist ihnen immanent. Es ist gebunden an die in eigengesetzlichen Lebens- und Sinnzusammenhängen lebenden Bildungsgüter und da zu jenen Lebens- und Sinnzusammenhängen auch die Schule gehört, auch an die 'Sinnhöhe', die diese mit und an den Bildungsgütern gewonnen hat. Soweit die Schule aber Zweckveranstaltung ist, und wir sahen, daß sie das als konkrete Organisation in weitem Umfang ist, ist sie einer durch ihre 'Zwecke' bestimmten Vereinheitlichung fähig, die sich in der Zusammenstellung *dieser* Bildungsgüter und *dieser* Bildungsziele auswirkt. Sie wird da gleichsam zwischen einen Auftraggeber und denjenigen, für die ihr Auftrag bestimmt ist, eingespannt. Hat das gesamte Bildungswesen *einen* Auftraggeber, den Staat, so erwächst also daraus schon ein Bedürfnis nach organisatorischer Rationalität und gegenseitiger Abgrenzung der einzelnen Glieder, in der sich alle die Gesichtspunkte geltend machen können, die man als bildungspolitische bezeichnet. Aber alle Rationalisierung hat an den eigenwüchsigen Komplexen der Bildungsgüter ihre Grenze. Sie sind niemals bloß zweckhaft, fügen sich daher keiner äußerlichen Vereinheitlichung, sondern verlangen von dem Auftraggeber, daß er sich der in ihnen lebenden Gesetzmäßigkeit anbequemt, soll sich ihre Bildungskraft voll entfalten. Ob Schulen eingerichtet werden, welche Bildungsgüter und in welchem Umfange sie gepflegt werden, wie die Schulen über das Land hin verbreitet sind, welche äußere Organisation sie haben (Zeitdauer, Klassenaufbau, Zielsetzung, Rechtsform) — all das sind Momente relativ äußerer Zweckmäßigkeit, die von den Interessen des Auftraggebers abhängen. Warum der Staat die Organisation des Bildungswesens in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung übernimmt, wie sich seine Machtinteressen zu der Eigengesetzlichkeit der Bildungsgüter verhalten, welche Rückwirkung diese staatliche Fürsorge für das Bildungswesen auf die kulturelle Stellung und Bewertung des Staates selbst hat und wie weit der Staat schon als Kulturfaktor im kulturellen Bewußtsein leben muß, wenn er als Träger und Pfleger des Bildungswesens diesem selbst willkommen sein soll — all das sind Fragen, die natürlich nur im Hinblick auf die Geschichte des Verhältnisses von Staat und Bildungswesen beantwortet werden können, die aber darüber hinaus auf kulturphilosophische Kategorien hinweisen, in denen sowohl der Staat wie das Bildungswesen, wie ihr Verhältnis zu einander in ihrem überhistorischen Sinn erfaßt werden.

Wie dem aber auch sei: jedenfalls ergibt sich aus dem Gesagten, daß in dem Bildungswesen eines Staates eine doppelte Einheitstendenz herrscht, eine 'innere', die in der erlebten Beziehung der Bildungsgüter zum allgemeinen Kulturbewußtsein begründet ist, und eine 'äußere', in der sich die besondere staatliche Zwecksetzung ausspricht. Erscheinen die Bildungsgüter gleichsam 'im Rücken' der

'produktiven Situation' des kulturellen Lebensbereiches, zu dem sie gehören, und allesamt im Rücken der höchsten Konkretion des Kulturbewußtseins überhaupt als Einheitsgefüge in dem ersten Sinne, so sind doch die konkreten Schulformen, in denen sie ihre Pflege finden, nicht nur aus der Gesetzlichkeit dieses Einheitsgefüges zu verstehen, sondern auch durch den Willen und die Zwecksetzung des staatlichen Auftraggebers bestimmt. Stände die Schule nur im Dienste des betreffenden kulturellen Lebensbereiches, in dem ihre Bildungsgüter beheimatet sind, so wäre ihr natürlicher terminus ad quem die produktive Situation dieses Lebensbereiches. Dies gilt im weitesten Umfange für die sog. Berufsschulen. Offenbar ist aber der terminus ad quem der Volksschule, der höheren Schule, der Hochschule, soweit sie nicht Berufsschule ist, nicht durch die produktive Situation der in ihnen gepflegten Bildungsgüter bestimmt. Hier machen sich Auswahl- und Aufbaugesichtspunkte geltend, die aus dem besonderen Ziel abgeleitet werden müssen, das ihnen der Auftraggeber setzt.

Welches sind die Gesichtspunkte, nach denen diese Zielsetzung vorgenommen wird? Offenbar hängen sie von so verschiedenen historischen Bedingungen ab, daß es nicht möglich ist, sie auf eine einheitliche Formel zu bringen. Wir sahen, daß denn auch alles Organisieren, Regulieren und Systematisieren hier nicht frei und willkürlich schalten kann, sondern daß es sich einer weithin vorgeformten Wirklichkeit gegenüber sieht, in die es nur soweit fördernd eingreifen kann, als es sich zum Vollstrecker des darin lebenden positiven Sinnes macht. So sehen wir denn auch in dem vorliegenden Beispiel der jüngsten preußischen Schulreform, wie die Gedanken des Reformators sich in eine geschichtliche Entwicklung hineinzu stellen versuchen, wie sie sich am geschichtlich Gegebenen in kritischer Ablehnung und positiver Weiterführung anlehnen, orientieren. Und wenn wir von der Situation hinüberblicken, in der sich der Organisator der Schule befindet, zu der Situation, in der sich der Lehrer in ihr befindet, so sehen wir, daß es sich um zwei Aspekte desselben Wirklichkeitsbereiches handelt, die sich ergänzen und verschränken, die aber in derselben objektgewordenen Praxis Standort, Richtpunkt, Norm und Idee besitzen.

Bei aller inneren Zusammengehörigkeit der beiden Aspekte der schulpraktischen Wirklichkeit, des äußeren, von seiten des Organisators, des inneren, von seiten des Lehrers, läßt aber besonders der erste am handgreiflichsten die Funktion der Schule hervortreten, die wir als die konventionalisierende bezeichnen können. Ob er der Schule bestimmte allgemeingültige Ziele setzt, ob er ihren Aufbau regelt, ob er sie in ein System von anderen Schulen durch Abgrenzung ihrer besonderen Aufgaben gegen sie hineinstellt, ob er Anordnungen über Lehrverfahren und Lehrbücher trifft oder die Vorbildung der Lehrer überwacht — all diese Maßnahmen haben das ausgesprochene Ziel oder die unausgesprochene Wirkung, den durch die Schule hindurchgeleiteten Objektivationsprozeß in die Breite zu führen, den Vorstellungsbestand und die Willenshaltungen der zu 'Schulenden' zu vereinheitlichen, ihnen das Gepräge zu geben, das sich in Formen und Normen von objektiven Bildungsgütern, Bildungszielen und eines dadurch geregelten Schullebens gegenständlichen Ausdruck gesucht hat. Diese Notwendigkeit, unter der die

Schule dauernd steht — um so mehr, je reicher und umfassender die Kultur ist, der sie dient —, unter vielem Wünschenswertem das Wertvollste, unter vielem Möglichen das Notwendige, unter vielem Guten das Beste auszuwählen, sollte doch nicht nur als eine lästige Beschränkung und Einengung ihrer bildnerischen Kraft empfunden werden, sondern auch unter dem Gesichtspunkt gewürdigt werden, daß sie zu Entscheidungen auf ein Ganzes hin zwingt, daß sie in der verwirrenden Fülle des Einzelnen und Zusammenhanglosen die einfachste Linie suchen läßt, daß sie die Aufgabe der Synthese und Konzentration auf das Wesentliche in sich enthält. Aber darüber hinaus muß nachdrücklich daran erinnert werden, daß das Organwerden der Schule und die Übersetzung des Bildungsgedankens ins Institutionelle ihre Funktionsweise und Funktionsrichtung in einer durchaus überindividuellen Ebene erhebt, von der aus sie an die Individuen herantritt, die sie zu bilden hat, so wird diese Tatsache doch dadurch erst in die richtige Beleuchtung gerückt, daß sie in Parallele gesetzt wird zu anderen Gebieten kultureller Praxis. Recht, Staat, Wirtschaft, Kirche leben ebenfalls in jener Sphäre praktischer 'Durchschnittlichkeit', durch die sie sich sowohl an alle wie an jeden einzelnen wenden, obwohl doch jeder einzelne sein individuelles Rechtsempfinden, sein individuelles Geltungs- und Machtstreben, sein individuelles Wirtschaftsinteresse und religiöses Erleben besitzt.

Diese 'Durchschnittlichkeit' ist keine errechnete Mitte zwischen den äußersten Extremen individueller Besonderheit, und doch lebt in ihnen eine Art *volonté générale*, da sie ihrem Wesen nach gezwungen sind, gleichsam ein individuelles Minimum der Anerkennbarkeit ihres Geltungsanspruchs in sich zu verwirklichen. Ihre Lebenskraft hängt davon ab, wieweit sie dieses Ziel erreichen — bildlich gesprochen: eine Formensprache zu entwickeln, in der sich alle, für die diese Sprache gelten soll, nach der abstufbaren 'Fähigkeit' ihrer Individualität bewegen können. Man halte sich vor Augen, daß überall höchste geistige Leistungen an eine gewisse Breite und Höhe des durchschnittlichen Kulturniveaus gebunden sind, daß sie gewissermaßen einen geistigen Echoraum zur Voraussetzung haben, in dem sie vielstimmig und vielseitig widerhallen. Im Grund ist alle Kultur das Werk der ewigen Sehnsucht aus der Einsamkeit des Fürsichseins in einen gemeinsamen geistigen 'Raum', dessen Horizonte durch das individuelle Minimum seiner geistigen Bewohner bestimmt ist. In dem Maße, wie die Schule den kulturellen Objektivationsprozeß in ihre Wirkungsrichtung umleitet, ist sie daher an dem Werke beteiligt, eine geistige 'Heimat' zu schaffen, einen vertrauten Vorstellungskreis der Gemeinsamkeit. Sie tut das nicht aus irgendwelchen sentimentalischen Nebenrücksichten, wie sie der 'Kultur-' oder 'Heimatkunde' zugrunde liegen, sondern in gerader Verfolgung der in den kulturellen Objektivationen liegenden Tendenzen auf Angleichung der Individuen, für die diese Objektivationen gelten sollen. Sie dient so der 'Sozialisierung des Geistes', nicht aus Mitleid für die geistig Notleidenden, sondern aus dem wohlverstandenen Lebensinteresse des Geistes selbst, der nur in den Spannungen und Brechungen, den Abstufungen und Vermittlungen zwischen dem Höchsten und Niedrigsten sich immer neu erzeugt.

ÜBER PHILOLOGISCHE INTERPRETATION AM BEISPIEL VON CAESARS GALLISCHEM KRIEG

VON HERMANN FRÄNKEL

Auf den folgenden Blättern¹⁾ soll nicht so sehr allgemein die Theorie der Interpretation von Schriftwerken behandelt werden²⁾; sondern wir wollen uns die Sache vor allem an einem Beispiel deutlich zu machen versuchen. Dabei geraten wir gleich in die Gefahr, mit Grundregeln der Interpretation in Konflikt zu kommen. Die erste Forderung ist, daß der Text jedem vor Augen steht und ganz vertraut und gegenwärtig ist. Um diese Bedingung in leidlicher Annäherung zu erfüllen, habe ich einen Text gewählt, der vielen sehr bekannt und geläufig ist (oder gewesen ist): Caesars Commentare de Bello Gallico.

Eine zweite Grundregel der Interpretation besagt, daß die Interpretation genau ihrem Gegenstand angepaßt werden muß, so daß ihre Methoden wechseln je nach der Eigenart der Texte, mit denen sie es zu tun hat. Das einzelne Beispiel kann darum nie das Ganze vertreten: eigentlich müßten wir, um dieses wesentliche Erfordernis zum Ausdruck zu bringen, eine ganze Kette von möglichst verschiedenen Beispielen an uns vorüberziehen lassen. Darauf verzichten wir hier, indem wir uns auf einen einzigen Sonderfall beschränken. Im Bewußtsein, daß es eben nur ein Sonderfall ist, wollen wir auch unsere allgemeinen Aussagen über die Interpretation durchaus auf diesen einen Sonderfall ausrichten, auf Caesars Bellum Gallicum.

Mit dem Blick auf das besondere Beispiel wollen wir nun zunächst einige Vorfragen über die Interpretation aufwerfen. Sie sollen sich immer mehr verdichten, bis sich eine konkrete Aufgabe ergibt, die der Caesarinterpretation gestellt ist. Wir werden dann einen kurzen Abschnitt des Textes interpretieren, unsere Folgerungen ziehen, wieder ein zweites Textstück interpretieren und auswerten und am Schluß auf die allgemeine Frage nach der Interpretation mit einem Wort zurückzukommen haben.

Interpretation bedeutet soviel wie: Auslegung, Deutung, Verständlichmachen; unsere Interpretation soll wissenschaftlich sein, d. h. sie soll frei von irgendwelchen fremden Zwecken ihren Gegenstand so nehmen, wie er sich gibt, und sie soll sich mit dem Einsatz aller Mittel, die sie zu finden weiß, um die Lösung dieser Aufgabe bemühen.

Welcher Art sind nun diese Mittel? Gibt es wirksame Mittel für eine sichere, zuverlässige Deutung von geschriebenen Texten? Ist es nicht vielmehr so, daß mit einiger Sicherheit nur ein sprachlich-grammatisches Verständnis auf der einen Seite erreicht werden kann und auf der anderen ein Verständnis der Sachen,

1) Sie geben einen Vortrag aus der öffentlichen Vorlesung der Göttinger philosophischen Fakultät über 'die philologisch-historische Methode' wieder.

2) Hierfür kann jetzt auf den Aufsatz von v. Fritz, diese Ztschr. 1932, S. 339, verwiesen werden.

und daß es damit sein Bewenden hat? Was darüber hinausgeht, wäre dann nicht mehr eine Angelegenheit der wissenschaftlich strengen Interpretation sondern der subjektiven Auffassung. Woher sollen denn auch Kriterien kommen, nach denen die eine Auffassung richtig und die andere falsch sein müßte?

Solche Zweifel werden besonders bei einem Text rege werden, wie der ist, den wir gewählt haben. Was kann eigentlich der Interpret daran leisten? Es ist ein so 'leichter' Text, daß ihn schon die Tertianer leidlich zu verstehen lernen. Hat der Interpret etwas anderes zu tun, als daß er Caesars wundervoll klare, schlichte und präzise Darstellung vollends durchsichtig macht, so daß wir nicht mehr Worte lesen, sondern durch sie hindurch der Sachen selbst ansichtig werden? Wenn das geleistet ist, hätte das geschriebene Buch aufgehört, Gegenstand unserer Betrachtung zu sein, und in reinlicher Arbeitsteilung würde die philologisch-historische Methode so vor sich gehen, daß erst der Philologe die Worte verständlich zu machen hätte und dann dem Historiker das Feld überließe, damit er nun die geschichtlichen Vorgänge deutet und von dort aus den Autor kritisiert. Der Historiker wird dann mit Hilfe von genauen Karten die Orte identifizieren, die Entfernungen und Märsche berechnen, die zeitliche Ordnung ermitteln und die Daten der Ereignisse festzulegen suchen. Der Archäologe wird den körperlichen Spuren der Siedlungen, Völker und Heereszüge nachgehen — Untersuchungen, die zum sachlichen Verständnis des Textes unentbehrlich sind und die mit gutem Erfolg betrieben werden, namentlich seitdem der dritte Napoleon diese Forschungen im großen Maßstab vorgenommen und gefördert hat. Aber von all diesen Dingen soll hier nicht geredet werden: von der reinen Sachforschung so wenig wie von der rein grammatischen Sprachforschung. Die eine geht hinter das Schriftwerk zu den Gegenständen selbst, die andere bleibt schon vor dem Schriftwerk stehen und betrachtet nur das Instrument der Sprache, die zur Mitteilung 'des' Sinnes verwandt ist. Wenn dem Caesarinterpreten keine anderen Aufgaben gestellt wären als nur die sprachliche und die sachliche Erklärung, so wäre allerdings unser Beispiel unglücklich gewählt. Dann hätten wir lieber einen schwierigen philosophischen Text vornehmen sollen, von dem man noch nicht einmal die Worte versteht, bis sie die Interpretation in sorgsamer Arbeit einigermaßen erschließt. Oder wir hätten ein Gedicht wählen müssen, das vom Hörer verlangt, daß er außer dem einfachen Wortsinn oder Buchstabensinn noch die Melodie des Ganzen erfaßt und ein ganzes Orchester von Nebentönen mitschwingen hört, die zu vernehmen er erst lernen muß. So etwas scheint für Caesars *Bellum Gallicum* weder nötig noch möglich zu sein: und in der Tat hat sich die Philologie bei diesem Werk so gut wie ausschließlich auf grammatische und Sacherklärung beschränkt, und sie hat sich auf andere Fragen meist nur insoweit eingelassen, als sie im Verfolg der sprachlichen oder sachlichen Erklärung dazu genötigt wurde.¹⁾

1) Von den eigentlichen literarischen Fragen ist nur die nach dem Gattungscharakter der Commentarien ausgiebig diskutiert worden (Ed. Norden, *Die german. Urgeschichte in Tacitus' Germania* 87 ff.). Förderliche Beobachtungen über den Stil in Caesars Berichten gibt Eduard Wyß, *Stilistische Untersuchungen zur Darstellung von Ereignissen in Caesars*

Solche Notwendigkeiten haben sich freilich von selbst herausgestellt. Es hat sich gezeigt, daß nicht einfach in den Worten Caesars die Sachen enthalten sind. Da finden sich mancherlei Widersprüche und Unausgeglichenheiten; die gleichen Dinge erscheinen beim nächsten Mal in sehr anderer Gestalt; namentlich die angegebenen Motive der handelnden Personen wechseln in einer irritierenden Weise von Fall zu Fall. Jedenfalls ist das monumentale Werk bei näherem Zusehen keineswegs so spröde, starr und glashart, wie es zunächst den Anschein hat.

Besonders sinnfällig wird unsere Unsicherheit gegenüber dem Buch daran, daß man Teile des Werks für unecht und nachträglich eingeschoben erklärt hat. Es handelt sich um geographische und völkerkundliche Angaben, von ganzen zusammenhängenden Abschnitten bis herunter zu winzigen Zwischenbemerkungen (unter anderem wurde der Schlußteil des 1. Kapitels des 1. Buchs verworfen). Die These wurde vor 20 Jahren eingehend begründet und ziemlich allgemein anerkannt; vor zwei Jahren ist sie so gründlich widerlegt worden, daß sich selbst ihr Vorkämpfer bekehrt hat.¹⁾ Das Motiv für die Ächtung war offenbar die Ungenauigkeit und Falschheit der geographischen Angaben: solche Fehler wollte man dem Eroberer des Landes nicht zutrauen. Begründet wurde aber die These überwiegend mit allerlei sprachlichen Indizien für die Unechtheit, und widerlegt wurde sie ebenso vor allem von den sprachlichen Indizien aus: der eigentliche Anstoß ist noch immer nicht völlig behoben, und auf dem Zickzackweg der Forschung ist kein Standort erreicht, von dem aus die seltsamen Stücke wirklich verständlich würden.

Unbefriedigend ist auch der Stand der Frage nach der Tendenz von Caesars Werk. Hat es eine Tendenz, und welche? Oder ist es schlechthin ein Geschichtswerk, sachlich und unparteiisch? Wie weit hat Caesar die Wahrheit geschrieben, wie weit hat er die Dinge entstellt, zu seinen Gunsten verändert, Peinliches verschwiegen? Alle diese drängenden Fragen sind ausgiebig behandelt worden: mit wechselnden Ergebnissen. Die Antworten bleiben schon darum in einem hohen Grade unsicher, weil wir nichts anderes neben Caesars Bericht haben, an dem wir seine Mitteilungen messen könnten. Wir besitzen über Caesars Gallischen Krieg so gut wie keine unabhängige Nachricht und werden deshalb immer wieder auf die Betrachtung des Werkes selbst zurückverwiesen. Dies Werk aber scheint uns auch in solchen Fragen zu narren. Immer wieder beobachtet man, wie Dinge unterdrückt werden: sehr vieles an den geschichtlichen Vorgängen bleibt fragmentarisch. Man sieht auch, wie die Darstellung manches Unangenehme nur umschreibt und erraten läßt — freilich oft sehr deutlich erraten läßt, wenigstens für ein militärisch und politisch so geschultes Publikum, wie es das römische der caesarischen Zeit war; Caesar hat ja nicht für unsere Tertianer geschrieben. Und

B. G. (Diss. Bern 1930). Daß Caesar im B. C. nicht mechanisch die Wirklichkeit exzerpiert, sondern sie in Darstellung umsetzt, zeigt eindrucksvoll Oppermann, diese Ztschr. 1931, S. 111 ff.

1) Die beiden Hauptwerke sind die Caesarstudien von Klotz (1910) und Beckmann, *Geographie und Ethnographie in Caesars B. G.* (1930). Dazu die zustimmende und weiterführende Anzeige von B.'s Buch durch Oppermann, *Deutsche Lit.-Ztg.* 1930, 2319; eine teilweise ablehnende durch Fuchs, *Gnomon* 1932, S. 241.

wieder sagt Caesar gelegentlich Dinge, die ihm peinlich sein konnten oder die er nach der Ansicht mancher Erklärer anderwärts verhüllt oder entstellt hätte, mit einer Offenheit gerade heraus, die durch ihre harte und unbekümmerte Sachlichkeit imponiert.

Wir werden nun weder hier noch sonst in solchen Fragen zum Ziel kommen, wenn wir einfach durch das Werk hindurch kopfüber zu den Gegenständen springen wollten, wie durch einen papierenen Reifen, der dabei getrost zerreißen darf. Ehe wir fragen: ob wahr oder gelogen, ob Tendenz oder nicht, müssen wir uns das Werk genauer ansehen und interpretierend seine Art kennenlernen. Ganz gewiß hat doch das *Bellum Gallicum* eine Form. Ehe die Weltgeschichte eine so einfache Gestalt annahm, daß sie Tertianern mundgerecht wurde, sind doch sicherlich sehr starke Eingriffe an ihr vorgenommen worden. In Caesars Darstellung steht ein höchst verwickelter Kolonialkrieg, der ebenso sehr diplomatisch und politisch zu führen war wie militärisch, in monumentaler Schlichtheit vor uns. Caesars ebenso beweglicher und feiner wie starker Geist hat die Geschichte seiner Taten in ganz bestimmten, einfachen Kategorien eingefangen, aus ihnen heraus verstanden und im System dieser Kategorien aufgebaut. Dies Verfahren muß uns zu allererst deutlich werden: das ist in unserem Sonderfall die Hauptaufgabe der Interpretation.

Mit seinem Verfahren hat Caesar seine Darstellung durchgeformt bis in den einzelnen Satz, bis ins einzelne Wort hinein. Deshalb können uns auch schon winzige Proben die wesentlichen Züge des Ganzen zeigen. Die Sätze, die wir nun betrachten wollen, werden jeden, der je Caesar gelesen hat, vertraut ansprechen, unabhängig davon, ob er gerade dieses Stück früher einmal kennengelernt hat. So fest und streng ist der gleichmäßig das ganze Werk tragende Stil der Darstellung.

Das Kapitel 3, 28 beginnt mit einer der üblichen Perioden:

Eodem fere tempore Caesar, etsi prope exacta iam aestas erat, tamen quod omni Gallia pacata Morini Menapiique superarent qui in armis essent neque ad eum umquam legatos de pace misissent, arbitratus id bellum celeriter confici posse, eo exercitum adduxit.

Wie sieht solch ein Gebilde eigentlich aus?

Mit *eodem fere tempore* wird zunächst sachlich genau an das vorher Berichtete angeknüpft, die Unterwerfung Aquitaniens durch Crassus. Die Darstellung kennt ja keine Kapiteleinschnitte, kein pausierendes Atemholen und keine Neuanfänge; jeder Beginn nimmt peinlich genau auf den vorangehenden Abschluß Bezug. Mit dem Wort *Caesar* erscheint dann das neue Subjekt, der neue Akteur programmatisch an der Spitze des Zusammenhangs und betritt die Bühne der Darstellung. Von dem Akteur erwarten wir eine Handlung, zum Subjekt gehört ein Verbum: es bleibt aus. Der Satz bleibt in der Schwebelage, bis als letztes Wort das fällige Verbum erscheint, auf das wir warten; die Spannung wird sich nicht eher lösen, bis auch die Periode zu Ende ist. Daß trotzdem alles fortlaufend verständlich ist, dafür sorgt die antike Meisterschaft der nicht nur 'logischen' sondern zugleich die Auffassung des Hörers kontinuierlich führenden Periodisierung. Wir brauchen nicht 'konstruierend' vorweg nach dem Verbum zu suchen; es genügt vorerst, daß wir wissen: Caesar wird etwas unternehmen.

Es folgt zunächst etwas Negatives, ein konzessives *etsi*: für die Unternehmung ist es zwar spät, aber noch nicht zu spät. An den Gegengrund schließt sich zunächst ein *tamen*, das mit sicherer Führung des laufenden Verständnisses die Rückwendung zur bevorstehenden Unternehmung bewirkt; dann immer noch nicht diese Handlung sondern das positive Motiv: 'weil ...' Das Motiv ist aber so gegeben, daß wir ihm zugleich die Sache selbst entnehmen können; aus den Motiven schlägt sich auch in der Darstellung der Plan und die Tat nieder. Es wird nicht erst, wie so oft bei Tacitus, eine Tat gezeigt und dann nach rückwärts auf ihre Gründe analysiert; sondern indem die Motive in Gestalt vorliegender Sachverhalte erscheinen, geben sie der Handlung zugleich, im selben Akt, Anstoß und Richtung und Inhalt. So spürt der Leser im Bau der caesarischen Sätze, wenn er sie so ablaufen läßt, wie sie es im Text von selbst tun, die elementar drängende Gewalt, mit der die Situationen so genommen und gesehen werden, daß sie sich in Handlung entladen. Zuerst kam ein Gegengrund: *Die Zeit war allerdings knapp*; dann das zum Eingriff auffordernde Faktum: *Ganz Gallien war unterworfen bis auf zwei Stämme* — damit springt der Gedanke an einen Krieg gegen die beiden Stämme von selbst heraus, auch ohne daß ein Wort darüber fiele. Deshalb kann der folgende Motivsatz ohne weiteres von *diesem Krieg* sprechen, wenn er den Gegengrund niederschlägt: *in der Erwägung, daß dieser Krieg nicht viel Zeit in Anspruch nehmen würde*. Nun endlich folgt der Nachsatz, dessen Inhalt wir aus den Vordersätzen schon vorweg kennen: er berichtet mit dürren Worten die Einleitung des Unternehmens, dessen Art und Natur nicht mehr zu nennen nötig war. — Dies wäre der Bau einer solchen caesarischen Periode.

Wir müssen nun noch auf die Begründung zurückgreifen: *omni Gallia pacata*. Ein großes, ein monumentales Wort! Jede moderne Darstellung würde ihm die gebührende Stelle gegeben haben. Bei Caesar erscheint das Faktum, was die Form betrifft, ganz nebenbei, in grammatisch doppelter Unterordnung. Das, was wir die große historische Perspektive nennen würden, gibt sich nur als Motiv zu einer Einzelaktion. Das Wort fällt zwar: Caesars Wille, ganz Gallien zu unterwerfen, wird also keineswegs verschwiegen oder vertuscht¹⁾; aber es fällt scheinbar zufällig aus einem verhältnismäßig unbeträchtlichen Anlaß, wenn auch an mar-

1) Nach einer verbreiteten Ansicht hat Caesar seine Eroberung Galliens als ein ungewolltes Ergebnis von rein defensiven Maßnahmen darstellen wollen: dann wäre ihm hier aus Versehen das Geständnis seiner wahren Absicht entschlüpft. Aber ist es denn überhaupt vorstellbar, daß Caesar — Caesar! — die gewaltige Leistung bagatellisiert und als zufällig, als ein Nebenprodukt ordnungsgemäßer Provinzialverwaltung hätte darstellen wollen? Daß er in einem kleinlichen Versteckspiel das, was seinen größten nationalen Ruhm ausmachte, zu verschleiern versucht hätte? Vielmehr würde eine genaue Analyse der betreffenden Abschnitte zeigen, wie Caesar seinen Willen zur Unterwerfung des bislang freien Galliens deutlich kund tut. Unter anderem macht er 1, 10 E eigens darauf aufmerksam, daß er die Grenze der Provinz überschreitet. Wir sollen daraus den stolzen Anspruch heraushören, daß der Römer keine Grenze gegen sich gelten läßt. Im folgenden Kapitel wird von den Hilfsgesuchen der Verbündeten und der Untertanen berichtet. Wie billig wäre es gewesen, in der Darstellung die Reihenfolge umzukehren, so daß der Anschein entstand, als habe Caesar auf diese Hilfsgesuche der Schutzbefohlenen hin die Grenze überschritten. Wenn Caesar trotzdem nicht so geschrieben hat, so hat er auch diesen Anschein nicht erwecken wollen.

kanter Stelle, nämlich gegen Ende eines Buchs.¹⁾ Die Absicht der Eroberung wird aus dem Anlaß kundgegeben, daß diese Eroberung arrondiert und vervollständigt werden soll — was übrigens, wie der Fortgang von Caesars Bericht zeigen wird, mißlingt.

Qui longe alia ratione ac reliqui Galli bellum gerere coeperunt. Nam quod intellegebant maximas nationes quae proelio contendissent pulsas superatasque esse, continentisque silvas ac paludes haberent, eo se suaque omnia contulerunt.

Die Darstellung geht also nun zum Gegner über, was durch das den Satz eröffnende *qui* zum Ausdruck kommt. Caesars typische Erzählweise ist die, daß er seinen Bericht zweisträngig hält. Zwei Parteien agieren mit- und gegeneinander, und alles, was Caesar zu sagen nötig findet, wird unter den Handlungen und Erwägungen der beiden Parteien registriert. Auf die allgemeine Ankündigung: 'sie verfahren anders', folgt dann keineswegs sogleich die Angabe des Verfahrens, sondern wieder läßt Caesar das Tun aus seinen Motiven herauswachsen: 'da es ihnen deutlich war, daß . . .' *Intellegebant* ist für Caesars Stil ganz typisch, aber für unser Gefühl sehr überflüssig; in einer deutschen Übersetzung muß es unterdrückt werden. Das Wort verschärft die Abhängigkeit und strafft den Satzbau (gleiches Subjekt im Haupt- und Nebensatz), indem es aus der Tatsache eine von jemand erkannte und verwertete Tatsache macht, aus dem aktiv auf die Entschlüsse einwirkenden Faktor einen passiv in die Erwägungen einbezogenen Faktor. Immer arbeitet Caesar mit solchen Begründungen auch für den Gegner. Er läßt die andere Partei genau so rational handeln wie sich selbst und interpretiert ihr Verhalten so sinnvoll wie nur möglich. Der Inhalt der gegnerischen Erwägung nun, nüchtern und sachgemäß ohne jedes Pathos vorgetragen, ist wie durch Zufall ebenfalls eine Bilanz über die bisherigen drei Jahre von Caesars gallischem Kommando. In Caesars Erwägungen hatte es geheißen: 'Ganz Gallien war unterworfen': hier sagen sich die Moriner, daß Caesar 'die stärksten gallischen Stämme aufs Haupt geschlagen hatte'. Zu diesem abschreckenden Motiv tritt als zweites ein positives: die Küstenstämme haben be-

1) Vgl. an den Schlüssen der anderen Bücher: *una aestate duobus maximis bellis confectis* 1, 54, 2; *his rebus gestis omni Gallia pacata* 2, 35, 1; *his rebus gestis ex litteris Caesaris dierum XX supplicatio a senatu decreta est* 4, 38, 5 und ähnlich am Schluß des 7. Buchs. Überall ist das zusammenfassende Wort über Caesars Leistung, so nüchtern es ist, überdies in grammatischer Abhängigkeit gegeben — soweit es überhaupt direkt ausgesprochen und nicht nur durch die *litterae* vertreten wird. Etwas abweichend heißt es 5, 58, 7 *pauloque habuit post id factum Caesar quietiorem Galliam*. Nur am Schluß des 6. Buchs fehlt eine derartige Äußerung; statt dessen steht in Kap. 42 einiges über Fortuna, und 44 wird klar herausgesagt: *duarum cohortium damno*. Den Bilanzen an den Buchschlüssen, günstigen oder schlechten, entsprechen regelmäßige Bemerkungen an den Buchanfängen, in denen von der gallischen Seite her der römische Druck auf das Land fühlbar wird: Die Gallier stören sich daran, daß sich die Römer, wie vorher die Germanen, an Überwinterung und dauernden Aufenthalt in ihrem Land gewöhnen 2, 1, 3; Seduner und Veragrer fürchten, daß die Römer die Alpenpässe nicht nur benutzen, sondern dauernd beherrschen wollen 3, 2, 5; verschiedene Gallier laden germanische Stämme in ihr Gebiet ein (zum Schutz gegen die Römer) 4, 6, 3; die Treverer laden die westrheinischen Germanen ein 5, 2, 4; die Treverer verbünden sich mit den Germanen 6, 2, 1/2; *qui iam ante se populi Romani imperio subiectos dolerent* 7, 1, 3.

sondere Verteidigungsmöglichkeiten und brauchen es deshalb nicht auf eine offene Feldschlacht ankommen zu lassen. Wieder ist es, ehe noch ein Wort darüber gefallen wäre, dem Hörer klar, was in dem Hauptsatz stehen wird. Denn wieder hat Caesar die Voraussetzungen der Handlung eben auf diese Handlung hin angegeben und formuliert. So kann wieder ein dürftiger Nachsatz die Periode beschließen: *eo se suaque omnia contulerunt*, genau wie es vorher hieß: *eo exercitum adduxit*. Caesars Stil scheut keine Einförmigkeit und keine Wiederholung.

Der nächste Satz beginnt mit genauer sachlicher und sprachlicher Anknüpfung an die eben genannten Wälder: *Ad quarum initium silvarum cum Caesar pervenisset* . . . Diesmal folgt auf die Übergangsworte nicht sogleich das Subjekt, sondern die Konjunktion ist ihm vorangestellt, nach der bekannten Sprachregel. Die Sprachregel dient dem Zweck, dem Hörer von vornherein die Richtung zu weisen, in der sich die ganze Periode bewegen wird. Diese mit *cum Caesar* (nicht *Caesar cum*) beginnende Periode wird nicht, entsprechend den vorher analysierten, aus Motiven Caesars Handlung herauswachsen lassen, sondern auf Caesars Handlung wird die Reaktion der anderen, die Gegenwirkung der Feinde folgen: *Ad quarum initium silvarum cum Caesar pervenisset castraque munire instituisset neque hostis interim visus esset, dispersis in opere nostris, subito ex omnibus partibus silvae evolaverunt et in nostros impetum fecerunt*. Der Hörer weiß aus der Stellung *cum Caesar* von vornherein, in welchem Sinne er den Vordersatz aufzufassen hat; der Vordersatz wird die ganze Handlung Caesars bringen, auf die dann der Gegner im Nachsatz antworten wird. Deshalb bedarf hier der Nachsatz keiner Subjektsangabe: *evolaverunt* genügt. Überdies kann jeder erraten, was *subito* geschehen wird, nachdem gesagt war: *neque hostis interim visus erat*.

Wir wollen die Analyse dieses Stücks nicht bis zu dem Abschluß fortsetzen, der zugleich den Kriegsbericht des ganzen Buchs beschließt: der unverhüllten Schilderung vom Mißerfolg des Unternehmens. Sondern wir wollen einiges von dem, was wir an dem kurzen Stück sehen konnten und was für Caesar typisch ist und entsprechend sein ganzes Werk beherrscht, allgemein aussprechen und in seiner Bedeutung würdigen.

Caesars Darstellung verläuft ganz streng in einer genau und fugenlos zusammenhängenden Linie von Handlungen. Immer hängt Sache um Sache, Satz um Satz aufs pünktlichste zusammen. Eintönige Satzanfänge folgen aufeinander: 'Dieser . . . Dort . . . Diese . . . Caesar . . . Als Caesar dies erfuhr . . .' usw. Der Faden reißt nie ab, aber er erweitert sich auch nie zur Fläche.

Der Faden ist aus zwei Strängen zusammengewunden, Handlungen zweier Partner, von denen der eine in der Regel Caesar selbst oder sein Beauftragter ist. Mehr als jeweils zwei Partner erscheinen kaum gleichzeitig auf der Bühne dieser Darstellung, es sei denn daß es sich um eine Beratung handelt, in der nacheinander mehrere Stimmen laut werden dürfen. Beide Partner sind prinzipiell als gleichwertig behandelt. Auch dem Gegner wird sein Daseinsrecht zuteil, unbeschadet dessen, daß natürlich die römische Seite ausführlicher zu Worte kommt. Auch der Gegner wird verstanden, und es werden ihm vernünftige Motive unterlegt. Wie ein guter Schachspieler deutet Caesar jede Aktion seiner Gegner,

und er setzt bei ihnen immer die klügste mögliche Absicht voraus. Gewiß beruhten seine politischen und militärischen Erfolge zu einem Teil darauf, daß er den Feind ganz ernst nahm. So läßt Caesar auch den Gegnern unangefochten die eigentlichen Triebkräfte ihres Tuns. Die Gallier kämpfen um ihre Freiheit, und Caesar verschleiert das nicht, wie man in modernen Kolonialkriegen die Verteidigung der Freiheit mit dem gehässigen Wort vom 'Fanatismus' der Eingeborenen herabsetzt. Mit erschütternder Sachlichkeit bringt Caesar gelegentlich zum Ausdruck, wie seine Feinde gegen ihn vollkommen im Recht sind (5, 7, 8) — in ihrem Recht, wie er selbst als Römer recht hat. Kein künstlicher ideologischer Überbau verhüllt den römischen und den germanischen Eroberungswillen, oder den gallischen Freiheitswillen, oder das schnöde Intrigenspiel der Parteien.

Die Linie nun der caesarischen Darstellung ist eine Bewegungslinie, keine bloße Linie der Betrachtung. Jeder Satz ist zügig auf ein Ziel ausgerichtet, eine Handlung oder ein Ereignis, von dem die Bewegung sozusagen angesogen und auf es hingelenkt wird. Als Triebkräfte, die der Bewegung ihre Richtung vermitteln, sind Erwägungen eingeschaltet, in denen Sachverhalte wirksam werden. Allgemeine und besondere Sachverhalte erscheinen regelmäßig nicht an sich und absolut und frei und selbständig als ein Stück der gesamten Geschichtsdarstellung, sondern untergeordnet und eingekleidet als bloße Motive: sie sind in die bewegte Handlungslinie in dienender Funktion einbezogen.

Um dies sehr wesentliche Moment der caesarischen Darstellung noch deutlicher zu zeigen, wollen wir einen raschen Blick auf eine andere Textstelle werfen, die uns Caesars Darstellungsweise weiter veranschaulichen wird.

(1, 2). *Apud Helvetios longe nobilissimus fuit et ditissimus Orgetorix.*

Die Helvetier waren schon vorher, in dem Einleitungskapitel, das die Gliederung der gallischen Völkerschaften gab, genannt worden; so kann hier ohne weiteres auf sie zurückgegriffen werden. Und zwar war von ihnen gesagt worden, daß sie als Nachbarn der Germanen, mit denen sie dauernd im Kampf lagen, besonders tapfer wären. Aus den Helvetiern wird von Caesar ein einzelner Mann herausgehoben, der vor Caesars gallischer Statthalterschaft eine Rolle gespielt hatte.

Is M. Messala M. Pisone consulibus, regni cupiditate inductus, coniurationem nobilitatis fecit, et civitati persuasit ut de finibus suis cum omnibus copiis exirent. Perfacile esse, cum virtute omnibus Gallis praestarent, totius Galliae imperio potiri.

Also der persönliche Ehrgeiz des einzelnen ist nach Caesar die Triebkraft für die große Volksbewegung. Nicht gesagt wird, weil es dem Römer selbstverständlich ist, wie beides miteinander zusammenhängt: bei einer nationalen Unternehmung wird der Anstifter und Führer seine Macht bis zur Königsherrschaft steigern können. Auch bei der Gesamtheit des Volkes wird das Machtstreben als Motiv in Anspruch genommen. Als Voraussetzung dient das im Einleitungskapitel genannte Faktum: die besondere Tapferkeit der Helvetier.

Id hoc facilius eis persuasit quod undique loci natura Helvetii continentur: una ex parte flumine Rheno latissimo atque altissimo, qui agrum Helvetium a Ger-

manis dividit; altera ex parte monte Iura altissimo, qui est inter Sequanos et Helvetios; tertia lacu Lemanno et flumine Rhodano, qui provinciam nostram ab Helvetiis dividit. His rebus fiebat ut et minus late vagarentur et minus facile finitimis bellum inferre possent, qua ex parte homines bellandi cupidi magno dolore adficiabantur. Pro multitudine autem hominum et pro gloria belli atque fortitudinis, angustos se fines habere arbitrabantur, qui in longitudinem milia passuum CCXL, in latitudinem CLXXX patebant.

Unter dem Stichwort *hoc facilius eis persuasit quod*, also untergeordnet als begünstigende Momente für die Agitation, treten Umstände hervor, die von dem privaten Ehrgeiz des Orgetorix unabhängig sind. Als weiteres Motiv für eine Volkswanderung stellt sich neben das Machtstreben der Nation etwas Negatives: die gegenwärtige Enge und Bedrängnis, die unerträgliche geographische Lage. Diese Lage wird mit Namen geschildert und deutlich gemacht und mit Zahlen (falschen Zahlen) präzisiert.¹⁾ Die Situationsschilderung steht also nicht absolut, wie wir es erwarten; sie ist auch nicht, trotz ihrer geographischen Natur, in den Zusammenhang der vorangehenden allgemeinen geographischen Übersicht einbezogen, sondern sie ist in die berichtete Handlung als treibendes Moment eingebaut. Daher erscheint sie sprachlich abhängig (als Anmerkung zu dem *quod*-Satz und als Relativsatz), und sie wird zu dem Ganzen in Beziehung gesetzt durch Vermittlung des Geistes der Handelnden: *magno dolore adficiabantur, arbitrabantur*. Die elementaren Faktoren werden bei Caesar nicht mechanisch wirksam, sondern durch Gefühl und Intellekt. Und zwar nicht von der halbmechanischen wirtschaftlichen Seite her; es heißt nicht: sie konnten sich nicht das Ackerland hinzuerobern, das sie für die Ernährung ihrer zahlreichen Volksgenossen brauchten. Sondern wieder ist nur der Ehrgeiz im Spiel: 'ein so großes Volk kann gemäß seinem Kriegsrühm und seiner Tapferkeit ein entsprechend großes Land beanspruchen.' Das geographische Moment wird nicht einfach für sich hingenommen und in seiner eigenen Richtung entwickelt, sondern es wird unter das Motiv gestellt, das immer wieder (auch im folgenden, z. B. 1, 3, 7) als Leitmotiv für alles genommen wird, was die Helvetier tun, ihren kriegerischen Geist: 'die natürliche Grenzsperrung rings um ihr Land schmerzte ihren kriegsfrohen Sinn sehr.'

Ein moderner Historiker wäre von den geographischen Lebensbedingungen der Helvetier ausgegangen und hätte daraus ihre Wanderung hergeleitet.²⁾ Orgetorix hätte er, wenn er gleichfalls nur Caesars Gallischen Krieg hätte darstellen wollen, weggelassen. Denn noch bevor Caesar in Gallien auftritt, ist Orgetorix tot, und damit ist eben diese Triebkraft, sein persönlicher Ehrgeiz, weg-

1) Bezeichnend ist es, wie der Rhein nun als 'sehr breit' charakterisiert wird — nicht um der 'Anschaulichkeit' willen, die für Caesar keinen Selbstwert hat, vielmehr ist ja seine Darstellung überwiegend kahl und begrifflich —, sondern um zu zeigen, daß den Helvetiern ein Einbruch ins germanische Land sehr erschwert ist. Vorher, als ihre Tapferkeit begründet wurde, hatte es geheißen: 'so gut wie alle Tage kämpfen sie mit den Germanen, indem die einen oder die anderen in das fremde Gebiet einbrechen' (1, 4). Immer sind bei Caesar die allgemeinen Gegebenheiten nach der jeweiligen Perspektive zurechtgerückt.

2) Er hätte auch den germanischen Druck und die von Ariovist ausgehenden Verwicklungen herangezogen; darüber später.

gefallen.¹⁾ In Kraft bleiben nur die allgemeinen Gründe, die Caesar unter *hoc facilius persuasit* dargelegt hatte. Wie unwichtig die Person des Orgetorix geworden ist, deutet Caesar selbst an: *Post eius mortem nihilo minus Helvetii id quod constituerant facere conantur, ut e finibus suis exeant* (5, 1). Die Gestalt dieses Mannes ist also überflüssig, wenn man an die selbständige Wirkungskraft allgemeiner geographischer Bedingungen glaubt. Wenn aber Caesar die Absichten und das Schicksal des Orgetorix so ausführlich schildert wie er es tut, und das Allgemeine nur in abhängiger Form Hilfsmotiv sein läßt, so läßt sich kaum ein anderer Grund erdenken, als daß für seine Geschichtsauffassung ein ehrgeiziger Mann mindestens als auslösender Faktor notwendig war. Die Parallele mit Caesars eigenem Aufstieg liegt um so näher, als zu Orgetorix' Unternehmen auch ein Triumvirat mit zwei anderen Männern gleichen Schlages gehört, dessen Ziel die Beherrschung Galliens war (1, 3, 8).

Aus diesem Abschnitt haben wir noch deutlicher erkennen können, wie eine strenge Linie der Handlung und Bewegung die Darstellung beherrscht. Die Linie ist nicht einfach der geschichtlichen Wirklichkeit entnommen und aus ihr abgelesen, sondern sie ist von Caesar entsprechend seiner eigenen Geschichtsauffassung und seinem Darstellungswillen in das unendlich verschlungene Gewirr des Geschehens hineingelesen worden. Situationen — hier war es eine überwiegend geographisch bestimmte Situation, anderwärts sind es politische Umstände — Situationen werden in der Regel nicht als solche gesehen, sondern sie werden in Handlung eingebaut und eingekleidet. Dabei müssen sie in die jeweilige Perspektive hineintreten und müssen es sich oft gefallen lassen, daß sie gewaltsam einer ihnen fremden Ordnung eingepaßt werden. Oft auch werden sie dabei zerstückelt: es wird dem zusammenhängenden Ganzen ohne Rücksicht auf seine eigene Struktur nur das entnommen, was gerade hier wirksam wird.

Das hat nun weitgehende Folgen. Es wird überhaupt nur das herangezogen und mitgeteilt, was als wesentlicher Faktor in die schmale Handlungslinie einmündet. Alles andere, sei es auch noch so interessant, wird unterdrückt und verschwiegen. Gelegentlich können wir sehen, mit welcher großartig unbedenklichen Verschwendung Caesar aus solchen Gründen an den bedeutsamsten Dingen vorübergehen kann, ohne ihnen einen Seitenblick zu gönnen. Er spricht einmal in einem der völkerkundlichen Exkurse von den Parteiungen der Gallier. Auf das Ersuchen der schwächeren Partei habe der Germanenkönig Ariovist zu deren Gunsten eingegriffen und ihr zu einem überwältigenden Sieg verholfen. Dann heißt es: *Adventu Caesaris facta commutatione rerum . . .* (6, 12, 6). Dies harmlose *adventu Caesaris* verdeckt nichts weniger als den Krieg, den Caesar mit Ariovist führte, eine der mächtigsten Taten Caesars, deren Eindruck in Rom gewiß ungeheuer war — den ersten römischen Germanenkampf seit dem Kimbernschrecken. Dieser Krieg versteckt sich hier unter dem Wort *Caesars Ankunft*. Warum? Weil in diesem Zusammenhang, der von den gallischen Parteiungen handelt, Caesars

1) Die ganz geringe Nachwirkung von Orgetorix über seinen Tod hinaus (1, 9) hätte sich auch ohne Einführung dieses Mannes darstellen lassen, z. B.: 'weil er ein Mädchen aus vornehmer helvetischer Familie geheiratet hatte'.

Eingriff gegenüber den Germanen nur als Eingriff notiert zu werden brauchte, gleichgültig mit welchen Mitteln er erfolgte und wie bedeutsam er an sich und für Rom war.¹⁾ So souverän geht Caesar mit dem geschichtlichen Material um, daß er auch die größten Dinge nur dann zu Worte kommen läßt, wenn es der Verhandlungsgegenstand erfordert, und nur so, wie er es verlangt.

Weiter hat das Verfahren die Folge, daß die Zeitordnung nur für die eine Linie eingehalten wird; alles übrige wird nicht dann berichtet wenn es geschieht, sondern wenn es in die Linie einmündet und für sie wirksam wird, wenn es als Faktor rational mit verrechnet werden soll. Ariovist, der Germanenkönig, ist seit 14 Jahren unterwegs und seit langem in Gallien, und seine Heerscharen, die immer neuen Zuzug erhalten, lasten längst mit schwerem Druck auf dem Lande. Auch den Helvetiern werden sie unbequem geworden sein, auch auf ihren Entschluß auszuwandern wird ihre Anwesenheit irgendwie eingewirkt haben. Aber in Caesars Bericht ist kein Wort davon zu finden — wir haben ja vorhin die Stelle gelesen. So können wir die Rolle, die Ariovist in diesen Wirrnissen ohne Zweifel gespielt hat, mit keiner Kombination rekonstruieren. Caesar schweigt und erwähnt den Germanenkönig nicht eher, als bis in der Darstellung der Augenblick gekommen ist, in dem er selbst sich anschicken wird, nach der Niederwerfung der Helvetier gegen diesen gefährlicheren Feind zu ziehen. Erst da wird Ariovist als eine vollkommen neue Gestalt eingeführt; erst die Wendung Caesars gegen ihn rückt ihn in das schmale Scheinwerferlicht dieses Berichts. Und zwar wird er nicht eingeführt, indem Caesar schildernd die Situation als solche beschreibt, sondern indem er erzählend in einer eindrucksvollen Handlungsszene die Gallier um Hilfe gegen den Germanen bitten läßt. Bei dieser Gelegenheit kommt auch die Vorgeschichte zur Sprache, soweit Caesar sie für hergehörig hielt. Es wäre verfehlt, wenn wir diese Stilisierung, dies Verschweigen am Anfang und die Verzögerung des Berichts, auf irgendeine fälschende Tendenz zurückführen wollten. Denn Caesar sagt uns selbst mit klaren Worten, daß die Verhältnisse, die nun berichtet werden, schon seit langem bestehen; überdies war in Rom die Sache bekannt, weil Diviciacus als Gesandter der Haeduer dort lange gewelt und in den vornehmen Familien verkehrt hatte.

Das Formgesetz, das wir bei Caesar fanden, duldet nun eine grundsätzliche Ausnahme. Die Linie der Handlungen, die in strenger Geschlossenheit den Gang der Darstellung regiert, läßt sich jederzeit willig unterbrechen von einer Art von Mitteilungen: Angaben geographischer, länderkundlicher und ethnographischer Natur, Mitteilungen über Örtlichkeiten und Gegenden, über Völker, Sitten, Gebräuche, Rechts- und Staatsordnungen — oder um es mit Ciceros Worten (*ad Quintum fratrem* 2, 15, 4) zu sagen: *situs, naturae rerum et locorum, mores, gentes*. Angefangen von kleinen Zwischenbemerkungen wie *Palus erat non magna inter nostrum atque hostium exercitum* (2, 9, 1) bis zu umfänglichen Exkursen, haben

1) Es liegt in dem trockenen *adventu Caesaris* aber noch eine Pointe: unmittelbar voran geht *Diviciacus auxilii petendi causa Romam ad senatum profectus, infecta re redierat*. Der Kontrast zwischen der Unentschlossenheit des Senats und Caesars promptem Erfolg wird um so schneidender, wenn dieser Erfolg mit leichter Handbewegung präsentiert wird.

solche Mitteilungen immer das Recht, die Linie zu zerschneiden. Sie bedürfen nicht der sprachlichen Anknüpfung, und noch weniger brauchen sie untergeordnet zu werden: sie stehen aus eigenem Recht da.

Allerdings sind diese Angaben, sowie sie größere Bezirke umgreifen als etwa ein Schlachtfeld, summarisch, roh und ungenau bis zur Falschheit — weit über das hinaus, was an summarischer Gewaltsamkeit auch für die Geschichtserzählung selbst festgestellt werden muß, wenn man sich nicht vor diesem Faktum verschließt.¹⁾ Geographie hat die Römer nicht ernstlich interessiert; es fehlte ihnen, wie der griechische Geograph Strabon schreibt (3, 166), das *φιλειδθημον*, der natürliche Wissensdrang. Es ist fast unglaublich, wie schematisch Caesar das Land, das er doch erobert hat, in drei Teile teilt und behauptet, daß jeder dieser Teile sich durchweg von den anderen unterscheidet (aus dem Bericht selbst wird nachher deutlich, wie mannigfach die Verbindungen z. B. zwischen den Galliern im engeren Sinn und den Belgiern waren); wie für ihn die Drittel dieser rohen Teilung einfach zu gleich großen Teilen werden (3, 20, 1); und wie er über die Lage von Gallien und Britannien zu den Himmelsrichtungen dieselben falschen Vorstellungen hat, die in seiner Zeit unangefochten galten. Nicht mit Karten 1 : 100 000 hat Caesar seine Kriege geführt, nicht mit genauer Berechnung der Märsche und Entfernungen. Sondern abenteuernd fast, zugleich Entdecker und Eroberer, ging das römische Heer seine Wege: auf sich gestellt, auf die Nutzung des Moments und des Geländes das man vorfand, auf die Ernährung aus dem Lande angewiesen, im Vertrauen auf die Schulung und die selbständige Entschlußkraft aller bis zum letzten Mann. Ohne Karten und ohne gesicherte Etappenlinien ging es bis hinüber über den Rhein ins wilde Germanenland, und über den Ozean hinüber ins unbekanntes Britannien.

Dies also sind die beiden einzigen autonomen Einsätze in Caesars Geschichtsdarstellung: auf der einen Seite die Gegebenheiten die er anerkennt, nämlich die geographischen Verhältnisse, der Bestand an Völkern und ihre Sitten und Einrichtungen; auf der anderen die Handlungen der Parteien. Nicht als autonomer Einsatz gelten für ihn die politischen Situationen: sie gehören für Caesar, im Gegensatz zu den *instituta*, offenbar weniger zu den Bedingungen politischen Handelns als vielmehr zu den Mitteln²⁾. In ihrer Wandelbarkeit sind sie ein Stück der Ereignisse, nicht der Boden auf dem sich die Ereignisse abspielen.

Das großartig einfache Geschichtsbild, das Caesar auf diese Weise entwirft, muß seinen strengen Stil mit hohen Opfern bezahlen. Caesar verzichtet im allgemeinen auf Anschaulichkeit und Plastik. Die Handlungen werden der Nuancen und Besonderheiten entkleidet und in einer nackten rationalen Struktur gezeigt.

1) Erst die schonungslose Vereinfachung der Dinge ermöglicht die bewundernswürdige Geschlossenheit der Darstellungslinie; wobei es dann nicht ausbleiben kann, daß dieselben Dinge in verschiedenen Zusammenhängen auch sehr verschiedene, ja widersprechende Gestalt zeigen.

2) Die Spaltung ganz Galliens in zwei Parteien rechnet Caesar 6, 11/12 unter die *instituta*. Die Parteilung ist nach ihm eine Einrichtung der Gallier, die absichtlich deshalb eingeführt sei, damit jeder Mann aus jedem Stande mit Hilfe der Partei und ihres Führers sein Recht gegen die Mächtigen verteidigen kann; das Entsprechende gilt für die Stämme als Ganzes.

Und wenn Caesar schon in der eigentlichen Darstellungslinie die ganze bunte Fülle der Dinge gewaltsam bändigt und sie unter einem festen Begriffssystem meistert, so kommen vollends die interessanten Nebendinge, von denen Caesar nicht um ihrer selbst willen spricht, überhaupt nicht zur Geltung. Sie ragen nur mit irgendeiner zufälligen Seite zufällig in das Gesamtbild hinein; eine eigene Form haben sie nicht. Wie von Grund aus anders würden die gleichen Vorgänge von einem griechischen Berichterstatter gestaltet sein: es würde alles von Leben strotzen, jedes in sich selbst ruhen, jedes ganz und rund da sein. Statt dessen ist mit straffer Energie jeweils nur die eine Linie herausgearbeitet. So läßt sich Caesars Werk auch nicht umschreiben, nacherzählen oder gar umorientieren. Jeder moderne Versuch ist mißglückt, das Monument der gallischen Kriege aus neuen Ideen und mit anderer Orientierung neu zu errichten. Es gibt ja kein Rohmaterial dafür, das noch seine eigene Struktur behalten hätte: jeder Stein ist bereits für seine Verwendung an der einen Stelle des caesarischen Berichts zurechtgehauen.

So wie die Dinge, von denen Caesar spricht, nach einem strengen, einfachen System politischen Denkens genormt sind, so ist auch seine Sprache aufs äußerste rationalisiert. Caesar bestreitet das ganze *Bellum Gallicum*, wenn wir von dem gelegentlichen und vereinzelt Gebrauch besonderer technischer Wörter und ähnlichem absehen, mit nur 12—1300 verschiedenen Vokabeln.¹⁾ Die Wörter sind alle der normalsten römischen Sprechweise entnommen, so wie Caesars Denken das monumentale Urbild römischen politischen Denkens ist. Wir kennen eine Sprachregel, die Caesar für verbindlich erklärt hat: man solle jedes ungewöhnliche Wort wie eine Klippe meiden. In gewöhnliche und fast dürftige Sprache sind die ungewöhnlichen Taten eingefangen, deren Größe nicht in einer Art von Originalität liegt, sondern in dem instinktiv sicheren Ergreifen des einfach Richtigen, in der Kühnheit des vollen Einsatzes, der blitzartigen Schnelligkeit des Handelns und der unablässig drängenden Stetigkeit.

Und schließlich noch eine letzte Konsequenz aus dem caesarischen Verfahren; für den modernen Leser ist es vielleicht die befremdendste. Wir sahen, daß die Darstellungslinie zweisträngig ist und die beiden Partner oder Gegner in Aktion vorführt. Die Situationen erscheinen nur in der Sicht der beiden Partner als verwertetes Material für die Aktionen. Es gibt keine Situation an sich, sondern nur jeweils eine für eine der beiden Parteien. Zwischen den Parteien gibt es wohl zahlreiche Berührungspunkte und Reibungsflächen bis zum physischen Kampf, aber nichts Gemeinsames, das sie umfaßte. Caesar kennt keine Perspektive, die eine andere wäre wie die einer Partei, die etwas unternehmen will. Auf eine allgemeine historische Wolkenperspektive verzichtet der caesarische Bericht von vornherein, so wie übrigens fast alle antiken Historiker. Situationen schildern die antiken Geschichtsschreiber der Regel nach nicht im eigenen Namen. Statt dessen läßt der Historiker im gegebenen Moment die Führer der Parteien auf-

1) Vgl. Dennison. *Class. Journal* 1905/6, I 138 (vermittelt durch Kalinka, *Bursians Jahresber.* 224, 97f.

treten und in einer Rede die Lage der eigenen Partei darlegen, wie der Sprecher sie sieht, und daraufhin einen Vorschlag machen. Es gibt keine übergreifend allgemeine Lage: jeder der Partner lebt in seiner Welt. Und überhaupt kommt eine Situation fast nur dann vor, wenn etwas zu tun ist und ein Entschluß gefaßt werden soll — so wie bei Caesar alle Elemente der Situation immer nur als Material für eine Handlung vorkommen. Caesars Geschichtsdarstellung ist durchaus auf die Idee des verantwortlichen Handelns gestellt: es wird berichtet, was der verantwortliche Führer tat, warum er es tat, und welchen Erfolg oder Mißerfolg er damit hatte. Innerhalb dieses engen Kreises bewegt sich (abgesehen von dem geographisch-ethnographischen Einschlag) die Geschichtsdarstellung des *Bellum Gallicum*. Übergreifende, umfassende, absolute Ideen fehlen ganz.¹⁾

Damit hat nun auch die Frage, ob die *Commentarii de Bello Gallico* eine parteiische Schrift seien, ein anderes Gesicht bekommen; ja sie hat aufgehört eine sinnvolle Frage zu sein, sobald feststeht, daß es überhaupt nur Parteingeschichte gibt. Wenn überdies der Hauptakteur die Geschichte seiner Taten schreibt, so hat niemand in Rom erwartet, daß er aufhörte, er selber zu sein. Die Frage kann nur noch lauten: ob Caesar die selbstverständlich subjektive Perspektive durch bewußte Fälschungen weiter verschärft hat. Ich glaube es nicht; schon darum nicht, weil er es in keiner Weise nötig hatte: seine Taten, das heißt seine Erfolge, konnten durch Fälschungen nicht eindrucksvoller werden. Die zweite Frage ist, ob er nach der Weise der antiken Historiker auch den Feind mit seinen Taten und mit seiner ebenso subjektiven Perspektive gebührend in die Erscheinung treten läßt. Wir haben schon gesehen, daß Caesar das tut und daß in seiner Geschichtserzählung sehr ernst und sehr dramatisch Mann gegen Mann und Volk gegen Volk steht. Ungefähr alles was man gegen Caesars Verhalten in Gallien sagen kann, kann man bei ihm selbst lesen.

Wenn so Caesars Geschichtsschreibung unter strengen Gesetzen steht, so hat sie doch nichts von ausgetüftelter Künstlichkeit oder ängstlicher Pedanterie. Es ist das natürliche politische Denken der Römer, das sich in dieser Form natürlich mitteilt.²⁾ Das römische politische System ist praktisch, nicht dogmatisch, gefunden und ausgebildet; so wird es auch praktisch, und demgemäß elastisch, angewandt. In jedem rechten Römer steckt die Fähigkeit und Lust zur Improvi-

1) Ganz nebenher und anmerkungsweise — nicht konstitutiv — spielen etwa einmal die Ideen vom *consilium deorum* (zur Wahl gestellt neben *casus*) und von Rache in die Darstellung hinein, die eine vage Vorstellung von sinnvoller Fügung geben könnten: 1, 12, 6/7. Andererseits steht 6, 42 eine Betrachtung, die in ähnlicher Weise anmerkt, wie sonderbar *Fortuna* zugunsten der Feinde und wieder zugunsten der Römer mitgespielt hat.

2) Auf eine geschichtliche Einreihung habe ich in dieser Untersuchung weitgehend verzichtet wollen; daher fehlen auch solche Begriffe wie 'Attizismus'. Einseitig sollte der Typus von Interpretation zur Geltung kommen, den man Binneninterpretation nennen könnte. Es wäre eine äußerst reizvolle Aufgabe, die Betrachtungen, wie sie hier angestellt werden, historisch auszugestalten. Schon innerhalb des *Bellum Gallicum* lockert sich die Strenge der Stilisierung: die späteren Bücher werden immer reicher und freier. Das *Bellum Civile* schlägt vollends einen anderen Ton an. Durch einen Vergleich mit den nichtcaesarischen *Bella* müßte sich überdies das individuell Caesarische von der allgemeinen Tradition abheben lassen.

sation, die erstaunliche Kraft, in einer ungewöhnlichen Lage das ungewöhnliche Mittel zu finden und zu wagen; in einer Situation die ohne Präzedenzfall ist, das zum erstenmal zu tun, was für künftige gleiche Fälle die Regel sein wird. Auch in Caesars Sprache, so sehr sich alles gleichförmig zu wiederholen scheint, ist doch jeder Satz auch gleichsam für den Sonderfall improvisiert.

Wie alles was von Caesar ausging, trägt sein Buch vom Gallischen Krieg den Stempel von Caesars Wesen, auch wenn die Blätter nur mit leichter Hand hingeworfen sind. Der Text kann nicht und soll nicht überwunden werden durch eine Interpretation, die nun an die Stelle des Werkes zu treten hätte. Gleich zu Caesars Zeit hat man erkannt, daß aus diesem Buch, so anspruchslos es sich als bloße Mitteilung von Tatsachen gibt, nicht der Stoff ausgelöst werden kann zu beliebiger neuer Verwendung. Einer von Caesars Offizieren, der Fortsetzer und Vollender des Werks, schreibt einleitend: 'Es ist die allgemeine Überzeugung, daß sich kein noch so sorgsam ausgeführtes Geschichtswerk mit der erlesenen Schlichtheit dieser Kommentare messen kann. Sie wurden veröffentlicht mit dem Zweck, für künftige Darstellungen dieser großen Ereignisse das Tatsachenmaterial zu liefern: aber die Wirkung auf alle Leser zeigt, daß hier den Geschichtserzählern nicht eine Gelegenheit geboten sondern genommen ist. Dabei muß unsereiner die Leistung noch mehr bewundern als die Außenstehenden: die anderen wissen nur, wie gut und sauber das Werk geschrieben ist: wir wissen auch, wie rasch und wie leicht es entstand.'

Zumal nach diesem Zeugnis des Hirtius, aber auch sonst werden wir nicht zweifeln, daß dies Werk die unfehlbare Sicherheit seiner Form den gleichen Kräften verdankt, aus denen Caesars Taten hervorgingen. Was wir an seiner Darstellung fanden, beobachten wir gleichermaßen an seinen Handlungen. Diese Kraft, die komplizierten Ereignisse und Verhältnisse auf eine reine Linie zu bringen, auf der sich alles nacheinander in grandioser Einfachheit abspielt: es ist die Kraft, mit der Caesar nacheinander die Helvetier und die Germanen und die anderen gallischen Stämme schlug, und jeweils alles andere Störende beiseite hielt oder kühn vernachlässigte; dieselbe Kraft, mit der er die Menschen, Barbaren und Römer, zwang, für ihn Partei zu nehmen oder offen gegen ihn zu stehen und sich schlagen zu lassen. Ebenso ordentlich gereiht wie der Bericht über die Kriege mit gallischen, germanischen und britannischen Stämmen, zieht die Reihe der caesarischen Kriege im siegreichen Kampf um die Weltherrschaft an uns vorüber: Italien, Spanien, der Balkan, Ägypten, Kleinasien, Afrika und wieder Spanien. Die literarische Formung in Caesars Berichten ist nur eine Fortsetzung der Formung, die er handelnd an der Wirklichkeit vollzog. Aber das liegt schon jenseits der Aufgaben der Interpretation.

Was hat uns das ein Beispiel der Interpretation für eine Antwort auf die Frage gegeben, die wir im Eingang stellten: die Frage nach den Mitteln und der Gültigkeit der Interpretation?

Wenn unsere Caesarinterpretation richtig war, wie könnten wir das beweisen? Die Philologie kann sich nicht experimentierend Bestätigungen für das Richtige holen, Widerlegungen für das Falsche, Korrekturen für das Halbwahre und Un-

vollständige. Wohl aber kann sie prüfen, ob das was sie an einer Stelle fand, sich an anderen bewährt; ob es sich unbeschadet der Eigenart jedes Sonderfalls verallgemeinern läßt; ob sich alle Einzelheiten zu einem Ganzen zusammenfügen; und muß sich solange berichtigen, bis dies erreicht ist. So wie sich die physikalische Forschung auf der Voraussetzung aufbaut, daß die Naturvorgänge gesetzmäßig sind: was im einzelnen Experiment festgestellt ist, wird jedesmal unter gleichen Bedingungen wieder so geschehen — so baut sich die Interpretation auf der Gesetzmäßigkeit ihres Gegenstandes auf. Caesars Geschichtsdarstellung ließ sich darum im einzelnen Satz und im Abschnitt und im Ganzen interpretieren und nach ihrer Eigenart verstehen, weil sie in sich geschlossen und durchgeformt ist; weil sie sich weiter sinnvoll den Traditionen der römischen und antiken Geschichtsschreibung einpaßt, und ebenso sinnvoll dem Ganzen von Caesars historischer Person. Historische Geschlossenheit der Zusammenhänge und geschlossene Wesensstruktur der Erscheinungen sind die Voraussetzungen für eine Interpretation. Wie die Sprache nur durch ihr grammatisches System verständlich wird und jedes Besondere und Einmalige nur auf dem Hintergrund der Regel deutlich ist, so ist Interpretation als Wissenschaft nur insoweit möglich, als sie an durchgeformten Werken geübt wird. Wenn das Gemeinte und Geleistete nicht in irgendeiner Weise im Text zum Ausdruck kommt — durch direkte Aussage, Fügung, Rhythmus, Ablauf, Aufbau oder sonst, kann es auch nicht mit echter Evidenz wiedergewonnen werden. Alles Ungestaltete, Ungeregelte oder Banale bleibt undeutlich und vieldeutig; dann haben die Auffassungen, diese und jene, freies Spiel. Die Regel selbst ist bei jeder Erscheinung individuell verschieden; deshalb gibt es auch keine einheitliche Methode der Interpretation. Es braucht keineswegs, so wie es bei Caesar ist, eine Regel der rationalen und praktischen Bewältigung der Wirklichkeit zu sein. Aber eine Form und ein Gepräge muß vorhanden sein.

Interpretation kann nur da mit vollem Erfolg betrieben werden, wo das zu interpretierende Werk der Voraussetzung genügt, daß es durchgeformt, also deutlich und geregelt, sein muß. Interpretation kann nur an 'guten' Schriftwerken von statten gehen.¹⁾ Sie ist also in der glücklichen Lage, daß sie nur da gelingen kann, wo die Arbeit auch lohnt; und Interpretation als Wissenschaft des Nichtwissenswerten sollte es danach nicht geben dürfen.

1) 'Gut' bedeutet natürlich nicht eine bloß schöngeistige Qualität; auch eine Urkunde z. B. kann 'gut' sein und mit vollem Erfolg streng interpretiert werden. Qualitäten können auch erborgt sein, indem Gedanken, Prägungen, Formen usw. ohne volle Aneignung übernommen wurden. Dann tritt die Außeninterpretation auf den Plan: die Elemente werden nicht als Glieder des Werkes verstanden in dem sie vorgefunden werden, sondern mit Hilfe der Zusammenhänge, in denen sie ihre Heimat haben. Die Unsicherheiten jeder bloßen Außeninterpretation liegen auf der Hand.

DAS KLASSISCHE IM GERMANISCHEN UND HELLENISCHEN ALTERTUM¹⁾

VON GUSTAV NECKEL

Was mir den Anlaß bietet zu diesen Betrachtungen, ist das Buch von Karl Kynast²⁾, welches mit scharfem Widerspruch gegen Nietzsche den Nachweis unternimmt, das Wesen der eigentlichen Griechen, der von Norden gekommenen Besiedler von Hellas, der Schöpfer der hellenischen Kultur, sei apollinisch, und die dionysischen Elemente in letzterer entstammten der barbarischen Urbevölkerung. Als geschichtliche These über die Herkunft des Dionysoskultes ist dies nicht neu; der Verfasser nennt selbst des Archäologen Schuchhardt 'Alteuropa', wo die Dienste des Dionysos und des Hermes als pelasgisch aufgefaßt werden. Das Neue bei Kynast ist die entschiedene Wertbetonung, die in enger Verbindung mit dem Rassegedanken auftritt: die apollinischen Hellenen erscheinen als die klassischen Vertreter der nordischen Rasse, für die das Herz des Verfassers schlägt und die er mit H. F. K. Günthers Augen anblickt.

Der Verfasser ist offenbar Altphilologe, und so kann es nicht wundernehmen, daß ihm das im eigentlichen Sinn Nordische an der nordischen Rasse entgeht. Mit anderen Worten: er prüft nicht die Richtigkeit seines Gesichtspunktes an den nordischen Quellen; das Altgermanische kommt bei ihm nur vereinzelt vor und immer ohne daß sein Wert erkannt ist. Ich würde jedoch zu seinem Buche nicht das Wort ergreifen, wenn ich nur dieses Negative vorzubringen gedächte. Vielmehr tue ich es deshalb, weil ich Übereinstimmungen mit eigenen Gedanken bemerke, die ich seit Jahren gesprächsweise und in Universitätsübungen, gelegentlich auch kurz im Druck geäußert habe.

Wer, wie ich, mit den altnordischen Quellen und den anderen (altdeutschen, angelsächsischen) Niederschlägen des vorchristlichen Germanentums länger umgegangen ist und zugleich eine gewisse weitere, auch die Griechen und Römer einschließende Literaturkenntnis teils von der Schule her besitzt, teils später erworben oder aufgefrischt hat, dem muß die enge Verwandtschaft zwischen dem germanischen und dem klassischen Altertum als eine der Grundtatsachen europäischer Kulturgeschichte gegenwärtig sein. Als Sprachverwandtschaft ist diese Tatsache dank Rask, Bopp und ihren Nachfolgern jedem geläufig. Aber die indogermanische Sprachenfamilie umfaßt auch andere Völker als die drei genannten, und die vorchristliche Kultur (das Altertum) dieser anderen ist teils wenig oder kaum bekannt, teils stellt sie sich — bei Indern und Kelten — sehr stark mit Elementen vermischt dar, die vom germanisch-antiken Standpunkt als fremdartig

1) Eine einleitende Erörterung im Anschluß an das in Note 2 erwähnte Kynastsche Buch, die sich mit Nietzsches Begriff des Dionysischen beschäftigt, mußte aus Raumgründen wegfallen; doch dürfte das hier Folgende ohne sie verständlich sein.

2) Apollon und Dionysos. Nordisches und Unnordisches innerhalb der Religion der Griechen. Mit 4 Bildtafeln. München, J. F. Lehmann 1927. 118 S. 8°. Geb. *R.M.* 6.—

erscheinen (indische Phantastik und philosophische Weltflucht; altirische Hyperbolik und Erotik). So hat denn die Indogermanistik wenig beigetragen zur Erkenntnis des Zusammenhangs, den ich meine. Zu dem Wenigen gehört der Nachweis der engen Zusammengehörigkeit des germanischen Personennamensystems mit in erster Linie dem altgriechischen. Noch weniger mit unserer Angelegenheit zu tun hat die verbreitete Lehre von der deutsch-hellenischen Wesensähnlichkeit, da Deutsch und Germanisch zweierlei sind (sind sie doch getrennt durch die Christianisierung), und da das Deutsche meist noch weiter verengt wird, so daß es gleichbedeutend ist mit dem philosophisch-ästhetischen Phänomen des Idealismus um 1800, in dem griechische Kunst und griechisches Denken neu zu erblühen schienen. Wenden wir mit Ed. Wechßler (*Esprit und Geist*, 1927) den alten humanistischen Lieblingsgedanken so, daß das *frühe* Griechentum sich fortsetze im Germanentum und im Deutschtum — während das *späte* seine neuere Entsprechung bei den Franzosen habe —, so käme dies schon näher, fehlte nicht den Wechßlerschen Begriffen die lebendige Beziehung zum echten, nämlich vorchristlichen Germanentum, von dem gesagt werden muß, daß es in Frankreich *auch* fortgelebt hat.

Das ursprüngliche Germanentum im ältesten Griechentum wiedergefunden und des letzteren gleichsam germanischen Charakter betont hat meines Wissens zuerst der Altmeister Wilamowitz mit dem ihm eigenen klaren und weiten Blick.¹⁾ Noch in einem 1923 gehaltenen Vortrage (*Reden und Vorträge* 2, 97) spricht er von dem Wert der germanischen Analogie für das Verständnis der Besiedlung von Hellas und stellt die Besiedler in das Licht der taciteischen Schilderung. Die Durchführung dieses Gesichtspunktes durch die Gesamtbefunde und seine Verfolgung auch durch die spätere griechische Kultur wäre eine Aufgabe, wert des Schweißes der Edeln, doch lösbar nur durch ideale Zusammenarbeit der Disziplinen. Was ich zum Thema beizusteuern vermag, trägt naturgemäß vorläufiges Gepräge und will selbst auf germanischer Seite keinen Anspruch erheben, erschöpfend oder gar abschließend zu sein.

Die Übereinstimmungen beginnen bei der äußeren Kultur, bei Erscheinungen wie dem Megaron, dessen nordeuropäischer Prototyp — abgesehen von den Bodenfunden wie der sogenannten Römerschanze bei Potsdam und dem Hauptgebäude von Buch — in der hölzernen altnordischen Halle fortlebt, dem Sitzen an Tischen (während der Orientale beim Essen *liegt*, was auch nachhomerische Griechen- und Römersitte geworden ist), der Bewaffnung mit dem Speer als altertümlicher Hauptwaffe; sie gehen weiter zu den Gesellschaftsformen, der vaterrechtlichen Einehe mit hoher Stellung der Frau, Brautgabe ('Frauenkauf'), kriegerisch-wirtschaftlicher Sippensolidarität, dem patriarchalischen Fürstentum, mit Gefolge und heroischem Hofsänger, mit Gericht, Volksversammlung und Aufgebot; der Unterscheidung von Freien und Sklaven, welche letzteren aus Kriegsgefangenschaft hervorgehen, und dem auf der Selbsthilfe beruhenden Fehde- und Wiking-

1) Nahe gekommen war dieser Einsicht Svend Grundtvig (1867), und auf dem Wege zu ihr befand sich schon Bartholin 1689.

wesen zu Wasser und zu Lande; dessen ethische Seite ist eine auf Ehre und Freiheitsliebe gegründete Sittlichkeit mit Tapferkeit und Treue als obersten Tugenden, womit Überordnung der Freundschaft über die Liebe und die Herrschaft spartanischer Ideale einhergehen; die Staatstugenden, Gerechtigkeit, Gemeinsinn und Vaterlandsliebe, bedeuten weniger, zumal in Germanien, wo sie immerhin leuchtende Denkmäler haben; der Ruhm gilt ohne Einschränkung als erstrebenswertes Gut und als der eigentlich unsterbliche Teil des Menschen; seine Toten glaubt man teils an Ort und Stelle fortvegetierend, teils in eine düster-freudlose Unterwelt abgeschieden; Erdtiefe und Meer, Flüsse, Wälder und Bergwildnisse denkt man bevölkert von dämonischen Wesen beiderlei Geschlechts von sehr verschiedener Größe und Gestalt, riesen-, alben- oder zwergartig und meist gruppen- oder scharenweise ohne Einzelnamen auftretend, wie die Töchter des Meergreises oder die des Ägir, die schönen Nymphen oder Elbinnen und Riesentöchter, die häßlichen Satyrn oder Trolle, aber auch in machtvollen Individuen wie den Meeres- und Bergriesen sich darstellend, öfter schädlich als wohlthätig; Abenteuer von starken Helden mit diesen Jenseitswesen werden als Volkssagen oder Heldenlieder erzählt; die Götter haben ihren festen Hauptort in Himmels- oder auf Bergeshöhen, sie bilden nach menschlichem Muster eine Familie mit dem Göttervater und seiner Gemahlin, einem öfters uneinigen Paar, an der Spitze, lenken von oben das menschliche Geschehen im Hause, vor Gericht und im und auf dem Felde, mengen sich aber auch, in der Regel unerkannt, ins irdische Treiben; sie regieren die Elemente, besonders Meer, Wind und das Gewitter, dessen göttliches Donnern froh begrüßt wird, aber über ihnen selbst waltet in verschwimmender Ferne ein übermächtiges Schicksal; die Welt erscheint vertikal und horizontal mehrfach geteilt, horizontal als ein mittlerer Bezirk (Midgard, Erdscheibe), rings um diesen der Ozean und jenseits des Ozeans ein unbekanntes, wunderreiches Außenland, zu dem selten ein Mensch gelangt ist.

Auch der Alltag wird zuweilen durch übernatürliche Vorkommnisse beunruhigt, besonders durch nächtliche Besuche Verstorbener (die in Griechenland ursprünglich nicht weniger handfest gewesen sein müssen wie auf Island noch ums Jahr 1000). Aber solche Erlebnisse scheinen den Gleichmut mindestens der Männer so wenig erschüttert zu haben wie Unwetter, Seegefahr, Raubtiere und Feinde. Man war nicht furchtsam und nicht schwach und litt weder unter der Not des Daseins noch unter schreckhaften Phantasien oder der vielberufenen Lebensangst. Woraufhin Nietzsche behaupten konnte, der Grieche habe 'die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins' gekannt und empfunden, und 'um überhaupt leben zu können', habe er 'die glänzende Traumgeburt der Olympischen vor sie hinstellen' müssen¹⁾ — das weiß ich nicht. Der strahlende Olymp dürfte eher begreiflich werden als Ausgeburt des Übermuts denn als Abwehrmaßregel des Leidens, und weder die Germanen des Tacitus noch die Menschen der altnordischen Quellen wissen das geringste von jenem zwiespältigen Lebensgefühl, das allenfalls in dem '*liebe mit leide*' der hochmittelalterlichen

1) Werke 1, 59.

Nibelungen anklingen könnte. Freilich gab es 'die titanischen Mächte der Natur', die 'erbarmungslos thronende Moira' und eine Fülle tragischer Schicksale rings herum, und es gab auch eine seelische Wirkung davon, nämlich die zugleich ernste und hochgemute, weil stolze und kraftbewußte Lebensstimmung, die uns aus Homer, Thukydides und Demosthenes und stärker aus den ältesten Eddaliedern, den Sagas und dem Kern der Nibelungen entgegenschlägt.

Wir können diese Stimmung *bejahende Gefaßtheit* nennen: bejahend, weil sie zum Leben und zum Ich skrupellos Ja sagt, das Dasein gut findet und sich nichts träumen läßt von irgendwelchem Unwert oder irgendwelcher Fragwürdigkeit ('Verdächtigkeit') desselben; Gefaßtheit, weil die Güte des Daseins nicht unvermischte Annehmlichkeit und ewige Dauer ist, sondern auf Kampf beruht und unweigerlich einmal zu Ende geht: man sieht beidem klar ins Auge und findet sich mutig darein, nicht bloß, weil es nach der Natur der Dinge nicht anders sein kann, sondern weil es einen selbst (der man Anteil hat an der Natur der Dinge) befriedigt: der Agón machte den Griechen Freude und das Kapp (= 'Kampf', Anstrengung, besonders Wettbewerb) den alten Nordleuten. So, und nicht als ein flacher oder stumpfer Hedonismus im Sinne neuerer Generationen, ist es zu verstehen, wenn wir von der *Diesseitigkeit* der alten Weltanschauung sprechen. Die ständige Gefahr — weit größer im Altertum als unter der modernen Sekurität — und die Todesgewißheit werfen ernste Schatten über den Lebensschauplatz, aber wie sie ihn nicht ganz verdunkeln oder als Jammertal erscheinen lassen, so daß illusionistische Schutzvorstellungen erdichtet werden, so erzeugen sie auch kein fieberhaftes Erraffen leicht genossener Glücksgüter, kein frivoles 'laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot'. Denn man fühlt einen Sinn in diesem Leben so gut, wie man Werte darin findet, einen Sinn, der am einfachsten so lautet: das Leben ist dazu da, daß ich mich bei seiner Führung und bei seinem Abschluß *bewähre*; wohl mir, und Dank dem Gotte, daß ich die Kraft dazu habe!

Bei Goethe, dem großen 'Heiden', stehen Aussprüche, die unmittelbar aus diesem Geiste des Altertums hervorgegangen scheinen und also dessen Fortleben bis in unsere Tage belegen können; ein Zeugnis, das durch ihren Übergang zu 'Geflügelten Worten' verstärkt wird. Dahin gehört das bekannte

Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann!
Es kommt die Nacht, wo niemand wirken kann

das merkwürdigerweise — doch ohne den 'Mann' — im vierten Evangelium (9, 4) vorgebildet ist. Und Faust zieht der Weisheit letzten Schluß mit dem Bekenntnis:

Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß.

Nachdem er manches Jahr nach Sättigung im transzendenten Erkennen und im Genießen gejagt, als sinnlich-übersinnlicher Freier, dringt er durch zu der Einsicht, welche die älteste und einfachste von allen ist, der Einsicht in den schlechthin überlegenen Wert des klaren, tüchtigen Wirkens, nicht bloß des Wirkens für andere, wohlgemerkt, sondern vor allem jener Wirksamkeit, die gekenn-

zeichnet ist durch das 'Nicht sicher zwar, doch tätig-frei' und durch die oben anschließenden Verse

Und so verbringt, umrungen von *Gefahr*,
Hier Kindheit, Mann und Greis sein *tüchtig* Jahr.

Einen solchen wirksamen, angespannten Zustand nennt Goethe 'Freiheit', weil nur tapfere Leistung die echte, des Mannes würdige Freiheit verbürgt.¹⁾ Obgleich das Altertum (abgesehen von den jüngeren Stadien der Antike) noch nicht von Freiheit redete, dürfen wir sagen, daß auch dieser Goethesche Freiheitsbegriff seinem Denken gemäß ist. Denn der entsprechende *Unfreiheitsbegriff* fällt zusammen mit dem, was das Altertum verwarf oder nicht kannte, dem schwachen Versagen vor den Schwierigkeiten und Aufgaben, dem feigen Ausweichen in Hedonismus und Illusionismus.

Aus der bejahenden Diesseitigkeit der alten Weltanschauung erklärt sich die klare, ernste und warme Art der alten *Weltdarstellung* in Glauben und Dichtung. Diese Art heißt, so weit es sich um *griechische* Kunst und Poesie handelt, bekanntlich *klassisch*. Man denkt dabei an die Sonne Homers, die alles in deutlichen Konturen zeigt und es mit heiterem Glanz übergießt, und man denkt an Gesundheit, edle Haltung und schönes Ebenmaß von Leib und Seele. Dem Norden pflegt man die Klassizität abzusprechen. Die germanischen Götter, ja das ganze germanische Weltbild gelten als konturlos, nebelhaft oder verschwommen, und die nordische Phantasie hat den Ruf, Ungeheuer auszubrüten, grause Nachtgespenster, die Phoebus, der Schönheitsfreund, in den Orkus verscheuchen oder bändigen müsse.

Solche Urteile sind mit den Tatsachen unvereinbar; sie beruhen teils auf südländischen Vorurteilen, teils auf der alten Verquickung der germanischen Mythologie mit der keltischen Vorzeit und auf Eindrücken der Ossianlektüre, teils vielleicht auf dem Vergleich Grünewalds und Rembrandts mit Raffael, jedenfalls auf Mißverständnissen und Unkenntnis; das germanische Altertum ist wenig bekannt, und es wird meistens durch gefärbte Brillen betrachtet. Zweierlei ist allerdings den Verächtern des Nordens zuzugeben. Erstens fehlt es an einer germanischen Figurenplastik und Baukunst, die der griechischen gegenübergestellt werden könnte, jenen herrlichen Bild- und Bauwerken, auf denen der herrschende Begriff des Klassischen vorzugsweise beruht. Dadurch wird ein gerechter Vergleich ohne Zweifel erschwert. Zweitens ist der Norden wirklich weniger heiter und weniger schönheitsdurstig als der Süden, ungefähr um soviel weniger, wie der Himmelsraum nördlich der Alpen ärmer an Sonne und Licht und reicher an Kälte und Nebeln ist. Aber die Bedeutung, die dieser geographisch-klimatische Unterschied für die indogermanischen Bevölkerungen hüben und drüben besitzt, sollte nicht überschätzt werden. Daß der nordische Nebel bei Sonnen- und bei Mondenschein spezifische Schönheitswerte erzeugt, die von Dichtern des XVIII. Jahrh. wie Gray und Klopstock und von Malern wie Friedrich und Turner

1) Vgl. über Goethes 'tätige Freiheit' E. A. Bouche, Goethes Weltanschauung, Stuttgart 1907. S. 338 ff.; 355 f.

entdeckt worden sind, hat zwar in unserem Zusammenhang keine Bedeutung, vor allem deswegen nicht, weil die genannten neueren Künstler durchaus nicht klassisch sondern vielmehr 'romantisch' genannt werden müssen und das Romantische — trotz allen Mißverständnissen unserer Romantiker — dem Germanischen ebenso entgegengesetzt ist wie dem Griechisch-Klassischen. Dem Romantischen fehlt entweder der Ernst ('romantische Ironie') oder die klare Kontur oder das Ebenmaß ('romantische Formlosigkeit'), oder es verzichtet auf diese Tugenden alle drei zugunsten anderer (z. B. musikalischer) Werte. Die Hauptsache ist, daß der nordische Nebel das Entstehen klassischer Gebilde in alter Zeit so wenig verhindert hat wie in neuerer, wo sie immer am griechischen, zuweilen (bei Öhlenschläger) aber zugleich am germanischen Altertum orientiert wurden. Am deutlichsten bezeugen das die altnordische Mythologie und die altnordische Dichtung in Versen und Prosa.

Ganz wie im griechischen Glauben gibt es im germanischen ungeschlichte Dämonen und schöne Götter und Alben (Nymphen) nebeneinander. Wenn der Riese in der Halle der Himmlischen erscheint, so ist der Kontrast gewaltig, heiße jener Briareus oder Hrungnir. Daß Asen und Asinnen schön sind, bezeugen die Quellen unmittelbar durch Beiwort (weiß, strahlend) und Schilderung. Sie zeigen die weißhäutige, blonde, stattliche Schönheit der nordischen Rasse, allerdings nicht alle in gleichem Maße: der einäugige Odin, der alte Njörd mit seinen häßlichen Füßen, auch der wohl etwas zu schwerfällig gebaute Thor sind minder ideale Erscheinungen als Baldr, Freyr und Freyja; gleichmäßige Schönheit aller würde individuelle Charakteristik ausschließen und wirklichkeitswidrig sein. Jedenfalls geht der nordische Olymp etwas weiter nach der Seite des Unschönen oder Nurcharakteristischen als der griechische; ein Mehr an Realistik, ein Minder an formaler Stilisierung machen sich geltend, Unterschiede, die bekanntlich fortgelebt und mit den Jahrhunderten zugenommen haben, so daß deutsche Renaissance in Fassaden, Figuren und Möbeln entweder von den italienischen Vorbildern kräftig abweicht zum Bunteren, minder Symmetrischen hin oder uns undeutsch anmutet. Da es verschiedene Arten oder Stufen von Ebenmaß gibt, beeinträchtigt realistische Mannigfaltigkeit den klassischen Charakter an sich keineswegs. Das Ebenmaß der Leiber kann ersetzt werden durch kompositorisches, nicht bloß in der Gruppe von Leibern oder Personen, sondern auch in Fabeln. Die altnordischen Götterfabeln (Mythen) zeigen großenteils ein sehr schönes Ebenmaß der Komposition, so daß sie an griechische Reliefs in Architraven und an Friesen erinnern können; so wohlgebaute Göttergeschichten wie die Hammerholung oder den dreigeteilten Kampf Thors mit Hrungnir¹⁾ haben die Hellenen schwerlich aufzuweisen. Entsprechendes gilt in noch höherem Grade und ganz zweifellos von den germanischen und griechischen Heldensagen. Der langen Reihe unserer Prachtstücke — Hilde und Hetel, Offa, Ermenrichs Tod, Hildebrand und Hadebrand, Siegfried bei den Alben, Brünhild, Nibelungenot, Wieland, Iring, Alboin,

1) Beide enthalten in meinem Lesebuche 'Germanische Sagen von Göttern und Helden', Frankfurt a. M., Diesterweg 1926. Über Hrungnir siehe Die jüngere Edda (Thule 20, Jena 1925) S. 32—35.

Hengest, Rolf Krake, Helge, Starkad, Hjalmar und Ingeborg und wie sie alle heißen — steht nur eine kleine Gruppe Ebenbürtiges aus Hellas gegenüber (namentlich das Zwillingspaar 'Groll des Meleagros' und 'Achills Zorn'), und auch wenn wir Unbedeutendheiten wie die Abenteuer des Herakles mitrechnen, ist die Zahl der germanischen Fabeln größer. Da die anderen Indogermanen noch ärmer sind als die Griechen, entsteht ohne Zweifel der Eindruck, daß die Heldendichtung in der nordeuropäischen Heimat zu Hause und von dort nur ausgestrahlt ist im Gefolge der alten Wanderungen. Dann ist der Typus der zuerst von Aristoteles (unter dem Namen 'Mythos') definierten, später von Grundtvig und Heusler beschriebenen Heldenfabel und ihres Gefäßes, des kurzen, episch-dramatischen Liedes, uralte nordische Schöpfung, und ihre straffe, ebenmäßige Komposition und ihr kraftvolles tragisches Pathos sind es desgleichen. Jedenfalls wird das Klassische auf dem Gebiete der heroischen Dichtung nirgend so rein angetroffen wie in gewissen Eddaliedern (Altes Etzellied, Hunnenschlacht, Wielandslied, Helgis Tod) und den ihnen nächst verwandten Bruchstücken Hildebrands- und Finnsburglied. Unbeschadet schlechter Erhaltung stehen diese Denkmäler an Formreinheit über den weitläufigen homerischen Epenbüchern, die von Schönheiten wimmeln. Denn ihre Überlegenheit durch klaren, packenden Aufbau springt in die Augen, auch die Kontur der Handlung ist überlegen, und die Umrißdeutlichkeit der Figuren ist jedenfalls nicht unterlegen. Wenn man Hektors Abschied von Andromache, Achill, der Hektors Leiche schleift, oder Althaia, welche die Unterirdischen beschwört, dank der prägnanten und eindrucklichen Anschaulichkeit dieser Auftritte nicht vergißt, so gilt dasselbe von Sigurd, der auf dem Berge die Walküre erweckt, von Wieland, der auf dem Bärenfell sitzend die Ringe zählt, von Hildegunds nächtlichem Gesang, von Gudrun, die im Morgenstrahl die Helme und Speerspitzen des Freundesheers erblicken sieht, von Hagen auf dem Schilde vor dem Wasgenstein und von Hagen, *der niht vor ir ufstuont*. In all den 'zeichenhaften Bildern' der Heldendichtung kristallisiert sich zugleich sozusagen die Handlung und blickt der Charakter der Persönlichkeit uns wie mit Augen an. Letzteres bewirkt auch die Rede, und an Reden ist germanische und griechische Heldendichtung reich. Die Wichtigkeit des seelenkundenden Wortes hat auf unserer Seite zu einer Pflege des geschliffenen, kurzen Ausspruchs geführt, die bezeichnend germanisch ist und an Beispielen wie Hildebrands Aufblick zur Gottheit oder der Hortverweigerung des letzten Burgunden vergegenwärtigt werden kann¹); in Hellas entspringt hier einer der Wege, die zum Drama führten. Daß auch dies in den Bereich des Klassischen falle, wird vielleicht nicht sofort einleuchten, weil die Beobachtung innerhalb der herkömmlichen Begrenzung des Begriffes neu ist. Aber die darstellerische Bewältigung des Seelischen mittels seines sinnlichen Ausdrucks, sei es der stummen Geste oder Szene, sei es der sparsamen Rede, ist ohne Zweifel ein klassischer Zug, denn es bedeutet Schönheit und edle Haltung; das Gegenteil, das grübelnde oder schreiende Wühlen in der Seele durch den Autor oder den selbstbespiegelnden Helden, ist un-

1) Vgl. Zeitschr. f. dtsh. Altertum 46 (1902), 220ff.

klassisch, Eigentümlichkeit des psychologischen Romans und expressionistischer Lyrik, Homer, Herodot, Demosthenes und allen klassischen Griechen und Römern ebenso fremd wie den germanischen Sängern und Erzählern. Evident klassischen Boden haben wir unter den Füßen, wenn wir, anknüpfend an das über die Göttergestalten und Götterfabeln Gesagte, uns der germanischen Kosmologie zuwenden, der Erschaffung und dem Untergang der Welt.

Nach altnordischer Lehre war in Urzeiten die Welt eine wüste, graue Felschlucht von unendlicher Weite, das Ginnunga-Gap — offenbar das Gegenstück zum griechischen Chaos, dessen ältester Begriff ebenfalls der einer weiten Kluft oder Leere ist (= Chasma). In dieser Schlucht, die Ginnunga-Gap, d. i. Götterkluft, heißt, erbauten die Götter aus den Leibesteilen eines von ihnen erschlagenen gewaltigen Riesen den 'mären' (d. h. berühmten, herrlichen) Midgard mit Himmelsdach und Himmelslichtern und dem Meere ringsherum, das im Wessobrunner Gebet die 'märe See' (*máreo séo*) heißt. Alles war nun hell, farbig und schön, der Midgard grün von Gras und Bäumen, Sonne, Mond und Sterne zogen am Himmel ihre geordneten Bahnen, und Flut und Ebbe gingen ihren regelmäßigen Gang: der *Kosmos* war erschaffen. Die Götter lebten in hochgegiebelten Häusern auf lachender Flur reich und glücklich. In ihren Essen wurden mancherlei Gerät und goldener Schmuck in Fülle geschmiedet, und sie trieben Brettspiel auf goldenen Tafeln. Das ist das goldene Zeitalter, das auch griechische Überlieferung in die Vorzeit verlegt und längst ein Ende genommen haben läßt. Im Altnordischen wird das Ende herbeigeführt durch die kulturlosen, roh bewaffneten, zum Teil tiergestaltigen Riesen, die zwar überwunden und an den Weltrand zurückgedrängt sind, aber natürlich Feinde bleiben und auf Wiedererrichtung ihrer Herrschaft sinnen. In ferner Zukunft, wenn das Schicksal erfüllt ist, kommt es zum großen Entscheidungskampf zwischen den Parteien, den Asen und Einheriern, die den Kosmos erhalten, und den riesischen Ungeheuern, die ihn vernichten wollen. Dann fallen die Götter, die Sonne wird schwarz, die Sterne stürzen, der Himmel birst, und die Erde sinkt ins Meer. Aber die Götter haben ihr Leben teuer verkauft: auch die Midgardschlange, der Fenriswolf, der Eisriese Hrým, der Feuerriese Surt und die anderen Unholde alle decken verendet die Walstatt. So gehört die Zukunft nicht der Jötenbrut. Auch die urzeitliche Öde greift nicht wieder Platz. Denn die jungen Söhne der Götter wachsen heran. Der Midgard steigt neuergrünt, mit Wasserfällen und darüber schwebendem Adler, aus der Tiefe empor, eine neue Sonne — die Tochter der alten — erscheint am Himmel, auch Menschen haben die Katastrophe überlebt, und so wird ein neues, sichereres und froheres Leben beginnen, auf Gimlë werden wackere Gefolgschaften sich des Daseins freuen.

Wie schon angemerkt, hat der ur- und vorzeitliche Teil dieser germanischen Kosmologie deutliche Entsprechungen auf griechischem Boden. Von dem eschatologischen gilt insofern nicht dasselbe, als das, was in Hellas dem Ragnarök-kampfe entspricht, der Ansturm der Titanen, Kyklopen und Hekatoncheiren gegen den Olymp, ebenfalls in die Vorzeit verlegt wird, während eigentliche Weltuntergangsvorstellungen bei den Griechen — im Gegensatz auch zu Persern,

Kelten und vielen sog. Primitiven — kaum nachgewiesen sind.¹⁾ Aber auch der keltische Kampf zwischen Göttern und Riesen spielt in der Vorzeit, und es gilt als ausgemacht, daß dies auf historisierender Umbildung einer der altnordischen sehr ähnlichen Ragnarökvorstellung beruht. Daß die Griechen eine derartige Umlegung ebenfalls vorgenommen haben, dafür sprechen nachdrücklich die heitere Lebensfreude ihrer Olympier, an deren Himmel keine drohende Wolke sich ziemen würde, und die Abwesenheit der bedrohlichen Riesenmächte aus ihrem Weltbilde (denn z. B. der Kyklop, den der Seefahrer Odysseus besucht, ist zwar ein naher Verwandter der nordischen Riesen, zu denen Thor oder nordnorwegische Bauern gelangen, aber er läßt sich nicht träumen, den Kroniden stürzen zu wollen). Erwin Rohde zweifelte nicht daran, daß die umgehenden 'Gespenster', welche die homerischen und historischen Hellenen als Plage nicht kennen, doch ihren Vorfahren arg zugesetzt hatten; der lichte Griechengeist hat solche Schreckbilder überwunden. So wird er auch das ererbte Schreckbild des Göttertodes und Weltuntergangs von sich abgetan haben. Die erschütternde Großartigkeit davon aber wollte man nicht missen. So ließ man die Titanen den Pelion auf den Ossa türmen. Auch die germanischen Riesen — sogar die Riesenmädchen — versetzen Berge und schleudern Felsen. Es gibt aber auch eine unmittelbare nordische Parallele zu der Vorzeitreihe Uranos—Kronos—Zeus: so wie Zeus Titanide ist und doch den Titanen (Kronos) erschlägt, um seine Herrschaft zu erben, so hat Odin, der Töter und Nachfolger des Riesen Ymir, durch seine Mutter Bestla Riesenblut in den Adern; auf beiden Seiten kommt der erste Gott durch eine Sippenfehde auf den Weltthron; die Übereinstimmung kann um so weniger für Zufall gelten, als Odin auch sonst dem Zeus entspricht, sind sie doch beide Götterväter und siegverleihende Schlachtenlenker, die über Männerfall und Wunden frohlocken.

Die beiden Flügel der Kosmologie bilden zusammen ein so natürliches Ganzes, daß es keiner zusammenfassenden Darstellung wie der Wöluspä bedurfte, damit die wichtigsten Motive des Ganzen viele Jahrhunderte hindurch überliefert und gemeinsam von Achaïern oder Doriern mit über den Balkan genommen wurden. Der eine Grundgedanke — daß der Himmel einmal einstürzt und die Welt zugrunde geht — ist weit verbreitet und offenbar uralte. Der andere Grundgedanke, daß die Welt ein Kosmos ist, dem ein Chaos voraufging, und daß die Götter als Schöpfer und Schützer des Kosmos der unversöhnlichen Feindschaft der chaotischen Mächte, der Riesen, ausgesetzt sind — dieser höhere Gedanke ist nur indogermanisch, aber warum sollte nicht auch er sehr alt sein? Warum können die nordeuropäischen Indogermanen der Bronzezeit nicht diese Konzeption gehabt haben? Die Bronzefunde sprechen dafür, daß ihnen der Unterschied von Ordnung und Wirrnis, von Kultur und Barbarei, von Schön und Garstig bekannt war, und dazu stimmen die literarischen Zeugnisse für Griechen und Germanen, unter denen das des Tacitus besonders merkwürdig ist durch den von ihm im Einklang mit archäologischen Befunden gezeichneten Abstand gegen die kulturlosen *Fenni*.

1) Ragnarök, untersucht von Axel Olrik, übertragen von W. Ranisch, Berlin und Leipzig 1922, enthält eine Untersuchung des bis dahin bekannten literarischen und folkloristischen Gesamtstoffes. Der einzige griechische Ragnarökzeuge ist Herakleitos.

Jener Gegensatz aber, bei dem Licht und Liebe auf die schönen und guten Götter konzentriert wird, ist klassisch empfunden und gedacht.

Das hat der feinsinnige Axel Olrik richtig gesehen, als er schrieb: 'Über diesen jungen Göttersöhnen (in der Wöluspā), die die Länder an ihren Platz stellen, liegt eine Schönheit, die weit verschieden ist von dem Unholdmäßigen, das dem größten Teil der nordischen Mythenwelt eigentümlich ist' (Nordisches Geistesleben, Heidelberg 1908, S. 99f.). Anderswo hat derselbe Forscher darauf hingewiesen, wie scharf die Götterkämpfe in der Wöluspā sich abheben von den entsprechenden Volksmythen, besonders der edel-heroische Schwertstich des rächenden Odinssohnes Widar in das Herz des Fenriswolfes von dem Treten in den zenithoch klaffenden Wolfsrachen und dem Hinaufstemmen des Wolfskiefers. In der Fortsetzung der erstgenannten Stelle handelt er von der Landschaft in dem Gedichte: sie sei als reine, nicht anthropomorphisierte Natur vorhanden, während im gewöhnlichen Mythos die Natur immer in Personifikationen übersetzt werde. Die Sonne ist eine glühende Scheibe, die beim Ragnarök schwarz wird. Im Volksmythos war sie eine Göttin, die der Fenriswolf verfolgt und schließlich verschlingt.

Diese bedeutsamen Kennzeichnungen und Unterscheidungen zeigen uns Olrik von seiner stärksten Seite, der stilkritischen (oder unbewußt phänomenologischen). Die Anwendung, die er davon machte, zeigt ihn von seiner schwächsten, die in subjektiver Willkür und zu großer Nachgiebigkeit gegen Zeitströmungen bestand. Olrik deutete seine Beobachtungen dahin, daß die Wöluspa bereits von christlicher Bildung beeinflußt sei. So wollte er nicht nur die natürliche Sonne und die klaren Landschaften ableiten, sondern auch Widars Heldengeste und das kulturschaffende Treiben der Asen auf dem Idafelde, in dem er mit Bugge den volksetymologisierten Garten Eden sah. Aber *Jða-völlr* ist gut germanisch und bedeutet 'Feld der Arbeit', und dazu stimmen Schilderung und Zusammenhang, denn die Götter schmieden und hämmern und treten den Blasebalg, und daß sie Metallgerät herstellen, besagt, daß nach der Urperiode der Riesen das Kulturzeitalter anbricht. Das biblische Eden ist in jeder Beziehung etwas anderes. Heroisierung einer Volksmythe bedeutet Annäherung des naturmythischen Bildes an den Stil der Heldendichtung, und auch dies hat mit dem Christentum nichts Ersichtliches zu tun. Die malerisch-realistische Auffassung der Außenwelt kann ebensowenig mit christlicher Weltanschauung zusammenhängen, da in dieser der Natur kein positiver Wert zugestanden wird und christliche Vorbilder nicht abzusehen sind; sie fügt sich vielmehr wiederum zwanglos in germanische Dichtungsüberlieferung ein und paßt gut einerseits zum stofflich und phraseologisch nah anklingenden Wessobrunner Gebet, andererseits z. B. zu den Landschafts- und Genrebildern im Alten Etzel- und im Wielandsliede, zu den Seestürmen in *Reginmāl* und im *Heliand* (der damit selbständig seine Quelle erweitert) und zu manchen augenfrohen Skaldenschilderungen, auch in den Beschreibungen von Walhall und der Unterwelt und in den Thorgeschichten steckt viel unmittelbare Naturanschauung, so daß man nur wenig in den altgermanischen Dichtungsresten bewandert zu sein braucht, um zu wissen, daß es arge Verzeichnung ist,

wenn die Wöluspā als die einzige Ausnahme von der 'groben Allbeseelung der Vielgötterei' hingestellt wird. Die anthropomorphisierende Umdichtung hat immer die reinere Auffassung neben sich gehabt. Wie alt die Anschauung der Sonne als einer Scheibe ist, zeigt der bronzezeitliche Wagen von Trundholm.

Die Frage nach christlichen Einschlägen in den germanischen Religionsurkunden ist eine der interessantesten, die es für den Germanisten gibt. Lange blieb sie unerörtert und hätte als gegenstandslos gegolten, weil man den Unterschied des Christlichen und des Germanischen noch nicht sah. In der Humanistenzeit und zu Philipp Clüvers Tagen lag das heimische Altertum im biblischen Licht vor den Augen der Gelehrten. Wie man in den eddischen Lebensregeln die Wertungen der Bergpredigt fand, so in der Wöluspā den Sündenfall und das Jüngste Gericht; das waren göttliche Urwahrheiten, die im Norden nur dunkler und unreiner verkündet worden waren als im auserwählten Lande des Südens. Der Mutterboden solcher Irrtümer war die Unentwickeltheit der Germanistik, die fast allgemeine Unkenntnis der altgermanischen Sprachen. Griechisch konnte man besser, und so ist denn der unchristliche Charakter der echten Antike, der zuerst den Italienern aufgegangen war, auch bei uns bekanntlich nicht verborgen geblieben. Er war den Theologen ein Dorn im Auge, und sie arbeiteten dem griechischen Unterricht nach Kräften und mit Erfolg entgegen¹⁾, bis im Gefolge der Aufklärung die Gegenbewegung des Neuhumanismus kam, die das Gymnasium des XIX. Jahrh. geschaffen hat. Aber noch heute ist die Lage so, daß die meisten die Begriffe Antik und Christlich nicht im Gegensatz zueinander oder auch nur in betonter Abweichung voneinander sehen wollen; man überbrückt die Kluft durch die beide Welten verbindende Humanität, indem man das Humane christlich verengt und das Christliche human erweitert im Einklang mit der liberalen Theologie; daher ist Platon beliebter als Homer. Auf germanischer Seite ist die Biblisierung der Perückenzeit prinzipiell erledigt (obgleich ihre Einzelsätze noch in manchen Köpfen spuken und z. B. dem 'Sündenfall' der Götter noch heute widersprochen werden muß, s. Genzmers Edda, Thule Bd. 2, S. 37); auch die neutestamentlich-idyllisch-humanitäre Brille, durch die unsere Romantiker — Gelehrte wie Dichter — auf das heimische Altertum sahen, gilt seit fünfzig Jahren als rettungslos veraltet. Weil aber die heidnischen Germanen zwar etwas dem Homer und Thukydides Vergleichbares, doch keinen Platon und keine Antigone hinterlassen haben, stehen sie seit dem Verblässen der biblischen Festbeleuchtung im Dunkeln; sie sind 'Barbaren' oder 'Primitive' geworden, Tacitus gilt als im höchsten Grade verdächtig, so daß es unerlaubt ist, ihn ernst zu nehmen, und jene homerischen und thukydideischen Materialien sollen den Spezialisten überlassen bleiben. Hatte man wider Erwarten doch einen Schönheitseindruck, der aus vorchristlicher Germanenzeit stammen sollte, so mißtraute man dem pflichtgemäß und suchte das Phänomen entweder auf das antike oder auf das christliche Konto zu übertragen, ein Versuch, der immer von vornherein alles für sich zu haben schien. Auf diese Weise wurde der zweite Teil des Nibelungenepos

1) Über diese wenig beachteten Zusammenhänge findet sich Gutes bei Vilhelm Andersen, Tider og Typer.

letztlich das Werk eines Vergilschülers, der Merseburger Wodansspruch der Abklatsch eines Christusspruches und die Schönheiten der Wöluspā eine Folge kirchlicher Bildungseinflüsse.

Die restlose Abwegigkeit solcher Thesen wird heute williger anerkannt werden als vor fünfzehn Jahren, weil inzwischen der Einfluß phänomenologischer Betrachtungsweise zugenommen hat. Denn wenn die von Qualitäten absehende (positivistische) Philologie zwar die Unwahrscheinlichkeit, aber nicht die Unmöglichkeit dartun konnte, so leistet gesunde 'Wesensschau' (solche gibt es!) auch letzteres. Die Nibelungenot, deren Verschiedenheit vom ersten Teil des Epos und Überlegenheit über diesen man philologisch gut herausgearbeitet hat, ist noch tiefer verschieden von der Aeneis und deren Nachahmung durch den St. Galler Mönch (wie auch letztere mit ihrer volkssprachlichen Stoffquelle bei weitem nicht gleichzusetzen ist), dagegen nahe wesensverwandt mit älterer germanischer, zumal stoffidentischer Heldendichtung. Der Wodansspruch, den mannigfache stoffliche und stilistische Fäden mit anderen germanischen Quellen verbinden, ist ein wesenhaft heidnisches Gebilde, und heidnisch ist auch seine lateinisch-christlich kostümierte Nachahmung in der Trierer Handschrift; es heißt Kern und Schale verwechseln und die Hauptsache unerklärt lassen, wenn man das Verhältnis umkehrt. Die schönen, klassisch wirkenden Züge in der Wöluspā sind zwar scharf zu trennen von den naturmythischen Derbheiten und den häßlichen Ungeheuern, die wir in anderen altnordischen Quellen finden, aber sie sind deswegen nicht 'christlich', sondern eben germanisch-klassisch. Olrik, der mit klarem Blick den ersten Schritt tat, wäre der Mann gewesen, auch den zweiten zu tun. Aber vielleicht hätte er dazu phänomenologischer Rückenstärkung gegenüber der positivistischen Autorität Bugges bedurft, und solche gab es für ihn noch nicht. Daß die klassischen Formungen gerade in demjenigen der eddischen Lieder von der Welteinrichtung begegnen, das christlich orientiert ist, insofern es sichtlich eine heimische Summa theologiae in Weltgeschichtsform sein will und daher in Anordnung und Auswahl, vielleicht auch in positiven Einzelheiten und sicher, wie Rud. Meißner zeigte, in der Sprache sich ein wenig kirchlich gibt: dies ist nur insofern kein Zufall, als den Lehren von Schöpfung, Gottessterben und Gericht natürlich nicht mit naiven Volkssagen, sondern nur mit den erhabenen Gestaltungen aristokratischer Dichtung entgegengetreten werden konnte. Ohne Frage sind nun diese Gestaltungen die ästhetischen überlegenen. Es steckt in ihnen ungleich mehr schöpferische Phantasie, und sie bilden eine eindrucksvollere Einheit als das Weltdogma der mittelalterlichen Predigten, so wuchtig auch dieses oft — etwa im Muspilli oder im Crist — zum Ausdruck kommt. Im Muspilli heißt es: 'wenn das himmlische Horn geblasen wird, dann . . .'; in der Wöluspā: 'laut bläst Heimdall, das Horn ragt hoch.' Was ist selbst der Messias des großen Klopstock gegen die gestaltenfrohe germanische Kosmologie? Nur Miltons plastische Phantasien vom gestürzten Satan und vom Paradiesgarten können als Kunstwerk dieser gegenübergestellt werden, die der blinde Puritaner durch Gelehrsamkeit und Beredsamkeit ebenso hoch überragt wie der Messiasdichter durch Tiefe und Verzweigkeit des Gefühls. Aber man vergesse nicht den Abstand der Zeiten, die

Kulturarbeit der Klöster und der Humanisten, die den modernen Dichtern vorausliegt. Viel aufklärender ist es daher, die Wöluspā mit der griechischen Mythologie zusammenzustellen, wobei sich die Wesensverwandtschaft der heidnischen Weltgestaltung der Indogermanen schlagend enthüllt. Auch die unmythische, rein malerische Naturauffassung ist bekanntlich homerisch und überhaupt griechisch. In dieser wirklichkeitsbunten Natur bewegen sich die Götter bei Homer, und in den altnordischen Quellen, darunter der Wöluspā, ist es ganz ebenso.

Das gemeinsame Teilhaben beider Welten am Klassischen ließe sich auch an der beiderseitigen Prosaunst aufweisen. Aber das ist eine Aufgabe für sich von nicht geringem Umfang.¹⁾ Es handelt sich dabei auf germanischer Seite in erster Linie um die reiche altisländische Sagaliteratur, daneben aber auch um die angelsächsische Originalprosa, die niederdeutsche Weltchronik und das sogenannte alt-schwedische Legendarium, das eigentlich eine geistliche Weltgeschichte ist. Den guten Sagastil hat man schon öfters 'klassisch' genannt und dabei schwerlich nur das Bewundernswerte und Vorbildliche an ihm im Auge gehabt, sondern doch wohl auch seine Ähnlichkeit mit dem Stil altertümlicher griechischer Prosa. Durchgeht man die interessanten Unterschiede zwischen altisländischer und *alt-irischer* Erzählweise, die Andreas Heusler in seiner Abhandlung über die Anfänge der isländischen Saga (Berliner Akademieabhandlungen 1914, S. 42ff.) zusammengestellt hat, so wird man finden, daß die Iren unklassisch und ungriechisch sind, eher 'afrikanisch', die Isländer dagegen klassisch, sozusagen die Griechen des Hochmittelalters (denn die Sagas sind erst im XIII. und XIV. Jahrh. zu Pergament gekommen). Als Probe kann 'Die Fehde der Frauen' dienen, das vierte Stück der von Heusler meisterhaft verdeutschten 'Geschichte vom weisen Njal' (Thule Bd. 4, Jena 1914); es genügt schon der Abschnitt, dessen Original sich in des Genannten Altisländischen Elementarbuch (3. Aufl., Heidelberg 1932) findet (V. Lesestück: Wie Gunnarr und Niáll einander ihre Knechte büßten). Oder man nehme die 'Geschichte vom Hühnerthorir' (ebenfalls von Heusler übersetzt, in Thule Bd. 8, Jena 1922) und achte besonders auf die naturfrischen, zwanglosen, dem Leben abgelauchten Gespräche, ebenbürtige bäuerliche Seitenstücke zu der Kunst der platonischen Dialoge. Das glänzende Phänomen 'Saga' ist als solches nicht älter als die ausgehende Wikingzeit (um 1000), aber es setzt kleinere Kompositionen ähnlicher Art und Kunst voraus, die uralten Stammbaums sind und in deren Kreis auch die Volkssage — nicht das fremdstämmige Märchen — gehört.

Dem klassischen Geiste nahe verwandt ist die *Wissenschaft*; das Gemeinsame ist die ruhige Klarheit. An der Ausbildung der Wissenschaft sind zwar nicht nur Indogermanen beteiligt, sondern auch andere Völker, darunter die Babylonier, deren Sternbeobachtungen, die ihnen Verfinsterungen richtig vorauszusagen erlaubten, älter sind als die früheste Kunde von griechischer Wissenschaft. Aber die älteste hohe und vielseitige Blüte, von der wir wissen, hat bei den Hellenen stattgefunden, deren Philosophen, Mathematiker, Historiker,

1) Einiges darüber in meinem Aufsätze 'Island und Hellas', Mitteilungen der Islandfreunde (Jena, Diederichs) IX.

Sprachforscher, Philologen der seitherigen Entwicklung in vielem die Richtung gewiesen haben. Ob dies allein auf der aus der nordischen Urheimat mitgebrachten Begabung beruht (wie wir das von den bisher besprochenen Neigungen und Schöpfungen der Griechen allerdings annehmen werden), ist mehr als fraglich. Aber sicher sind die Keime exakter Beobachtung und zusammenhängenden Denkens bei den Indogermanen älter als die Besiedlung von Griechenland. Hierher gehört es nicht, daß die Sätze älterer griechischer Philosophen (der Ionier und des Herakleitos) offenbar zusammenhängen mit uraltem indogermanischem Volksglauben von der Weltentstehung aus dem Meer, der am ehesten in Nordeuropa entstanden zu denken ist.¹⁾ Denn diese vorgriechischen Keime sind poetisch-mythischer Art, Beobachtungen zwar, doch nichts ruhig und konsequent Durchdachtes. Daß aber auch wirkliche Wissenschaft spontan bei den Germanen entstanden ist, wird belegt durch die Kalenderreform des isländischen Bauers Thorstein Surt im X. Jahrh.²⁾, die besonnene Vergleichung und Kritik mündlicher Geschichtsquellen durch Männer wie Ari Thorgilsson und wohl auch durch die skaldische Metrik und Poetik, die unter europäischer Sonne nach 1200 in Snorri Sturluson gipfelt.³⁾ Derselbe Snorri steht als denkender, lebenskundiger Geschichtschreiber auf einer Höhe, die dem Niveau des Thukydides näher liegt als dem des Herodot, abgesehen davon, daß sie durch Kunst der Darstellung beide Griechen überstrahlt.

Unsere bisherige Musterung dürfte gezeigt haben, daß die klassische Welt-darstellung und Lebensspiegelung wirklich mit der alten Weltanschauung und Lebensstimmung aufs innigste zusammenhängen. Es handelt sich gleichsam um zwei Seiten derselben Sache. Diese Sache aber ist nichts anderes als ein Volkstum, dessen Natur sich doppelt äußert, nämlich praktisch und theoretisch, so daß in jeder Äußerungsweise seine Natur sich enthüllt. Es kommt aber hinzu, daß die 'theoretische' Betätigung, vornehmlich in Kunst und Religion, die praktische zum Gegenstand oder zur Norm hat. In diesem Sinne sagten wir oben, die Lebenshaltung *erkläre* die Lebensabbildung.

Wir brauchen nun einen einheitlichen Ausdruck für das Gemeinsame beider Sphären, und da gibt es keinen besseren als 'das Apollinische'. Der apollinische Mensch, sagen wir, schafft das Klassische in Kunst und Religion, und die klassische Kunst und Religion stellen den apollinischen Menschen dar, sei es dieser selbst oder der Gott nach seinem Bilde, daher sind die klassische Kunst und Religion selbst apollinisch.

1) Vgl. Olrik-Ranisch, Ragnarök 376f.; Verf., Studien zu den germanischen Dichtungen vom Weltuntergang, Heidelberg 1918. S. 38ff.

2) Ares, Isländerbuch, hrsg. von Golther, 2. Aufl. Halle 1923. S. 8f., 29.

3) Deutsche Bildung, Frankfurt, Diesterweg, 6. Jahrg. S. 11f.

DER QUELLENWERT DER DENKWÜRDIGKEITEN BÜLOWS

VON OTTO BECKER

Über Bülows Denkwürdigkeiten ist bereits eine wertvolle Literatur erschienen. Aber schon ein flüchtiger Überblick läßt scharfe Gegensätze der Auffassungen erkennen. Wir stehen erst am Anfange einer objektiven wissenschaftlichen Wertung, schon deshalb, weil wichtige Veröffentlichungen noch ausstehen, vor allem die Herausgabe des Holsteinschen Nachlasses.¹⁾ Der Kritiker der zu früh erschienenen Denkwürdigkeiten muß sich des Provisorischen seiner Kritik bewußt sein. Immerhin scheint es mir möglich, schon jetzt einige Urteile zu berichtigen.

Es ist gesagt worden, daß das Urteil über Bülows Politik nicht bestimmt werden dürfe durch seine Memoiren. Gewiß müssen für das Urteil über den Staatsmann in erster Linie die primären Quellen und die Untersuchung der Bedingtheit seines Handelns und seiner Zeit entscheiden. Aber ich möchte zeigen, wie weitgehende Rückschlüsse man doch von dem Memoirenschreiber Bülow auf den Staatsmann Bülow machen kann, wie scharf uns diese vier Bände die Grenzen seiner Begabung bestimmen lassen. Bülows Denkwürdigkeiten sind als 'Denkunwürdigkeiten' bezeichnet worden, und einige Kritiker sprechen ihnen jeden Quellenwert ab. Ich möchte zeigen, daß sie den wertvollsten Quellenwerken für die wilhelminische Zeit zuzurechnen sind als eine überaus willkommene Ergänzung der amtlichen Akten. Nicht nur, weil auch Bülow uns mit einigen sehr wichtigen Dokumenten bekannt macht. Nicht nur, weil es möglich ist, wie Ziekursch gezeigt hat, die den Memoiren zugrunde liegenden Aufzeichnungen und Briefe weitgehend zu rekonstruieren. Müßte man nicht seine Denkwürdigkeiten schon als eine Quelle von hohem Werte gelten lassen, wenn sie weiter nichts wären als der Charakterspiegel eines Mannes, der 12 Jahre der verantwortliche Leiter der deutschen auswärtigen Politik war? Aber sie sind noch mehr. Der Verfasser enthüllt hier unfreiwillig die Grenzen seines politischen Wissens, deckt auf, wie weit seine Aktenkenntnis der Bismarckschen Politik ging, ja wie weit ihm überhaupt das Durchdenken der Probleme der Weltpolitik und der deutschen Politik innerstes Bedürfnis war. Und vor allem können wir aus diesen Memoiren erkennen, wie weit er später selbst zu einem Skeptiker an seiner eigenen Politik geworden ist, wie weit er selbst Verfehltes erkannt hat. Dem Historiker, der es unternimmt, Geist und Milieu der wilhelminischen Epoche und die Eigenart des damaligen 'Systems' zu schildern, können die Denkwürdigkeiten zur ergiebigsten Fundgrube werden. Wie reich sind sie an Charaktergemälden der Mit- und Gegenspieler! Gewiß höchst subjektive Konzeptionen. Nur zu oft haben gekränkte Eitelkeit und Haß den

1) Thimme kündigt in dem Geleitwort zu Trothas Fritz von Holstein an, daß er in 'absehbarer Zeit' die sehr umfangreiche Privatkorrespondenz Holsteins mit Hatzfeldt veröffentlichten werde. Auf die von Helmuth Rogge herausgegebenen Briefe Holsteins (Berlin 1932) und die Erinnerungen und Gedanken des Grafen Monts (Berlin 1932), die wertvolle Belege meiner Auffassung bringen, konnte während der Drucklegung dieses Aufsatzes nur in den Anmerkungen Bezug genommen werden.

Pinsel geführt. Aber auch der Haß sieht oft scharf. Am aufschlußreichsten sind diese 4 Bände da, wo sie fälschen.

Die Denkwürdigkeiten zeigen uns den langjährigen Leiter der deutschen Politik als einen Mann mit starkem Gedächtnis und reich an Begabung für einen begrenzten Bereich konkreter Dinge, aber arm an Begabung für die Bereiche der Abstraktion, des Seelischen und der Intuition. Er ist ein ungewöhnlicher Beobachter, und gerade die kleinen und äußerlichen Dinge prägen sich seinem Gedächtnis ein. Es ist bezeichnend, daß er mit jeder Unterredung, die er berichtet, zugleich ein kleines Gemälde der Umwelt gibt. Die Situations- und Milieuschilderungen sind wahre Kabinettstückchen, an denen die vier Bände so überreich sind und um die ihn mancher Journalist beneiden könnte. Aber für die Problematik der Situationen versagt sein Gedächtnis oft auch dann, wenn er kein Interesse an Gedächtnisverschiebungen hat. Schöpferische Geister, so vergeblich sie auch sein mögen, schalten nie das Wesentliche der Probleme aus, mit denen ihr Denken einmal rang. Man hat seine glänzenden Charakterschilderungen gerühmt, und in der Tat muß man auch in dieser Hinsicht den Reichtum seiner Denkwürdigkeiten an einprägsamen Bildern bewundern. War er wirklich ein guter Beobachter der Menschen? Seine Porträts zeichnen sich aus durch kleine bezeichnende und glaubwürdige Züge, die sein scharfes Auge offenbaren und die auch für den Geschichtsschreiber durchaus wertvoll sind. Aber das Stoffliche und Pikante überwiegt. Gerne spioniert er den Persönlichkeiten nach bis zu den intimsten Schlafstubegeheimnissen. Seinen Gemälden fehlt das Dämonische, sie erfassen nicht das Tiefinnerliche des Menschen, werfen nicht einen Abglanz tieferen Erlebens in unsere Seele, geben uns nicht die Idee ihres inneren Ringens. Selbst von dem Kaiser, für dessen Charakterisierung er ein ungeheures Material zusammenträgt, gibt er keine wirklich tiefe Charakteristik.

Dieser viel gepriesene Plauderer ist groß in kleinen Dingen und klein in großen Dingen. Seine plastischen Schilderungen reihen nur wie ein Filmmanuskript Einzelbilder aneinander und stehen nie im Zeichen eines großen Problems und einer großen Idee. Das gleiche gilt für seine Disposition. Jede Gelegenheit zu dramatischer Steigerung wird von diesem durch und durch unmusikalischen Plauderer versäumt. Selbst da, wo der Gang der Erzählung zu den großen tragischen Entscheidungen gelangt, wird sie unterbrochen durch Anekdoten und Plaudereien über die nebensächlichsten Dinge und erhält so geradezu einen Zug ins Frivole, fast als ob die Absicht bestünde, die große Tragik unserer Entwicklung zu ridiculisieren oder doch zu bagatellisieren. Es handelt sich aber nur um eine unfreiwillige Selbstkarikierung.

Gewiß ein Mann von ungeheurer Belesenheit und bedeutendem Wissen, aber dennoch ist es ein großes Mißverständnis, ihn auch als 'Mann von ungewöhnlicher Bildung' zu bezeichnen. Wissen hat Bildungswert nur bei dem, den es innerlich tiefer, reifer und reiner macht. Gerade auch in dem Reichtum seiner Reden und Schriften an Zitaten vermag ich ein Symptom echter Bildung nicht zu sehen. Sie stehen auf dem gleichen Blatt mit seinem ständigen selbstgefälligen Renommieren. Er prahlt selbst mit nichtssagenden Anerkennungsschreiben und Gratu-

lationen, die er in großer Zahl abdruckt, ja selbst mit amoureuosen Abenteuern, die er damit entschuldigt, daß er jederzeit bereit gewesen sei, dem betrogenen Ehegatten mit dem Degen oder der Pistole Genugtuung zu geben. Seine Zitate verraten das krampfhaft streben, mit dem geistigen Eigentum anderer zu prunken, verraten häufig auch, daß er den tieferen Sinn dieser goldenen Worte nicht ganz verstanden hat, denn oft bringt er sie in unpassenden Zusammenhängen. Oft dienen sie ihm auch nur als Lückenbüßer, wenn er nämlich über einen großen Gegenstand nicht selbst etwas zu sagen weiß. Der Reichtum an gedächtnismäßigem Wissen und rezeptiver Begabung ist oft genug dem Originellen und Schöpferischen umgekehrt proportional. Für seinen Mangel an Tiefe spricht, daß er die französische Literatur über die deutsche stellt, daß er die Gründlichkeit der deutschen Gelehrten verachtet. Dem Blender gilt der Esprit mehr als der Geist. Dieser blonde Deutsche empfindet nicht deutsch.

Seine Begabung endet, wo die schöpferische Phantasie und konstruktives Denken beginnen. Er wurde Diplomat nicht aus Neigung oder gar innerem Zwang. Die Stellung und die Verbindungen des Vaters bestimmten die Wahl des Berufes. Beobachtungsgabe, literarische Geschicklichkeit und gewandte Berichterstattung und die Fähigkeit, mit den Direktiven und Gedanken anderer zu operieren, empfahlen den Attaché und Gesandten, nicht minder die Eleganz und Wendigkeit des Weltmannes und der vertrauenerweckende Name des Mitarbeiters des großen Kanzlers. Aber zum Versager wurde er, als es galt, als leitender Staatsmann mit eigenen Ideen Festigkeit des Charakters und den Mut moralischer Verantwortungsfreudigkeit zu verbinden und im rechten Augenblick die Tiefe eines großen politischen Problems durchschauend entscheidende und klare Beschlüsse zu fassen.

Bülow möchte gern als ein zweiter Bismarck gelten. Auch Bismarck war ein großer Beobachter, wie Bülow ein Virtuos und Weltmann, der seine höfische Kunst als eine seiner Tugenden rühmte, und ein Realist mit starker rezeptiver Kraft. Aber Ideen und leidenschaftliches Wollen, die sich an den Realitäten der lebendigen Kräfte entzündeten, wußten deren Woher und Wohin mit geschichtlichem Schicksalsermpfinden zu deuten. Das, worin sich Bülow's Können erschöpfte, gehörte bei Bismarck nur zu dem Handwerkszeug einer höheren Kunst, und schließlich bleibt der Charakter das Schicksal des Menschen. Vor großen Entschlüssen zog er sich in die Einsamkeit des Waldes zurück, ließ die Natur auf seine Seele wirken. Er sagte von sich, daß seine besten Entschlüsse der andere Kerl in ihm gefaßt habe. Seine Entschlüsse brachen hervor aus den irrationalen Tiefen einer seelenstarken Persönlichkeit. Der Stil charakterisiert den Menschen. Die Darstellungskunst Bülow's verhält sich zu der Bismarck's wie das Gewollte zum Unge wollten. Die Sprüche der Weisheit, die wir aus Bismarck's Schriften sammeln, waren Natur. Bülow's Sprüche der Weisheit sind zusammengelesen aus der Literatur.¹⁾

1) Daß er vorwiegend nach Büchmann zitiert habe, ist eine alberne Unterstellung. Aber daß ihm seine Zitate mühelos zuflossen, trifft gleichfalls nicht zu. Vgl. hierüber Muschler, 'Bülow als Literat' in Front wider Bülow, S. 366ff. Muschler prüft Bülow's Zitate auch nach an dem für 'deutsche Katholiken' zusammengestellten Werke Ferdinand Knies' 'Geistes-

Die Denkwürdigkeiten zeigen uns, wie das tiefe und originelle Durchdenken politischer Probleme Bülows Natur widersprach. Sogar eine ernsthafte Analyse der Problematik unserer außenpolitischen Lage bei seiner Übernahme des Staatssekretariats des Auswärtigen bleibt er uns schuldig. Er empfindet allerdings selbst diese Lücke und hilft sich durch Abdruck von Briefen des Grafen Monts. Dies ist um so peinlicher, als er gerade Monts nicht als Staatsmann gelten lassen will. Was er über die Kunst des Staatsmannes sagt, ist entweder banal (z. B. 'Der Politiker braucht Vorsicht, Umsicht, Einsicht') oder ist Bismarck und anderen nachgesprochen. Seinen Anspruch, für einen großen Staatsmann zu gelten, begründet er mit seiner Elastizität und 'Wendigkeit'. Immer wieder rühmt er sich dieser Fähigkeit. Mit Recht. Aber noch nie hat der Routinier des diplomatischen Handwerks, mochte er auch über eine beispiellose Kunst sich herauszuwinden verfügen, dem Gang der Geschichte die Bahn gewiesen. Auf diese Kunst beschränkt, wird die Politik eines Staates in die Defensive gedrängt, und der zielbewußte Gegner zieht die Netze enger und enger, bis der Augenblick kommt, in dem auch die Kunst des Sich-Herauswindens versagt. Die Welt gestalten fordert mehr als nur rezeptive Begabung, Gedächtnis, Spionierkunst und Wendigkeit.

Bülows virtuose Augenblickskunst endete überall negativ. Er verlor das Vertrauen seines Kaisers, so sehr er ihm auch zu schmeicheln verstanden hatte. Er verlor das Vertrauen des Zentrums und der Konservativen, und als er seine Wiederernennung zum Kanzler betrieb, wollte keine Partei etwas von ihm wissen. Seine Mitarbeiter und sogar seine Freunde wurden seine Feinde. Er rühmt sich, das volle Vertrauen des Reichskanzlers Hohenlohe gehabt zu haben. Aber, wie uns jetzt der 3. Band Hohenlohes zeigt, hatte dieser gute Menschenkenner 'Einblick genommen' in die gegen ihn gerichteten 'Machinationen eines schlaun Diplomaten'. 'Die Arbeit Bülows ging', so schrieb Hohenlohe am Ende seiner Kanzlerschaft, 'langsam und vorsichtig, aber unausgesetzt auf das Ziel los, mich beim Kaiser zu ersetzen.'¹⁾ Sein Sohn Prinz Alexander hatte schon 3 Jahre vorher (1897) das treffende Urteil gefällt, daß Bülow 'mehr schlaun als energisch' sei.²⁾ Münster nannte Bülow 'den falschen Wenzel'.³⁾ Was hat er getan, um seine Verbindung mit Holstein aufrechtzuerhalten, auch nach dessen Sturz! Holstein schrieb im September 1908: 'Bülow macht eine ruchlose Politik.' Das Schlimmste, was man überhaupt einem verantwortlichen Staatsmann nachsagen kann, die Unterordnung des Staatsinteresses unter den eigenen Vorteil, traute er ihm zu.⁴⁾ Kiderlen, mit dem er äußerliche Freundschaft zu halten suchte, verstieg sich zu der zoologischen Steigerung, 'der Aal war doch ein größerer Schweinehund, als ich mir träumen ließ'.⁵⁾ Zu seinem gefährlichsten Ankläger wurde sein früherer Freund Graf Monts.⁶⁾

blitze' und Franz von Lipperheides 'Spruchwörterbuch'. Zweifellos hatte sich Bülow eine Sammlung von Exzerpten angelegt, um bei jeder sich bietenden Gelegenheit mit seiner Belesenheit zu prunken.

1) Hohenlohe III, S. 592, vgl. noch S. 579 über Bülows Reklame für sich selbst.

2) Daselbst S. 375. 3) Daselbst S. 598. 4) Trotha, Fritz von Holstein, S. 60.

5) Ernst Jäckh in Front wider Bülow, hrsg. von Thimme, S. 68.

6) Front wider Bülow S. 95 ff., jetzt auch Monts, Erinnerungen u. Gedanken.

Diese Tatsachen bestätigen das Wort des Admirals G. A. v. Müller: 'Bülow erfreute sich eben keines großen Vertrauens, wohl am wenigsten bei seinen früheren Mitarbeitern in der Politik.'¹⁾ Kein Wunder, daß diese Augenblickskunst nicht ausreichte, England, Rußland und Italien von Frankreich fernzuhalten. Lord Lansdowne urteilte über ihn kurz und bündig: 'He is a liar.'²⁾ Auch die Österreicher haben schließlich kein Vertrauen mehr zu ihm gehabt, und gerade in Wien war man im Weltkriege gegen seine Wiederernennung zum Kanzler. Am meisten Vertrauen will er bei den Italienern gehabt haben. Aber die Erinnerungen des Grafen Sforza sprechen für das Gegenteil. Sforza nennt ihn 'den wahren Totengräber des Deutschen Reiches'. Er sieht in seiner tändelnden Politik den Beweis für Oberflächlichkeit und Weldfremdheit und Mangel an Menschenkenntnis. — Mit seinem letzten Werke, mit dem er doch seinen Nachruhm sichern wollte, zerstörte er auch den Nimbus, den er noch unter den Gläubigen unseres Volkes hatte, so sehr diese auch in der Not der Gegenwart dazu neigten, die Ära Bülow im Glanze der Verklärung zu sehen.

Einen großen Quellenwert haben Bülows Denkwürdigkeiten auch für die Feststellung seiner Aktenkenntnis. Er behauptet, bei der Übernahme des Staatssekretariats die wichtigsten Akten auf dem Semmering studiert zu haben. In Wirklichkeit hatte seine Aktenkenntnis gefährliche Lücken. Für diese Feststellung hatte man schon vor der Veröffentlichung seiner Denkwürdigkeiten gewisse Anhaltspunkte. Die Denkwürdigkeiten bringen die Bestätigung und beleuchten seine Aktenunkenntnis für die Bismarckära in einer Weise, wie sie selbst auf Grund der bisherigen Anhaltspunkte kaum zu erwarten war.

So wird die Verschlechterung der deutsch-russischen Beziehungen infolge des Berliner Kongresses und der Abschluß des Bündnisses mit Österreich als ein politischer Fehler hingestellt und auf Bismarcks rankünösen Charakter, seinen Ärger über Gortschakow, seine persönliche Rachsucht und sein unbegründetes Mißtrauen zurückgeführt. 'Unser großer Bismarck', so läßt er seinen Vater sprechen, 'ist rankünös.'³⁾ Er behauptet, Bismarck habe ihm selbst bei seinem Besuche in Varzin nach der Krieg-in-Sicht-Krise erklärt: 'Ich werde Gortschakow diesen üblen Streich nicht vergessen. Ich werde es ihm bei passender Gelegenheit heimzahlen.'⁴⁾ Auf diese angebliche Äußerung stützt er dann seine Ansicht der Bismarckschen Politik 1878/79: 'Auf dem Berliner Kongreß hatte Bismarck 1878 den russischen Kanzler Gortschakow, dessen Eitelkeit und dessen affektiertes Pharisäertum ihm zuwider geworden waren und der ihn 1875 geärgert hatte, seinerseits schlecht behandelt, was diesen wiederum dazu trieb, Kaiser Alexander II. und die «Intelligenz» in Rußland gegen Deutschland aufzuhetzen. Bismarck hatte 1879 unter dem irrigen Eindruck, daß der Zar in Alexandrowo versucht habe, Kaiser Wilhelm gegen seinen großen Minister aufzustacheln, die Schwenkung zur Allianz mit Österreich ab irato und deshalb zu hastig und heftig vollzogen.'⁵⁾ Daß diese schiefe

1) Front wider Bülow, S. 193.

2) Botho Graf von Wedel. Süddeutsche Monatshefte, Bd. 28, Heft 6. S. 409. Dasselbst auch wichtige Bemerkungen über Bülows Stellung zu den Italienern. Vgl. auch Arthur Zimmermann, Front wider Bülow, S. 224ff. 3) 4. S. 349. 4) 4. S. 350. 5) 1. S. 45.

Darstellung auf einer Simplifizierung eines komplizierten Problem es beruht, läßt sich leicht an der Hand der Akten erkennen. Bismarcks Verhandlungen mit Andrassy begannen bereits am 27. und 28. August 1879, die Zusammenkunft der Monarchen in Alexandrowo aber fand erst Anfang September statt. Bülow's Fehurteil über die Motive des deutsch-österreichischen Bündnisses beruht auf seiner Unkenntnis der Drohungen des Zaren vom 7. und 18. August. Auch die Behauptung, daß Bismarck sich auf dem Berliner Kongreß von Prestigerücksichten und Ranküne hätte leiten lassen, erklärt sich aus Aktenunkenntnis. Bismarck war anfangs gegen die Berufung eines Kongresses nach Berlin. Um aber zu verhindern, daß Frankreich in einem englisch-russischen Kriege einen Verbündeten gewann, blieb ihm kein anderer Ausweg. Bülow sieht nicht einmal das Problem.

Was soll man dazu sagen, daß der Mann, der über ein Jahrzehnt der verantwortliche Leiter der deutschen Politik war, beim Diktat seiner Memoiren nicht einmal über das Zustandekommen des Dreikaiservertrages von 1881 unterrichtet war, von den hochinteressanten Verhandlungen, die ihm vorausgingen, und somit auch von der unmittelbaren Auswirkung des deutsch-österreichischen Bündnisses auf die deutsch-russischen Beziehungen nichts wußte? Diese Unkenntnis zur Zeit seiner Niederschrift hilft nicht nur seine schiefen Urteile über das österreichische Bündnis erklären, sondern ist auch für die Beurteilung seiner eigenen Politik nicht ohne Belang. In einer Zeit, in der bereits unsere Studenten über diese Zusammenhänge richtig unterrichtet wurden, berichteten die Bismarckerinnerungen des früheren Reichskanzlers, daß der Dreikaiservertrag erst im Jahre 1884 zum Abschluß kam. Daß die Russen anfangs lieber einen Vertrag zu zweien geschlossen hätten, unter welchen Bedingungen der Kanzler damit einverstanden gewesen wäre, aus welchen Gründen er aber einen Vertrag à trois lieber sah, über alle diese für die Würdigung des österreichischen Bündnisses und des späteren Rückversicherungsvertrages so wichtigen Verhandlungen weiß der Memoirenschreiber nichts. So erklären sich denn auch seine unzutreffenden Berichte über die Verhandlungen bei der Dreikaiserzusammenkunft in Skierniewice (15. bis 17. September) 1884, die er mit Herbert von Bismarck zusammen vom Nebenzimmer aus mitangehört haben will.¹⁾ Wenn man annehmen möchte, daß er, als er Juli 1884 als Botschaftssekretär von Paris nach Petersburg versetzt wurde, über den 1881 abgeschlossenen Geheimvertrag unterrichtet worden sei, wäre es doch sehr bezeichnend, daß eine so wichtige Tatsache seinem Gedächtnis entschwunden ist.

Nicht minder erstaunlich ist das, was er uns über den Geheimvertrag Deutschlands und Österreichs mit Rumänien mitteilt. Dieser Vertrag kam im Oktober 1883 zustande und wurde schon 1920 von Pribram veröffentlicht. Im Mai 1888 trat Italien dem gleichen Verträge bei.²⁾ Bülow behauptet nun, daß der Vertrag erst durch ihn selbst nach Übernahme der Budapester Gesandtschaft 1888 abgeschlossen sei. Den Vertrag von 1883 bezeichnet er 'als sehr unbestimmte, kaum als Allianz zu bezeichnende Abmachung'. Er habe sie erst in ein 'förmliches Bündnis'

1) 4. S. 569.

2) Pribram, Die politischen Geheimverträge Österreich-Ungarns 1879—1914. Wien 1920. S. 129ff.

verwandelt.¹⁾ Hier kann kein Zweifel bestehen, daß er von dem Bündnis von 1883 einmal vollständig Kenntnis gehabt hat. Hier kann man seine Behauptung nur als 'Pseudologia phantastica' werten. Dagegen erklärt sich sein Bericht über die Nichterneuerung des Rückversicherungsvertrages aus Unkenntnis der Akten. Nach den Denkwürdigkeiten hätte Caprivi sich für die Nichterneuerung entschieden, nachdem Marschall und Holstein ihm Vortrag gehalten hätten.²⁾ In Wirklichkeit hat Marschall an der Konferenz vom 23. März nicht teilgenommen. Caprivis Entschluß stand schon fest, bevor Marschall Staatssekretär wurde. Über Holsteins persönliche Motive zu jener Zeit erfahren wir aus den Denkwürdigkeiten nichts.

Daß Bülow über Bismarcks englische Politik sehr unvollständig unterrichtet war, ließ sich schon vor dem Erscheinen der Denkwürdigkeiten aus den Bülowakten des Auswärtigen Amtes schließen. Die Denkwürdigkeiten verzichten darauf, einen Überblick, ja auch nur eine wirkliche Ansicht der Englandpolitik Bismarcks zu geben. Sie teilen weder etwas Substantielles mit, noch versuchen sie sich in die Problematik der deutsch-englischen Beziehungen unter Bismarck zu vertiefen. Bülow nimmt aber für sich in Anspruch, daß seine Englandpolitik von Herbst 1899 bis zum Sommer 1901 den Bismarckschen Traditionen und dem Geiste der Bismarckschen Politik entsprochen habe. Solange Deutschland vertragliche Beziehungen mit Rußland unterhielt, wollte Bismarck allerdings kein Bündnis mit England, das sich auch gegen Rußland richtete. Aber wie die Denkwürdigkeiten zeigen, ist Bülow nicht darüber unterrichtet, welchen Wert Bismarck auf eine deutsch-englische Entente legte, und daß er die Entwicklung vertragsmäßiger Beziehungen zu England für unmöglich hielt, wenn nicht eine Entente vorausging. Bülow ist der Erlaß Bismarcks vom September 1885 unbekannt, in dem es heißt: 'Ein Bündnis macht man nicht in der Weise, daß man es etwa mit der Verkündigung proklamiert: «Man wäre bereit, mit einem anderen durch Dick und Dünn zu gehen.» Ein solches kann sich immer nur faktisch durch gemeinsame Politik bilden, namentlich mit einem Lande, dessen auswärtige Politik von Ministerwechseln abhängt; ohnedem bleibt die Idee der Proklamierung nur ein Luftschloß.'³⁾ Bismarck trieb nicht wie Bülow England gegenüber die Politik des 'Alles oder nichts'. Was sich schon aus Bülows falscher Interpretation des bekannten Briefes Bismarcks an Lord Salisbury (November 1887) schließen ließ⁴⁾, wird durch die Denkwürdigkeiten erhärtet, nämlich seine Unkenntnis über die Oriententente Österreichs und Italiens mit England, die Bismarck mit jenem Schreiben an Salisbury zustande brachte. Obwohl Deutschland damals vertragliche Beziehungen zu Rußland unterhielt, legte Bismarck doch den größten Wert darauf, Deutschland wenigstens indirekt mit England zu verbinden. Für die Wiederherstellung einer deutsch-englischen Entente aber war die Zeit um die Jahrhundertwende so günstig wie nur möglich. Nach dem Zustandekommen des französisch-russischen Bündnisses hätte es erst recht dem Geiste Bismarckscher Politik entsprochen, alle Staatskunst auf dieses

1) 4. S. 624. 2) 4. S. 678. 3) Gr. Politik. Bd. IV, S. 141.

4) Gr. Politik. Bd. XVII, S. 39. Für die Interpretation des Schreibens Bismarcks an Lord Salisbury vgl. Otto Becker, Bismarcks Bündnispolitik. 1923. S. 116ff. und 152ff.

Ziel zu richten. Wie ernst Bismarck die Gefahr einer Tripelentente nahm, obwohl ein französisch-russisches Bündnis noch nicht bestand, wußte Bülow infolge seines Mangels an Aktenkenntnis nicht. Für ihn bestand selbst nach Abschluß der französisch-russischen Militärkonvention die Gefahr der Einkreisung durch Frankreich nicht, ja er glaubte sogar an die Möglichkeit einer Kontinentalliga. Er meinte um die Jahrhundertwende im Geiste der Politik des großen Kanzlers zu handeln und handelte so unbismarckisch wie nur möglich. Seine Aktenunkenntnis wurde von um so größerer politischer Bedeutung, je mehr der Unschöpferische auf die Ideen anderer angewiesen war.

Ziekursch hat gute Gründe für seine Annahme angeführt, daß Bülow die Zeit von 1897 bis 1909 in den Jahren 1921 und 1922 dargestellt hat. 1922 erschienen die ersten 6 Bände der Aktenpublikation unseres Auswärtigen Amtes, die die Bismarck-Ära behandeln. Er konnte also für die erste Niederschrift seiner eigenen Politik die große Aktenpublikation noch nicht benutzen. Aber schon vor Beginn seines Diktates lag Pribrams wichtige Dokumentenedition, 'Die politischen Geheimverträge Österreich-Ungarns 1879—1914' vor, durch die er viele Horrenda seiner Aktenunkenntnis hätte beseitigen können. Als er den dritten Band, der die Zeit von 1909—1919 behandelt, im Oktober 1923 zum Abschluß gebracht hatte und nun an die Darstellung seiner Jugend- und Diplomatentjahre ging, hätte er durch Benutzung der ersten 6 Bände der amtlichen Akten die oben beleuchteten monströsen Irrtümer über Bismarcks Politik vermeiden können. Er hat in den drei Jahren nach Abschluß seines Gesamtwerkes (1926) noch ständig Streichungen und Einschaltungen vorgenommen, aber auch für diese Veränderungen nicht mehr die damals vollständig vorliegende Aktenpublikation herangezogen. Sie wenigstens für die allerentscheidendsten Fragen seiner eigenen Politik einzusehen, hätte seine Kraft und Zeit doch gewiß gereicht. Hatte er doch Zeit für die Überprüfung von Nichtigkeiten. Graf Wedel berichtet: 'Ein wohlmeinender Berater hat den Fürsten wiederholt gewarnt. Er hat ihm etwa gesagt: Durchlaucht, dieses können Sie nicht schreiben und jenes dürfen Sie nicht schreiben, dieses ist bereits aktenmäßig widerlegt und mit jenem widersprechen Sie sich selbst. Dann pflegte er gereizt zu antworten: Es sind meine Memoiren und nicht Ihre Memoiren; ich schreibe meine Memoiren, wie es mir beliebt.'¹⁾ So unglaublich diese Bemerkung klingen mag, sie wird durch die Untersuchung der Denkwürdigkeiten bestätigt. Ein erstaunliches Phänomen! Ein Mann von bewundernswerter Belesenheit, der Wert darauf legt, auf jeder Seite mit seinen literarischen Kenntnissen zu prunken, hat eine so unüberwindliche Abneigung gegen exaktes Aktenstudium, daß er für die Darstellung seiner eigenen Politik nicht einmal seine eigenen Akten zur Auffrischung seines Gedächtnisses lesen mochte, obwohl sie bereits gedruckt der Öffentlichkeit vorgelegt waren. Der Gedanke, daß andere seine Glaubwürdigkeit an den Akten nachprüfen würden, war für ihn nicht ausschlaggebend. Er hat zwar versucht, ihr Erscheinen zu verhindern, er bekämpfte ihre Veröffentlichung noch in seinen Denkwürdigkeiten als schädliche

1) Front wider Bülow. S. 280. Wedel aO. S. 281.

Indiskretion und warnt davor, in ihnen die Wahrheit zu suchen. Aber, so sagte er sich, wer wird denn von der großen Öffentlichkeit fähig sein, eine Bibliothek von Akten durchzulesen, geschweige denn methodisch zu vergleichen. Mögen einige deutsche Gelehrte, die ja nicht zu schreiben verstehen, mit ihrem pedantischen Fleiß die Akten studieren und ihre langweiligen Wälzer veröffentlichen. Sie werden mit ihrer glanzlosen Art keinen Eindruck machen. Was haben denn im Weltkrieg die deutschen Gelehrten vermocht gegenüber dem französischen Propagandachef, der ein pornographischer Schriftsteller war. Er schreibt seine Denkwürdigkeiten so, daß sie jeder Interessierte verschlingen wird. Ein Verlag wie Ullstein wird sie in der ganzen Welt verbreiten. Ihr Verfasser wird das Ohr der Öffentlichkeit haben.

Es soll nun an einigen Beispielen gezeigt werden, welchen großen Erkenntniswert die bewußten Entstellungen Bülow's bergen.

In seinem Werke '*Deutsche Politik*' nimmt er den Bau der deutschen Flotte als seine große geschichtliche Tat in Anspruch. Auch Kaiser Wilhelm II. wird als 'sein großes geschichtliches Verdienst' nachgerühmt, daß er den 'Bau einer zum Schutze unserer überseeischen Interessen ausreichenden Flotte' als eine 'Lebensfrage' der deutschen Nation erkannt habe. Mit dem Flottenbau habe er der deutschen Nation 'ein neues Ziel gesteckt und ihr den Platz an der Sonne gezeigt'. Auch das Nichtzustandekommen eines Bündnisses mit England um die Jahrhundertwende rechtfertigte er in diesem Buche mit seiner Flottenpolitik. Die vorbehaltlose und sichere Freundschaft Englands wäre damals nur zu erkaufen gewesen durch Aufopferung eben der weltpolitischen Pläne (d. h. nach Bülow Ausbau der Kriegs- und Handelsflotte), um derentwillen wir britische Freundschaft gesucht hätten. 'Wären wir diesen Weg gegangen, so würden wir den Fehler begangen haben, den der römische Dichter meint, wenn er sagt, man dürfte nicht *propter vitam vivendi perdere causas*. England zuliebe auf unsere Flottenpolitik zu verzichten, wäre die Bankrotterklärung Deutschlands als aufstrebende Weltmacht gewesen.'¹⁾

Zweifellos standen die gleichzeitigen Ernennungen Tirpitzens und Bülow's zu Staatssekretären auch in sachlichem Zusammenhange. Bülow sollte die Flottengesetze im Reichstage durchbringen. Daß er in den für den Flottenausbau entscheidenden Jahren 1905 und 1906 zusammen mit dem Kaiser noch hemmungsloser war als Tirpitz, geht aus dessen gleichzeitigen Aufzeichnungen hervor. Der Admiral trug im Februar 1905 Bedenken, ein einfaches oder ein Doppelschwader zu fordern, denn, so notierte er am 22. Februar, nach der allgemeinen politischen Lage hätte das Einbringen mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Konflikt mit England geführt. Dies bestätigte auch Graf Metternich, deutscher Botschafter in London, und Kapitän Coerper, Marineattaché in London. Bülow erklärte jedoch Tirpitz, daß er jeder Forderung zustimmen werde.²⁾ Fast noch hemmungsloser drängte Bülow im Februar 1906, wie wir aus dem Memorandum des Militärkabinettschefs Admiral von Senden wissen. Er trat für die Abkürzung der Lebensdauer

1) *Deutsche Politik*. Berlin 1916, S. 18—30. Diese Schrift erschien in ihrer ursprünglichen Form schon 1913 als Teil des Sammelwerkes '*Deutschland unter Kaiser Wilhelm II.*'

2) Tirpitz, *Aufbau der deutschen Wehrmacht*. S. 17, 18.

der Linienschiffe auf 6 bis 7 Jahre ein. Tirpitz solle seine Forderungen so hoch stellen, wie er wolle. Er garantiere für ihre Annahme, da das Land unter dem Eindruck der Ereignisse stehe.¹⁾

Als dann aber die politischen Auswirkungen dieser Flottenpolitik deutlich wurden, als England auch mit Rußland eine Entente einging und die Einkreisung Deutschlands sich vollendete, forderte er eine Flottenverständigung mit England und geriet darüber in Gegensatz zu Tirpitz, ohne es aber auf einen entscheidenden Machtkampf für ein für beide Mächte annehmbares Bautempo ankommen zu lassen.

Wie uns nun die *Denkwürdigkeiten* lehren, hat er das Verfehlt seiner Flottenpolitik nach dem Weltkriege selbst eingesehen. Er wagt sich nicht mehr zu den feststehenden Tatsachen zu bekennen, sucht vielmehr die Zusammenhänge zu verwischen und andern die Schuld aufzuladen.

Schon für die Anfänge seines Staatssekretariats distanziert er sich so scharf wie möglich von der Tirpitzschen und kaiserlichen Flottenpolitik. Schon bei der ersten Aussprache mit dem Kaiser an Bord der Hohenzollern, vor seiner Ernennung zum Staatssekretär, will er den Kaiser gewarnt haben: Wir bedürften zwar für unseren Schutz einer Flotte, dürften aber durch ihren Bau nicht in Krieg mit England geraten. 'Das sei nicht ganz einfach. *Wir dürften nicht propter vitam vivendi perdere causas.*'²⁾ Hier wird also dieses Wort in einem ganz anderen Zusammenhang als in seiner Vorkriegsschrift zitiert, ja geradezu in entgegengesetztem Sinne. Zum zweiten Mal will er den Kaiser gewarnt haben, bevor die Flottenvorlage von 1897 dem Reichstage vorgelegt wurde: 'Die politische Lage würde mir sehr erleichtert werden, wenn bei unseren Neubauten die großen Schiffe nicht zu sehr in den Vordergrund geschoben und der Akzent mehr auf die Kreuzer, auch auf Torpedos und Küstenbefestigungen gelegt würde. Das Gegenteil sei aber der Fall. Tirpitz wolle sogar ausdrücklich auf neue Küstenpanzerschiffe verzichten. Meine Einwürfe riefen den lebhaften Widerspruch des Kaisers hervor. Sie verstimmten ihn. Er ließ sich mir gegenüber unter vier Augen zu der Bemerkung hinreißen, das sei mir wohl von dem bösen Alten in Friedrichsruh beigebracht worden. Der habe ja auch Tirpitz geraten, keine großen Kampfschiffe zu fordern, sondern nur Kreuzer.'³⁾ Aber weshalb widersetzte er sich nicht den weiteren Plänen des Kaisers und Tirpitzens, weshalb wies er im Reichstag offen auf England als den Feind hin?⁴⁾ Wir brauchten in der Tat eine Flotte, die stark genug war, die Ostsee zu beherrschen, um im Falle eines Zweifrontenkrieges Rußland von Frankreich abzuriegeln, was bei der technischen und organisatorischen Rückständigkeit Rußlands von größter Bedeutung werden mußte. Aber mit dieser Möglichkeit rechnete Bülow damals überhaupt nicht. Er baute die Flotte ausschließlich mit der Front gegen England. Die Gefahr einer Tripelentente existierte eben damals noch nicht für ihn. Erst ihr Zustandekommen ließ ihn das Verfehlt seiner gegen England gerichteten Flottenpolitik erkennen.

Um diesen Zusammenhang zu verwischen, läßt seine Darstellung die Flottenpolitik für die Zeit von 1901—1907 fast völlig in den Hintergrund treten, also

1) Daselbst S. 25. 2) 1. S. 16. 3) 1. S. 115, 116. 4) Bülow, Reden. 1. S. 89ff.
Neue Jahrbücher. 1933, Heft 1

gerade für die Zeit, in der sie so bedeutungsvoll für die Gestaltung unserer außenpolitischen Lage geworden ist. Wo er für diese Zeit auf die Flotte zu sprechen kommt, stellt er sich wieder als Warner hin. Er will 1904 dem Kaiser aufs eindringlichste die Einladung Eduards VII. nach Kiel widerraten haben. Gegen seinen und Tirpitzens Willen hätte der Kaiser die gesamte Flotte bis auf den kleinsten Kahn nach Kiel kommen lassen, um mit ihr zu renomieren und seinem Onkel zu imponieren.¹⁾

Um so nachdrücklicher kommt er für die beiden letzten Jahre seiner Kanzlerschaft auf die Flotte zu sprechen, weil in diese Zeit seine Bemühungen um ein Flottenabkommen mit England fallen. Diese werden nun so scharf wie möglich herausgestellt. Er möchte den Eindruck erwecken, als ob die Initiative, den Kaiser für ein Flottenabkommen zu gewinnen, nicht von Metternich und anderen, sondern von ihm ausgegangen sei.²⁾ Daß er auch diese Verständigungspolitik mit unzureichenden Mitteln unternommen hat³⁾, wird natürlich verschwiegen. Der Leser soll glauben, daß sein einsichtiges Streben an dem Kaiser und Tirpitz und seinem vorzeitigen Sturze gescheitert sei.

Seine Memoiren sind das unfreiwillige Eingeständnis des Bankrotts seiner Flottenpolitik, die er vor Deutschlands Zusammenbruch als sein großes geschichtliches Verdienst hinstellte.

Seine russische und österreichische Politik behauptet er im Geiste Bismarcks getrieben zu haben. So weit wie möglich sucht er deshalb von Bethmanns Politik abzurücken, die zum Weltkrieg geführt habe. Für die Widerlegung seiner Behauptung, eine ganz andere Ostpolitik als Bethmann getrieben zu haben, wird von den Kritikern gewöhnlich auf die bosnische Krise verwiesen. Sie setzen Bülows Politik 1908 mit Bethmanns Politik 1914 in Parallele. Das heißt jedoch Bülow Unrecht tun. Rußland war 1908 nicht kampffähig; auch waren damals seine diplomatischen Bindungen andere als im Jahre 1914. Bülow weist in seinen Denkwürdigkeiten mit Recht darauf hin, daß Iswolsky nicht mehr frei war, da er Aehrenthal seine bedingte Zustimmung zur Annexion Bosniens gegeben habe. Durchaus anfechtbar ist aber sein Bestreben, seine Haltung gegenüber den beiden Ostmächten als bismarckisch hinzustellen. Zu dem Wesentlichen der russischen und österreichischen Politik des großen Kanzlers gehörte die Kunst, sich durch seine Beziehungen zu Rußland Österreich gegenüber am längeren Hebelarm zu halten und sich, solange eine Option für England nicht möglich oder nicht beabsichtigt war, mit Rußland in der Bosphorusfrage immer wieder zu verständigen, auch dann, wenn Österreich dagegen Bedenken hatte. Zu einer erneuten Verständigung mit Rußland in der Meerengenfrage bot sich Bülow wiederholt Gelegenheit, besonders 1899⁴⁾, 1902/03⁵⁾ zur Zeit der Verhandlungen über den Bjorkoe-Vertrag und während der bosnischen Krise. Freilich war die Lage damals von der zu Bismarcks Zeiten sehr verschieden. Denn die so gefährliche französisch-russische Militärkonvention ließ sich auch durch ein Bosphorusabkommen nicht rückgängig machen, sondern nur ent-

1) 2. S. 23ff.

2) Vgl. besonders 2. S. 318ff.

3) Vgl. Gr. Politik. Bd. 28.

4) Gr. Politik 14 T. 2. S. 549ff. cf. Bülow 1. S. 46; für Österreichs Stellung zur Meerengenfrage vgl. Gr. Politik 10. S. 160ff. und Hohenlohe 3. S. 118.

5) Daselbst 18 T. 1. S. 68ff. cf. Bülow 2. S. 84, 3. S. 130.

giffen und isolieren. Es ist von Erkenntniswert, daß Bülow diese Möglichkeiten der Jahre 1899, 1902/03 verschweigt, dagegen wiederholt seinen Grundsatz unterstreicht, den Russen an den Meerengen nicht entgegenzutreten. Im Jahre 1908 würde es doch unzweifelhaft dem Geiste Bismarckscher Politik entsprochen haben, alles daranzusetzen, daß die Tripelentente keine bündnisartige Bindekraft gewann, und deshalb in Wien auf eine Konzession an Iswolsky zu dringen. Bülow führt selbst aus, wie für Iswolsky alles darauf ankam, einen Erfolg in der Meerengenfrage zu gewinnen und daß er nach seinem Mißerfolge in London und Paris zu ihm nach Berlin kam. Damals war ein unvergleichlich günstiger psychologischer Augenblick. Aber Bülow zeigte ihm die kalte Schulter.

Für seine russische Vertragspolitik galt, wie auch seine Stellungnahme zum Bjorkoe-Vertrag zeigt, genau so wie für seine englische das 'Alles oder nichts'! Er wollte letzten Endes eine sehr weitgehende vertragliche Bindung in juristischen Formen, ohne aber für sie auch nur zu bieten, was schon für eine Entente hätte geboten werden müssen. Auch für seine russische Politik liegt die treffendste Kritik in dem Bismarckwort, daß ein Bündnis sich faktisch nur bilden könne durch gemeinsame Politik und daß ohne sie die Idee der Proklamierung nur ein Luftschloß sei. Der Bjorkoe-Vertrag und die Kontinentalliga waren nicht nur kaiserliche, sondern auch Bülow'sche Luftschlösser. Seine vom Kaiser abrückende Darstellung des Bjorkoe-Vertrages soll nur seine eigene Niederlage verschleiern. Daß er und Holstein dem Vertrage einen noch weitergehenden Inhalt zu geben suchten durch die Streichung der Worte 'en Europe', enthüllt sie gerade als die noch größeren Illusionisten.

Seine Stellung in der bosnischen Krise gab der russisch-englischen Verständigung Bündniskraft und wurde damit auch bedeutungsvoll für die deutsch-österreichischen Beziehungen. Er verlor nach seiner eigenen Auffassung die Möglichkeit, auf die Bismarck den größten Wert legte, Österreich, um den Zweifrontenkrieg oder gar einen Krieg gegen drei Großmächte zu vermeiden, in der orientalischen Frage sitzen zu lassen. Je enger sich Rußland an die Entente der Westmächte band, um so mehr geriet Bülow in die Zwangslage, österreichische Politik zu machen, um sich den einzigen Bundesgenossen zu erhalten. Die Verschleierungskünste der Denkwürdigkeiten können darüber nicht hinwegtäuschen, sondern beleuchten nur das spätere Erkennen seines eigenen Fiaskos. Ja man kann aus seinen eigenen Denkwürdigkeiten beweisen, wie unbismarckisch in Wirklichkeit seine russische und österreichische Politik war. Z. B. heißt es in seinem Erlaß vom 25. Juni 1908, den er unvorsichtig genug war abzdrukken, obwohl er seine eigenen Ausführungen widerlegt: 'Für unsere Haltung im Orient und speziell auf der Balkanhalbinsel, wo wir nur wirtschaftlichen Interessen nachgehen, sind und bleiben in erster Linie maßgebend die Wünsche, Bedürfnisse und Interessen des uns eng befreundeten und verbündeten Österreich-Ungarns. Treues Zusammenstehen mit Österreich-Ungarn soll und muß auch in Zukunft der oberste Grundsatz der deutschen auswärtigen Politik bleiben.'¹⁾ Sein Bestreben, sich von der

1) 2. S. 328—330.

Bethmannschen Politik zu distanzieren, veranlaßt ihn sogar zu der Behauptung, daß Bethmann gegen seinen Willen sein Nachfolger geworden sei. In Wirklichkeit hat gerade er ihn als seinen Nachfolger empfohlen, und der Kaiser hat sich gegen seine eigene Neigung für Bethmann entschieden.¹⁾ Also auch für die Beurteilung seiner russischen und österreichischen Politik sind seine Denkwürdigkeiten eine wertvolle Quelle. Sie zeigen, daß er es selbst für unmöglich hielt, sich zu seiner eigenen Politik zu bekennen. Deshalb das Verschweigen wichtiger Momente der deutsch-russischen Beziehungen und sein fälschendes Bemühen, seine unbismarckische Politik mit bismarckischen Grundsätzen in Übereinstimmung zu bringen.

Für die Beurteilung der Bündnispolitik Bülow's ist eine der großen Fragen, wie man über den Mann urteilen soll, der einen weitgehenden Einfluß auf sie ausgeübt hat, Fritz von Holstein.

Ich halte es sehr wohl für möglich, daß, wie Thimme auf Grund neuer Quellen beweisen will, die Politik Holsteins, wäre ihm freie Hand gegeben, 'viel durchdachter, geschlossener und mindestens in der Marokkokrise entschlossener gewesen wäre, als sie es unter den ersten drei Nachfolgern Bismarcks war'. Keineswegs aber kann ich ihm zustimmen, daß sie bismarckischer geblieben wäre. Hiergegen spricht schon sein Kampf gegen die Nichterneuerung des Rückversicherungsvertrages. Aber auch seine Stellung zum deutsch-englischen Entente-Problem zeigt, daß ihm der psychologische Instinkt und die werbende Kraft der Bismarck'schen Politik fehlte.²⁾ Person und Werk lassen sich nun einmal nicht voneinander trennen, am wenigsten in der Politik.

Holsteins Einfluß auf Bülow's Stellung zu den *Entente- und Vertragsproblemen* ist aktenmäßig beweisbar. Hier ordnete sich Bülow Holsteins Erfahrung und bestechendem Scharfsinn unter, schon weil er von Bismarcks Entente- und Bündnispolitik und dem Kurs nach Bismarcks Entlassung keine eigene Aktenkenntnis hatte. Wie er bei dem Bau der Flotte und der Bagdadbahn aus Opportunismus anderen freie Hand gab, so auch Holstein in den Fragen der Entente- und Bündnisprobleme. Hieraus erklärt sich das Zerfahrene und Widerspruchsvolle der deutschen Politik. Sie war eben nicht die einheitliche Konzeption eines einzigen verantwortlichen Mannes.

Es ist ganz logisch, daß diejenigen, die Bülow's Bündnispolitik verteidigen, Holstein zu retten, das Scharfsinnige und Weitschauende seiner Denkschriften herauszuarbeiten versuchen. Sie können unter keinen Umständen gelten lassen, daß der Mann, der hier die Bülow'sche Politik konzipierte, ein innerlich kalter und unschöpferischer Rationalist war, dem bei aller Schärfe und Beweglichkeit des Intellekts doch oft der Sinn für die Realitäten mangelte. Ihnen nun wird durch Bülow selbst das Konzept verdorben. Bülow bestätigt gerade die Urteile über den Charakter und die geistige Eigenart Holsteins, die auch für die Würdigung des Staatsmannes

1) S. vor allem Valentini aO. 102—121; vgl. Front wider Bülow S. 196, 268, 297.

2) Rogge, Holsteins Briefe S. 193, 227, 228, 231, 239, 247, 253 und sein Brief an Monts vom 13. I. 99 (Monts S. 357).

Holstein überaus schwer ins Gewicht fallen¹⁾: 'Man konnte von ihm in Wahrheit sagen, daß der Eifer um unser Haus ihn verzehrte, ja manchmal ihm den *Sinn für die Realität der Dinge* raubte und seine Wachsamkeit in übertriebenes Mißtrauen verwandelte.'²⁾ Er zitiert ein Wort von Herbert Bismarck: 'Holstein hat ein für allemal Narrenfreiheit', und fügt hinzu: 'Er vergaß, daß es auch gefährliche Narren gibt.'³⁾ Seine politische Urteilsbildung sei von persönlichen Motiven beeinflusst gewesen.⁴⁾ Die meisten Persönlichkeiten, mit denen er in Berührung gekommen sei, seien ihm antipathisch gewesen. In Gedankenverbindung mit den im Tower erwürgten jungen Prinzen schreibt er: 'Wenn, was ich nicht weiß, Holstein vor seinem Tode eine ähnliche Vision gehabt haben sollte, so wird er eine lange Reihe von Gesichtern derjenigen erblickt haben, die er, wenn auch nicht körperlich, so doch geschäftlich, dienstlich ums Leben gebracht hat. Harry Arnim würde den Reigen eröffnet haben, Keudell, Kusserow, Radowitz, Schlözer, Ferdinand Stumm, der Unterstaatssekretär und spätere Gesandte Dr. Busch hätten sich angeschlossen, die melancholische Figur des seufzenden Philipp Eulenburg wäre zuletzt vorbeigegangen. Und auch der gewaltige Fürst hätte nicht im Zuge gefehlt, der einst in St. Petersburg den jungen Attaché von Holstein freundlich aufgenommen hatte und dem dreißig Jahre später der alte Geheimrat von Holstein in Berlin den Dolch in den Rücken stieß.'⁵⁾ An anderer Stelle spricht er von Holsteins 'pathologischem Mißtrauen, das ihm falsche Bilder vorspiegelte und ihn dann zu spionenhafter Verfolgungssucht verleitete'. Nichtige Anlässe hätten genügt, Unschuldigen seinen 'pathologischen', 'fanatischen' Haß⁶⁾ zuzuziehen, z. B. seinem Mitarbeiter auf dem Berliner Kongreß, Radowitz, nur weil dieser Großkreuze, Holstein dagegen nur Kommandeurkreuze erhalten habe. Die letzten Gründe seines Bruches mit Eulenburg könne nur 'ein erfahrener Psychiater feststellen.'⁷⁾ 'Bei ungewöhnlicher Begabung ein unverbesserlicher, weil von pathologischem Mißtrauen erfüllter Ränkeschmied.' 'Ein Wachthund, bei dem man nie sicher ist, ob er nicht auch seinem Herrn gelegentlich in die Beine beißt.'⁸⁾ 'Ein tückischer Wolf, der hinter das Gitter gehört, nicht ins Freie.'⁹⁾

Mußte sich nicht Bülow selbst sagen, daß diese Urteile auch für den *Staatsmann* Holstein vernichtend sind? Denn politische Probleme sind doch auch stets psychologische Probleme. Nun, er will seinen Leser glauben machen, daß er Holstein an der Leine geführt habe. 'Sein Einfluß war während meiner Amtszeit nicht so groß wie in den vorhergegangenen zwei Jahrzehnten. So paradox dies auch manchem erscheinen mag, Holstein übte nie einen größeren Einfluß aus als während der zweiten Hälfte der Ära Bismarcks.'¹⁰⁾

1) Eine Zusammenstellung von Urteilen über Holstein gebe ich, Das französisch-russische Bündnis S. 305ff. Seit dem Erscheinen dieser Schrift sind ähnliche Urteile hinzugekommen. Vgl. vor allem Hohenlohe 3 und auch Monts, der nicht mit Holstein verfeindet war, S. 422, 426, 431. Dort nennt er Holstein 'halb verrückt'. Vgl. auch Tschirschky an Monts daselbst S. 443. Andererseits bestätigt Monts, daß Holstein nicht an allem schuldig war. S. 473.

2) 1. S. 13.

3) 4. S. 607.

4) Ebd.

5) 1. S. 498.

6) 4. S. 453, 493.

7) 2. S. 281.

8) 1. S. 186, 187.

9) 1. S. 229.

10) 2. S. 112.

Letztere Behauptung wird nun aber nicht nur durch Zeitgenossen, die hierüber gut unterrichtet sein mußten¹⁾, sondern vor allem auch durch die Akten, durch neu veröffentlichte Briefe Holsteins²⁾ und durch Bülow selbst widerlegt.

Lügen haben kurze Beine, und auch in Bülow's Denkwürdigkeiten bricht die Wahrheit immer wieder gelegentlich durch. Zu seiner Behauptung paßt schlecht, daß er Bismarck zu seinem Vater sagen läßt: 'Ich muß zuweilen auch Böses tun, sonst kommt man in dieser allzu bösen Welt wirklich nicht durch. A corsaire corsaire et demi. Holstein ist ein Korsar und *für alles Böse wie gemacht*.'³⁾ Zu jener Behauptung paßt ferner die Bemerkung schlecht, daß sich Bismarck's Nachfolger Caprivi und Marschall 'an Holstein angeklammert hätten, wie Ertrinkende an einen Rettungsgürtel', daß zur Zeit der Marokkokrise Radolin, 'der geistige Knecht Holsteins', auf Grund Holsteinscher Telegramme seine, des Kanzlers, Weisungen teils verschleppt, teils umgangen, teils falsch ausgeführt hätte⁴⁾, daß zur Zeit der Tangerfahrt Holstein sich über 'die Abweichung vom Programm, das er gern als das seine betrachtet zu sehen wünschte', so sehr geärgert habe, daß er in der darauffolgenden Nacht eine starke Magenblutung erlitten habe.⁵⁾ Seine Behauptung über Holsteins Einfluß unter Bismarck kann nur gewertet werden als eine Selbstverteidigung in der Form eines Angriffs.

Er behauptet ferner, daß nicht er Holsteins Entlassung durchgesetzt habe, sondern daß Tschirschky aus ganz persönlichen Gründen seinen Ohnmachtsanfall im Reichstage benutzt habe, 'Holstein kaltblütig abzuwürgen'.⁶⁾ Er stellt sich, als ob er die Verabschiedung mißbilligt habe. In Wirklichkeit hat er selbst, wie bereits in der großen Aktenpublikation nachgewiesen ist, Holstein gestürzt.⁷⁾ Die Holsteinkrise war in bezug auf seinen Ohnmachtsanfall nicht Folge, sondern Ursache.⁸⁾ Er fälscht den Hergang, um die Gründe zu verheimlichen, die ihn Holstein stürzen ließen. Denn eine Darlegung dieser Gründe müßte dunkle Hintergründe beleuchten. Wie sehr er auf Holstein angewiesen war, beweist am

1) Vgl. z. B. Raschdau, Süddeutsche Monatshefte, März 1931. S. 390. Adolf Wermuth, Ein Beamtenleben, 1922. S. 192. Bezeichnend ist auch, daß Bismarck in seinen Gedanken und Erinnerungen Holstein überhaupt nicht erwähnt.

2) Trotha, Fritz von Holstein, z. B. S. 42 'Geschäftlich geschieht, was ich rate.' 22. September 1897. Holstein schrieb in seinem Brief an Hohenlohe vom 17. Juni 1897: 'Während einer Reihe von Jahren, teils vor, teils nach Bismarck's Abgang, habe ich entweder selbständig oder zusammen mit dem Unterstaatssekretär während des Sommers die Angelegenheiten der politischen Abteilung erledigt. Niemals ist zu dem Behufe während der letzten zehn Jahre jemand ins Amt einberufen worden.' Danach hat eine gewisse Selbständigkeit Holsteins erst in den allerletzten Jahren der Bismarck'schen Kanzlerschaft begonnen, vor allem in der Zeit, die Bismarck auf dem Lande zubrachte und in der unter Kaiser Wilhelm II. sein Stern zu sinken begann. 3) 4. S. 387. 4) 1. S. 497. 5) 2. S. 112. 6) 2. S. 215.

7) Gr. Politik. 21, 1. S. 338, 339 cf. Otto Hammann, Bilder aus der letzten Kaiserzeit. S. 38. Jetzt auch Monts S. 192 u. Tschirschky an Monts, 1. April 1906 (Monts S. 443).

8) Daß Holstein selbst sich in anderem Sinne ausgesprochen hat (cf. Süddeutsche Monatshefte, März 1919), zeigt nur, daß Bülow es verstand, seinen Haß gegen andere abzulenken, wie er denn auch Holsteins Rat noch weiter einholte bis kurz vor dessen Tod. Trotha aO. und v. d. Lancken, Meine Dreißig Dienstjahre, Berlin 1931, Otto Hammann, Bilder aus der letzten Kaiserzeit S. 39, und jetzt vor allem Rogge S. 291 ff.).

schlagendsten der Einfluß, den er noch dem von ihm Gestürzten auf seine Politik einräumte.

Durch die aktenmäßig feststehenden Tatsachen wird Bülows Urteil über Holstein zu einer Selbstbelastung und zu einem Urteil über wichtige Züge der Politik, für die er selbst die amtliche Verantwortung trug.

Die Erklärung, daß Bülow den Daily-Telegraph-Artikel nicht gelesen habe, ist in Wirklichkeit nicht eine Erklärung dieser Affäre, sondern ein solches Verhalten würde erst recht einer Erklärung bedürfen. Wenn er den Artikel gelesen hat, so hat er seine Tragweite nicht hinreichend abzuschätzen vermocht und für seine Stellung als das kleinere Übel betrachtet, den Kaiser gewähren zu lassen. Hat er ihn aber trotz dem Begleitschreiben des Gesandten Frh. von Jenisch, der mit seiner wiederholten Bitte um Geheimhaltung auf das Delikate der Angelegenheit aufmerksam machte, und trotz den vom Auswärtigen Amte vorgeschlagenen Änderungen nicht gelesen, so ist es erst recht ein Beweis, daß er sich der Gefährlichkeit kaiserlicher Interviews nicht hinreichend bewußt war und sie für ein kleineres Übel hielt als einen Konflikt mit seinem Herrn. Hierzu stimmt nun auch die Tatsache, daß er oft den Kaiser mit Schmeicheleien geradezu ermutigt hat, selbst mit den Ausländern zu verhandeln, und daß er Holsteins Bestrebungen, dem persönlichen Regiment ein Ende zu machen, mit Eulenburg entgegentrat. Weshalb soll er nicht, wo er die Tragweite der kaiserlichen Flottenpolitik nicht abzuschätzen vermochte, ihr aus Opportunismus nachgab und sich an seinem Lebensabend noch hinsichtlich der Wirkung seiner Denkwürdigkeiten so gründlich verrechnen konnte, nicht auch die Tragweite der kaiserlichen Gespräche in leichtfertigen Opportunismus unterschätzt haben? Der Quellenwert der Denkwürdigkeiten liegt hier darin, daß seine Darstellung trotz ungewöhnlichem Aufwand von Entstellungen und Unwahrheiten nur eine Bestätigung seiner Kurzsicht und Leichtfertigkeit zu bringen vermag.¹⁾

Der Plan des deutschen Durchmarsches durch Belgien im Falle eines Zweifrontenkrieges ist in der Zeit der Kanzlerschaft Bülows gefaßt und ausgearbeitet worden. Der in der großen Aktenpublikation abgedruckte Telegrammwechsel des Kanzlers mit dem Kaiser vom 30. Juli 1905²⁾ bringt den Beweis, daß Bülow den Durchmarsch durch Belgien billigte, wobei freilich eine *voraufgegangene Kriegserklärung Englands* vorausgesetzt wurde. Der Kaiser hatte ihm aus Danzig telegraphiert: 'In Belgien müssen wir sogleich einmarschieren, wie es sich auch erklären möge.' Bülow antwortete: 'Was Eure Majestät über Belgien sagen, trifft den Nagel auf den Kopf. Alles kommt darauf an, daß die Belgier vorher nicht ahnen, daß wir sie eintretendenfalls vor ein solches aut aut stellen wollen. Sonst würden sie ihr vieles Geld in Fortifikationen gegen uns stecken und den Franzosen einen Wink geben, damit diese ihre Pläne auf eine solche Eventualität einrichten.' Ob er damals den Durchmarsch auch im Falle eines Zweifrontenkrieges *ohne vor-*

1) Auch Holstein sieht die Erklärung in der Furcht der Beteiligten vor dem Kaiser, entschuldigt aber Bülow damit, daß er nicht alles lesen könne. Diese Entschuldigung erklärt sich daraus, daß er über die Vorgänge in Norderney nicht näher unterrichtet war s. Rogge, S. 324). 2) Gr. Politik 9. 2. S. 477—480; vgl. jetzt auch Monts S. 169.

hergehende Kriegserklärung Englands billigte, läßt sich aus diesem Aktenstück nicht beweisen. Falls er ihn für eine solche Situation mißbilligte, wäre es die Aufgabe des für eine so entscheidende politische Frage verantwortlichen Kanzlers gewesen, den Kampf mit dem Großen Generalstab aufzunehmen und auf der Ausarbeitung eines anderen Kriegsplanes zu bestehen. Hier wäre eine Gelegenheit gewesen, Politik im Geiste Bismarckscher Tradition zu treiben. Es steht aber jetzt fest, daß es über diese Frage überhaupt nicht zu einer offiziellen Verhandlung zwischen der politischen Reichsleitung und dem Großen Generalstab gekommen ist. Bülow veröffentlicht nämlich seine Anfrage an den Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Herrn von Haniel, vom 6. Juli 1920, ob unter der Kanzlerschaft des Grafen Caprivi, des Fürsten Hohenlohe oder während seiner Amtszeit zwischen dem Auswärtigen Amte und dem Generalstab der Armee ein Meinungs austausch wegen eines etwaigen Einmarsches in Luxemburg, Belgien oder Holland stattgefunden hätte. Die Antwort lautete, 'daß die Akten des Auswärtigen Amtes nichts über die Führung eines derartigen Schriftwechsels enthalten'.¹⁾ Bülow gibt auch selbst zu, daß diese Frage zwischen Schlieffen, Moltke und ihm nur 'gelegentlich und gesprächsweise berührt' sei. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß er selbst die Verantwortung trägt, wenn in einer Frage von so großer politischer Tragweite die politischen Gesichtspunkte nicht zu entscheidender Geltung gelangt sind.

Die Denkwürdigkeiten zeigen nun, daß der Mann, der die politische Verantwortung für den Aufmarschplan durch Belgien trug, ihn nachträglich als verfehlt erkannt hat und durch eine aktenmäßig widerlegbare Lüge die Verantwortlichkeit von sich abzuschütteln sucht. Er behauptet nämlich, den Militärs gegenüber 'gesprächsweise' den Standpunkt vertreten zu haben, daß wir 'aus schwerwiegenden politischen Gründen diesen Weg nur dann einschlagen durften, wenn und sofern die belgische Neutralität vorher von unseren Gegnern verletzt worden wäre'.²⁾ Dem Kaiser will er erklärt haben: 'Zu einem so ungeheuren Fehler würde ich nicht die Hand bieten, denn durch ein solches Verfahren würden wir jene Imponderabilien in die Hand unserer Gegner bringen, jene unabwägbaren Faktoren, die, um mit Bismarck zu reden, schwerer wögen als materielle Werte. Ich wiederholte nochmals, daß wir im Kriegsfall nur nicht die ersten sein dürften, welche die belgische, völkerrechtlich garantierte Neutralität verletzen. Kriege würden im letzten Falle nicht allein militärisch gewonnen oder verloren, sondern mindestens ebenso sehr politisch.'³⁾ Diese Behauptung wird durch den Telegrammwechsel mit dem Kaiser vom 30. Juli 1905 Lügen gestraft. Denn sein Telegramm setzt zwar die vorhergehende Kriegserklärung Englands, nicht aber den Einmarsch feindlicher Truppen in Belgien voraus.

Künftig darf ein geschichtliches Urteil über den Aufmarschplan nicht außer acht lassen, daß der Mann, unter dessen politischer Verantwortung er zustande kam, ihn auf Grund nachträglicher Erkenntnis auf das schärfste verurteilt und, um die Verantwortung von sich abzuwälzen, sich in scharfen Widerspruch zur

1) 2. S. 78, 79.

2) 2. S. 77.

3) 2. S. 76.

geschichtlichen Wahrheit gesetzt hat. Auch hierin liegt ein bedeutender Erkenntniswert der Bülow'schen Denkwürdigkeiten.

Wie Bülows Fälschungen zeigen, steht er als Staatsmann darin höher als sein Nachfolger, daß er nach dem Weltkriege seine eigenes Versagen erkannt hat, während Bethmanns Erinnerungen nicht nur von seiner Vornehmheit und Wahrheitsliebe Zeugnis ablegen, sondern auch von seiner Unbelehrbarkeit über die doktrinäre Starrheit seiner Politik. Der rezeptive und wendige Bülow hat dagegen auf Grund der großen Geschehnisse jeden inneren Glauben an seine Politik verloren¹⁾, nur nicht den Glauben, die Welt hierüber täuschen zu können.

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE UNGEWISSHEITEN

(ZU DEM BUCH VON PIERRE VIÉNOT 'INCERTITUDES ALLEMANDES'.)

VON SIEGFRIED LANDSHUT

Seitdem das Stichwort vom 'entendement franco-allemand', das man im Deutschen mit 'Deutsch-französische Verständigung' übersetzt, in den politischen Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland aufgetaucht ist, ist auf beiden Seiten — wenigstens den literarischen Erscheinungen nach zu urteilen — ein besonderes Bedürfnis lebendig geworden, vom anderen mehr zu wissen. Nicht nur, daß die Berichterstatter der Tagespresse ihre erhöhte Aufmerksamkeit dem Nachbarn zuwenden, auch die sonstige literarische Produktion, die Veranstaltung von Vortragsreisen, das Erscheinen spezieller Zeitschriften kam diesem Bedürfnis entgegen, ja sogar führende Kreise der deutschen romanistischen Wissenschaft ließen ihre publizistische Tätigkeit von dieser Parole bestimmen.

Dabei ist zunächst zu beachten, daß in dem Stichwort von der 'Verständigung' zwei Bedeutungen zusammengezogen sind, deren naive Identifikation nicht zum geringsten daran schuld ist, daß die meisten in dieser Richtung unternommenen Versuche einen einigermaßen utopischen Charakter tragen. Denn sowohl in dem französischen entendement als auch im deutschen Verständigung vollzieht sich eine Gleichsetzung von 'Sich-Verstehen' und 'Sich-Vertragen', während es doch durchaus keine Selbstverständlichkeit ist, daß, wenn man den anderen versteht,

1) Die von Rogge veröffentlichten Briefe Holsteins zeigen jetzt, daß dieser schon in der Zeit der sich vollziehenden Einkreisung das Verfehlte seiner Englandpolitik eingesehen hat. Am 10. April 1904 schrieb er: 'Politisch bin ich nicht vergnügt. Die verkehrte Haltung während des Burenkrieges trägt jetzt ihre Früchte in dem Zusammenschluß von England und Frankreich . . . Jetzt haben wir die Bescherung . . . Wir konnten mit England zusammengehen und konnten heute die Stellung haben, welche Frankreich hat, d. h. gleichzeitig mit England und Rußland gut Freund sein. Aber die Gelegenheit haben wir verpaßt, und Delcassé erweist sich als der Klügere' (S. 231). Die ganze Gefährlichkeit der Entente cordiale erkannte er aber auch damals noch nicht. Er sah nur, daß Deutschland jetzt keine überseeischen Erwerbungen mehr machen könne (dasselbst). Daß er auch die Fehler seiner Marokkopolitik eingesehen hat, s. Monts S. 191, von der Lancken, Meine dreißig Dienstjahre, S. 56f., und Fr. Rosen, Aus einem diplomatischen Wanderleben 1. S. 266.

man sich auch mit ihm vertragen wird. Könnte es nicht unter Umständen auch so sein, daß, sobald man den anderen wirklich verstanden hat, es geradezu ausgeschlossen ist, sich mit ihm zu vertragen? Aber damit noch nicht genug. Es ist für das ganze mit der Parole der 'Verständigung' aufgeworfene Problem von entscheidender Bedeutung, daß dabei ein weiterer sachlicher Unterschied unter den Tisch fällt, der dieser Frage erst ihre heutige aktuelle Bedeutung gibt: die Frage des Sich-Vertragens ist eine *politische* Frage, d. h. eine Frage des Verhältnisses der Nationen zueinander, sofern es durch ihren besonderen nationalen *Lebenswillen* bedingt ist. Das Problem des 'Verstehens' jedoch liegt nicht auf dieser Ebene. Ist es echt, dann gerade darf es aus dem politischen Interesse nicht seine Vorzeichnung erhalten, es resultiert allein aus dem Bedürfnis des reflektierenden Geistes, seiner selbst in seinen eigenen Möglichkeiten bewußt zu werden. Sein Reich liegt diesseits aller politischen Konflikte; indem er versteht, tut er es, um zu verstehen, nicht aber um andere Streitigkeiten zu schlichten, die ihren Grund in Gegensätzen haben, die kein Verständnis zu beseitigen vermag.

Wenn wir diese Auseinanderlösung der beiden in dem Wort von der Verständigung enthaltenen verschiedenen Bedeutungen an den Anfang unserer Betrachtung stellen, so geschieht dies nicht aus dem Übereifer einer pedantischen Akribie, sondern deswegen, weil sich gerade in dieser Überlagerung, so glaube ich, der eigentliche Grund zu melden scheint, weswegen jene vielfältigen Bemühungen, dem Deutschen das Verstehen des Französischen, dem Franzosen das Verständnis des Deutschen zu vermitteln, ein solch starkes Gefühl der Unbefriedigung auslösen. Dieses Gefühl der Ablehnung entsteht nicht nur auf derjenigen Seite, die ihre Charakterisierung von der anderen erhält, wie etwa Bernard Grasset das Buch von Sieburg mit dem Kommentar versieht: 'Errez dans votre nuit, puisque vous refusez notre lumière', ohne dabei zu merken, daß Sieburg gerade diesen Ausspruch auch als Motto über sein Buch hätte setzen können; wir erkennen vielmehr in dieser ganzen Literatur einen Grundmangel. Und wenn wir versuchen wollen, gerade an dem Buch von Pierre Viénot 'Incertitudes allemandes' diesen Grundmangel aufzudecken, so reizt dazu nicht so sehr die Tatsache, daß dieses Buch gerade von vielen Deutschen mit voller Zustimmung aufgenommen worden ist, als vielmehr der Anspruch, den Viénot in der Einführung seines Buches erhebt, der in der ersten Überschrift zu Wort kommt: 'Sortir de soi'!

Sortir de soi — man muß, um den anderen recht verstehen zu können, von sich selbst und dem, was man vom anderen will, absehen können. Warum aber will man den anderen verstehen? Das heißt: von welchem Motiv ist denn das Interesse am anderen geleitet? Das *Verstehen* soll der *Verständigung* dienen, es soll das bessere Wissen um den anderen die Möglichkeit schaffen, sich besser zu vertragen, das ententement zu ermöglichen. Wenn wir nun ganz von dem groben Fehlschluß absehen, der in dieser Gleichsetzung von Verstehen und Sich-Vertragen enthalten ist, so bleibt doch soviel deutlich, daß das Sich-Vertragen, d. h. der Ausgleich der politischen Gegensätze zwischen den beiden Nachbarländern und die Frage nach den praktischen Möglichkeiten einer politischen Annäherung das eigentliche *Leitmotiv* für das wachgewordene Interesse am anderen

sind. Von ihm stammt der Anstoß in jedem der beiden Länder, den Mitbürgern die andere Nation verständlich zu machen. In dem *Sortir de soi* überschriebenen ersten Abschnitt seines Buches will nun der Autor zeigen, wie sehr alle Informationen, die von Franzosen über Deutschland eingeholt werden, nicht eine wirkliche und wahrheitsgetreue Darstellung der deutschen Verhältnisse sind, wie sehr vielmehr alle diese Auskünfte nur Antworten sind auf Fragen, die, aus einem spezifisch französischen Interesse, aus einer typisch französischen Gesinnung erwachsen, ihren eigentlichen Gegenstand gar nicht zu fassen bekommen: 'Enquêteur en Allemagne, en cherchant des réponses aux questions que nous nous posons, ce n'est pas éclairer le problème franco-allemand.'

Die Aufhellung des deutsch-französischen Problems ist also auch für Viénot der eigentliche Beweggrund seines Versuchs, seinen Landsleuten Deutschland zur Darstellung zu bringen. Dieser Anlaß zur Beschäftigung mit dem anderen Land entstammt aber nun dem Gebiet der Politik, der Frage nach der Ordnung der *politischen* Beziehungen zwischen den Nationen. In der Politik aber ist die Art und Weise, wie der Deutsche dem Franzosen, der Franzose dem Deutschen gegenübertritt, schon eindeutig dadurch festgelegt, daß er ihm als Mitglied des Staates erscheint. Im Horizont der politischen Probleme treten sich die Länder als durch *einen einheitlichen Willen repräsentierte Gesamtheiten* gegenüber. Was also das gegenseitige Interesse, das sich aus der politischen Situation herleitet, eben deshalb qualifiziert, ist das Bedürfnis, die Art und Herkunft dieses Willens zu erkennen, d. h. aber jenen Generalnenner zu suchen, in dem sich die *Einheit* der anderen Nation darstellen läßt. So kommt diese ganze Art literarischer Bemühungen schon aus dem Ursprung ihres leitenden Interesses heraus unwillkürlich zu einer Fixierung ihres Gegenstandes; sie befragt ihn schon von vornherein in der Absicht, ihn unter einen einheitlichen Begriff zu subsummieren und damit dem stillen Wunsch des Lesers das zu geben, was er verlangt, ein festes Sigel — die Sicherheit des endgültigen Bescheidwissens. Die Frage nach Frankreich, die Frage nach Deutschland wird so zur Frage nach einem bestimmten Begriff, auf den sich die Summe des Deutschen bzw. des Französischen reduzieren läßt. So vollzieht z. B. E. Wechßler in dem 'Versuch einer Wesenskunde des Deutschen und Franzosen' (Bielefeld 1927) die summarische Reduktion auf die Gegensatzbegriffe von esprit und Geist (s. hierzu Fritz Schalk, Das Ende des Dauerfranzosen, in diesen Jahrbüchern 1932, Heft 1, S. 51 ff.).

Diesen allgemeinen Voraussetzungen, unter denen die gesamte Verständigungsliteratur steht, ist auch der Versuch Pierre Viénots trotz seines Rufes 'sortir de soi' nicht entgangen. Er konnte es um so weniger, als der ihm selbst unbewußte Auftrag, die Situation Deutschlands für seine Landsleute unter *einen* Ausdruck zu bringen, sich aus der gerade für einen Franzosen naheliegenden Annahme aufdrängte, daß die Verhältnisse des allgemeinen Lebens in der politischen Repräsentation des Volkes aufgehoben sind. André Siegfried braucht allerdings nicht zu zögern, eine Schilderung der bestimmenden Faktoren der französischen Politik in einer deutschen Übersetzung unter den Titel 'Das heutige Frankreich' zu stellen, aber keinem deutschen Soziologen könnte es einfallen, das heutige

Deutschland bloß in seiner politischen Repräsentation zur Darstellung bringen zu wollen, denn in Deutschland entsprechen die Parteiverhältnisse nur in einem sehr primitiven Sinne dem, was das allgemeine Leben an Bestrebungen, Gedanken und Erwartungen in sich birgt.

Der allgemeine Begriff, unter dem nun Pierre Viénot das heutige Deutschland seinen Landsleuten präsentiert und unter dem es sich als eine Einheit darstellen soll, ist der Begriff der 'incertitude' — der ungewissen Unsicherheit. Wenn wir nun aber schon sahen, wie weit die Kenntnisnahme deutscher Lebenszusammenhänge ihren Hinblick vorgegeben erhielt aus dem nationalpolitischen Orientierungsinteresse, so drängt sich uns nun die Frage auf, ob nicht der Begriff der incertitude selbst, als der Inbegriff, unter den Deutschland zu subsummieren ist, ein ganz und gar französischer Gesichtspunkt ist, unter dem Deutschland zur Erscheinung kommt. Es fragt sich, ob es nicht etwa eine ganz besondere Art von certitude ist, unter der Deutschland als ein Land der incertitude erscheint.

Vergegenwärtigen wir uns also, was Viénot unter den 'incertitudes allemandes' versteht. Aus allen Einzelheiten, die er aus dem allgemeinen Leben in Deutschland in allen seinen vielfältigen Äußerungen mit ausgezeichneter Kenntnis, kluger Einsicht und eindringlicher Anschauung schildert, spricht nur immer wieder das eine: der völlige Mangel irgendeiner wirklich allgemeinverbindlichen Lebensart, die über die Zwangsläufigkeiten der notwendigen Lebensfristung hinaus den gemeinsamen Rahmen der allgemeinen Sitte, des Guten und des Schlechten, des Rechten und des Falschen, des Höheren und des Gemeinen umschriebe. Er entnimmt diese völlige Beliebigkeit der Gesinnungen und Wertschätzungen aus einigen drastischen Erscheinungen des allgemeinen Lebens. Auf politischem Gebiet zunächst das völlige Auseinanderfallen aller Parteirichtungen in Interessentengruppen, die mit ungenierter Unverblümtheit ihr Klassen- oder Berufsinteresse mit dem allgemeinen Wohl identifizieren und nur durch die allseitige Gegensätzlichkeit zu gemeinsamem Handeln sich gezwungen sehen. Jede beliebige Meinung hat Aussicht, in der Öffentlichkeit beachtet zu werden, wenn sie nur mit der erforderlichen Kühnheit verfochten und verbreitet wird. Der völlige Mangel jeden allgemeinen Maßstabs, das Fehlen eines für die Gesamtheit vorbildlichen Gesellschaftsstandes überläßt die Beurteilung öffentlicher Angelegenheiten einer grenzenlosen Beliebigkeit, deren Kehrseite zugleich die apodiktische Selbstsicherheit ist, mit der jeder beliebige Unsinn sich verabsolutiert und alles an sich zieht, was das Bedürfnis hat, auf billige Weise zu irgendeiner Selbstgewißheit zu gelangen. Als der hervorstechendste Zug im Ensemble dieser freien Konkurrenz aller beliebigen Gesittungen, Meinungen und Prinzipien sieht Viénot 'une sincérité qui est la valeur maîtresse de la vie morale de l'Allemagne', eine Aufrichtigkeit oder besser Unverblümtheit, mit der ein jeder jedes betreibt, mit der jeder Zynismus sich behauptet, jede Brutalität sich zu einer Überzeugung macht.

Alles dies ist aber nur möglich auf dem Grunde eines allgemeinen 'Sowohl — als auch' aller möglichen Standpunkte und Verhaltensweisen, das Ergebnis eines vollständigen Verlusts einer allgemeinverbindlichen Moralität und des Be-

wußtseins eines allgemeinen Besten. Diesen vollständigen Relativismus aber erkennt Viénot vorgebildet und bis in sein möglichstes Extrem ausgebildet in den deutschen Geisteswissenschaften. Hier hat sich diese gesellschaftliche Wirklichkeit schon frühzeitig zu ihrem eigenen Selbstbewußtsein gebracht und ist in systematischer Selbstklärung als *historischer Relativismus* zum Grundsatz der wissenschaftlichen Erkenntnis erhoben worden. Viénot beruft sich dabei als Extrem auf das bekannte Buch von Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*.

Bevor wir uns jedoch diesen Zusammenhang des näheren verdeutlichen, fragen wir Viénot selbst danach, von welchem Aspekt aus er alle diese Erscheinungen überblickt und zur Darstellung bringt. Viénot entnimmt den Begriff, mit dem er das Ganze dieser Ungewißheiten kennzeichnet, anscheinend dem deutschen Sprachgebrauch selbst, der im eigensten Bewußtsein der Bedrohlichkeit dieser Zustände von der 'Kulturkrise' zu sprechen pflegt. Dieser Begriff selbst aber, der dem französischen Verständnis ein fremdes Wort bleibt, muß von Viénot interpretiert werden, und so unterstellt er denn den Sinn seiner ganzen Ausführungen unter den Leitgedanken der 'crise de la civilisation bourgeoise'.

Krise der Kultur — *crise de la civilisation bourgeoise*. Daß es sich um eine Krise der bürgerlichen Zivilisation handelt, d. h., daß das In-Frage-Gestellt-Sein aller allgemeinverbindlichen Prinzipien nichts anderes als die Auflösung der ihrer selbst gewissen bürgerlichen Welt- und Lebensauffassung, der Verfall eben der *civilisation bourgeoise* bedeutet, das entnimmt Viénot aus drei besonderen Erscheinungen, die diese Auflösung eingeleitet und schließlich verwirklicht haben: die Jugendbewegung, der Wandel im Verhältnis der Geschlechter und die Rolle des Sozialismus. Alle diese Erscheinungen stellen sich als eben so viele Attacken gegen die bürgerliche Welt dar. Die Jugendbewegung als das Aufbegehren der jüngeren Generation gegen die bürgerliche Konvention, gegen die Scheinheiligkeit ihrer sittlichen Prinzipien, die in der Wirklichkeit der alltäglichen Lebensführung verleugnet werden. Damit im unmittelbaren Zusammenhang der Wandel im Verhältnis der Geschlechter, durch den die bürgerliche Ehe immer weniger als ausschließliche Form der Verbindung gilt; und schließlich der marxistische Sozialismus, der durch die Lehre des historischen Materialismus die Diskreditierung von Recht, Sitte, Religion und Wissenschaft als bloßer 'Ideologien', d. h. bloßer Verkleidungen praktischer Interessen, volkstümlich gemacht hat.

Die bürgerliche Zivilisation — *la civilisation bourgeoise* — brach, so meint Viénot, gleichsam über Nacht zusammen. Der verlorene Krieg und die Revolution beseitigten die alte Herrlichkeit und ließen jenen Zustand zurück, der das heutige Deutschland für den Franzosen so undurchsichtig und beunruhigend macht, eben jene allgemeine *incertitude*: 'Zweifellos gab es kein Land, das seinen gegenwärtigen Zustand mit so viel Vertrauen und Sicherheit hinnahm, wie das Deutschland vor dem Krieg. In keinem war die geltende Ordnung solider gegründet, war sie, sittlich, besser verschmolzen mit der Ordnung schlechthin, der Ordnung an sich.' Und weiter: 'L'Allemagne vivait donc sûre d'elle-même, engourdie dans une grande aisance matérielle, sans problèmes, sans inquiétude morale, en un mot, avec le sentiment profond de l'Ordre.' Und dann kommt

plötzlich der große Szenenwechsel: 'Et tout d'un coup, en un mois de temps, plus rien de tout cela.'

So unbestreitbar nun die vorhin gegebenen Schilderungen der Wirklichkeit der deutschen Öffentlichkeit entsprechen, so weit sie nichts anderes sind als eine unmittelbare Wiedergabe dessen, was der Beobachter in Deutschland gesehen hat und was in der deutschen Publizistik selbst in allen Variationen versichert wird, so zweifelhaft wird mit einem Schlage diese Gegenüberstellung eines Zustandes der civilisation bourgeoise, des ordre en soi und seiner völligen Auflösung in einen Relativismus der allgemeinen incertitude, beide voneinander getrennt durch die Revolution. Kennen wir dieses Schema nicht? Der ordre établi des anciens régimes und seine Beseitigung durch die Revolution? Aber ganz abgesehen hiervon: ist es denn wahr, daß in keinem Lande die bestehenden Zustände mit so viel Vertrauen und Sicherheit hingenommen wurden, daß sie als die Ordnung an sich galten wie im Vorkriegs-Deutschland? Woher stammt denn jenes Bewußtsein von der 'Kulturkrise', jene tiefe Destruktion aller geltenden Moralität und ihre historische Relativierung als jeweilige Selbstauffassung des Menschen von seiner Bestimmung? Kennt nicht schon das XIX. Jahrh. diese bedrohlichen Töne, die Kritik der Zeit in allen Spielarten: Marx als Kritik der 'Selbstentfremdung des Menschen', Nietzsche als Kritik der Moral, Jakob Burckhardt und alle die anderen, die in kleinerem Horizont die Selbstsicherheit des ordre établi erschütterten, wie Lagarde, der Rembrandt-Deutsche und andere? Aber noch weiter: sind es nur deutsche Stimmen, die sich erheben? Nietzsche selbst beruft sich auf Beaudelaire, und Ernest Renan spricht vom XIX. Jahrh. als von einem Rückschlag 'par suite de la triste loi qui condamne les choses humaines à entrer dans la voie de la décadence et de la destruction dès qu'elles sont achevées'. Das Bewußtsein von der Destruktion also ist nicht nur ein spezifisch deutsches, es beherrscht auch französische Geister.

Wenn man aber glauben sollte, daß es sich hier nur um die Äußerung einzelner Außenseiter handle, die in keiner Weise als repräsentativ für das Bewußtsein des französischen Geistes selbst gelten könnten, so wird eine nähere Betrachtung zeigen, wie stark in Frankreich selbst jene Züge vorwalten, die für Viénot das typische Zeichen der deutschen incertitude sind. Viénot diagnostiziert den deutschen Zustand als eine Auflösung der bürgerlichen Ordnung, der civilisation bourgeoise. Das wesentliche Kennzeichen dieser Auflösung sei am deutlichsten in der Relativierung aller Wertschätzungen zu konstatieren, d. h. in jener Haltung, die die Leitideen des gesellschaftlichen Verhaltens nicht mehr nach sittlichen Kriterien beurteilt, sondern sie nur noch in ihrer tatsächlichen Geltung feststellt. Schließlich wird auf diese Weise die Überzeugung von dem Sein-Sollen von Recht und Sittlichkeit zu einer bloßen Illusion, zu Fiktionen, Ideologien, die nur dazu dienen, die Rechtmäßigkeit der bestehenden Zustände zu versichern.

In dieser Weise hat in der Tat der sogenannte 'Historische Materialismus' nicht nur die eigentümliche Unechtheit der bürgerlichen Gesellschaft interpretiert, sondern geglaubt, ein allgemeines Prinzip für den Ursprung der Verbindlichkeit rechtlicher Normen und sittlicher Maximen aufstellen zu können, und

es ist nicht zu bestreiten, daß das von Viénot als exemplarisch zitierte Buch von Karl Mannheim eine etwas robuste Anwendung dieses historischen Materialismus auf die Situation des allgemeinen Lebens in Deutschland gibt. Was aber dabei zugleich wiederum in die Augen springt, ist, daß Mannheim, in der Meinung, das moderne Bewußtsein zu analysieren, doch tatsächlich wieder nichts anderes tut, als die politischen Gegensätzlichkeiten in ihrer gegenseitig sich aufhebenden Partikularität zur Darstellung zu bringen, daß seine Analyse die Ebene der Parteigegensätze in ihrer Relativität nicht überschreitet, d. h. daß seine Untersuchung im eigentlichen Sinne gar nicht in die Dimension der geistesgeschichtlichen Grundlagen und Voraussetzungen jener parteipolitischen Relativitäten vordringt. Denn dies alles einschließlich des historischen Materialismus hat doch nichts mit dem Prinzip der historischen Analyse der deutschen Geisteswissenschaften zu tun, so wie es von Dilthey in vorbildlicher Weise ausgebildet und von der empirischen Forschung aufgenommen worden ist. Denn in diesem Sinne bedeutet der historische 'Relativismus' nichts anderes als den Grundsatz jeder empirischen Forschung überhaupt, den Grundsatz nämlich, daß das Verstehen der gesellschaftlichen Welt auf dem Verständnis ihres geschichtlichen Gewordenseins beruht und daß es nicht Sache des verstehenden Erkennens ist, nach faktisch geltenden Normen zu *urteilen*, sondern eben diese Normen in ihrer Verbindlichkeit zu *verstehen*. Das 'Relativistische' ist hier nichts anderes als das analytische Verständnis geschichtlicher Lebensmächte aus dem Gesamtzusammenhang, in dem 'Relativität' nichts anderes heißt als der Allzusammenhang aller Überzeugungen, Handlungen und Gedanken einer Zeit in ihrer Geschichtlichkeit und ohne jene allgemeine Hypothese, daß Recht und Sittlichkeit und jede Idee der Lebensführung aus etwas anderem zu erklären sein müßten als aus ihrem eigenen Wesen. Die Probleme, die auf diesem Boden der geistesgeschichtlichen Erfahrung für die einzelnen Wissenschaften erwachsen, sind *geschichtliche* Probleme des *Geistes*, sei es des deutschen, sei es des französischen, und beider sicherlich nur als besonderer Formen und Möglichkeiten des abendländischen überhaupt. Die kritische Sicherung dieser Probleme, die Entdeckung von Scheinproblemen, die Ausarbeitung neuer Fragehinsichten, d. h. der ganze Umfang des tätigen Selbst-Bewußtseins des Geistes ist das, was man Wissenschaft nennt, und deren Angelegenheit ist es schließlich auch, die Voraussetzungen aufzuhellen, unter denen so summarische Begriffe wie Frankreich oder Deutschland sich unter noch pauschalere Subsumptionen bringen lassen.

Wenn also jene Annahme, daß der historische Relativismus in der deutschen Wissenschaft der deutlichste Exponent jener allgemeinen Destruktion aller verbindlichen Normen des gesellschaftlichen Lebens in Deutschland sei, in diesem Sinne gar nicht zutrifft und der Vorwurf höchstens den historischen Materialismus treffen könnte, so trifft umgekehrt alles, was Viénot darauf zurückführt, auf jene französische Wissenschaft zu, die für Frankreich die Bedeutung gewonnen hat, die für uns die historischen Geisteswissenschaften haben: die französische Soziologie.

Die französische Soziologie vor allem hat jene Lehre ausgebildet, nach der — wie bei Marx die 'Ideologie' — die leitenden Ideen und sittlichen Normen

bloße Fiktionen sind, Hypothesen oder -- wie der französische Begriff meist lautet -- Mythen, die nicht nach ihrem eigenen Bedeutungs- und Geltungsanspruch zu befragen sind, sondern lediglich nach der Funktion, die sie für das 'Leben' haben, d. h. die Rechtfertigung, die sie dem Lebenswillen geben.

In Frankreich hatte das Hauptproblem, mit der sich die Schriftsteller des XVIII. Jahrhunderts beschäftigt hatten, die Frage nach dem Gemeinwohl, dem *bien public*, die 'Gesellschaft' zum ausschließlichen Thema der Wissenschaft werden lassen. In der Folge dieser Tradition, die im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen und gesellschaftlichen Veränderungen nach der Französischen Revolution auf der einen Seite jene Sorte der gesellschaftlichen Reformliteratur zeitigte, die über Saint-Simon und in der Weiterverbreitung seiner Lehre zum französischen Sozialismus und Kommunismus führte, entstand auf der anderen Seite, und zwar ebenfalls durch einen Schüler Saint-Simons, August Comte, die Bemühung um eine Wissenschaft, die mit der gleichen Sicherheit wie die Mathematik und die Geometrie in der Lage sein sollte, die gesellschaftlichen Tatsachen exakt zu bestimmen. Bei einem solchen Anspruch von 'Exaktheit' mußte auch der Charakter des 'Bestimmens' ein entsprechender sein. Sollen auch die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens so zu bestimmen sein, 'comme la chute d'une pierre', so heißt das nichts anderes, als daß eine jede Tatsache als der Sonderfall eines allgemeinen Gesetzes zu bestimmen ist, und aus der Kenntnis dieser allgemeinen Gesetze ein jeder besondere Fall abzuleiten, zu 'bestimmen', d. h. zu *berechnen* ist. Die fundamentale Tendenz dieser ganzen Wissenschaft, der Comte auch den Namen der 'sozialen Physik' gegeben hat, geht also darauf hinaus, die unübersehbare Zufälligkeit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens zu beseitigen und dem menschlichen Verstande die Regeln zu besorgen, deren Resultat das gesellschaftliche Geschehen ist und durch deren Kenntnis es möglich ist, dieses Geschehen berechenbar zu machen: *savoir pour prévoir*.

Diese Grundtendenz, die alle französische Soziologie schon bei ihrem Beginn als Wissenschaft überhaupt entspringen läßt, die ausgesprochene Absicht auf *Sicherung* gegen das Zufällige und Unergründliche des Lebens hält sich nun als ein allgemeiner Zug und eine nicht mehr tilgbare Mitgift durch die ganze fernere Weiterentwicklung der Erkenntnis des gesellschaftlichen Lebens durch. Eine solche Berechenbarkeit des gesellschaftlichen Lebens ist natürlich überhaupt nur möglich, wenn das gesellschaftliche Geschehen von eben solch unabänderlichen Gesetzen beherrscht wird wie die Natur als Gegenstand der Physik und Chemie. Diese beiden Grundcharaktere aber, die Absicht auf Berechenbarkeit und die Behandlung des gesellschaftlichen Lebens als ein Stück Natur, übernimmt nun auch derjenige Forscher als Dogmen, der vorzüglich die Soziologie als die das ganze Gesellschaftsleben umfassende Wissenschaft ausgebildet hat und aus dessen Schule eine große Zahl von Forschern hervorgegangen ist, deren Arbeitsweise in die ganze politisch-soziologische Publizistik Frankreichs eingedrungen ist: Emil Durkheim. Seine 1895 erschienenen 'Règles de la Méthode sociologique' machen offenbar den Anspruch, Descartes' 'Discours de la Méthode' für die Soziologie zu wiederholen. Ihr Thema ist 'd'étendre à la conduite humaine le ratio-

nalisme scientifique en faisant voir, que, considéré dans le passé elle est reducible à des rapports de cause à effets qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règles d'action pour l'avenir' (p. VIII). Als eigentlicher Gegenstand der Soziologie werden zu diesem Zwecke die gesellschaftlichen Tatsachen, 'les faits sociaux', charakterisiert. Ihr wesentliches Merkmal soll sein, daß sie eine eigene Realität unabhängig vom Bewußtsein des einzelnen sind und von sich aus als ein von außen Wirkendes dieses Bewußtsein bestimmen. Um diese faits sociaux zur Bestimmung zu bringen, müssen sie behandelt werden wie Sachen, 'choses'. 'Sachen', d. h. unmittelbare Gegebenheiten der äußeren Erfahrung, deren Unmittelbarkeit gerade darin besteht, daß sie von außen entgegnetreten und sich der Beobachtung und der Analyse darbieten in der gleichen Weise wie die uns als etwas Fremdes entgegnetretende Natur. Durch diese eigentümliche, von der Idee der Berechenbarkeit und Sicherung des Lebens diktierte Verwandlung aller gesellschaftlichen Phänomene in 'choses', in äußere Naturtatsachen, gehen sie nun aber gerade desjenigen spezifischen Moments verlustig, das die Moral zu etwas Moralischem, das Recht zu etwas Rechtlichem, den Glauben zu etwas Religiösem macht. Das Wesentliche an diesen 'choses' ist nun nicht mehr ihr am Wesen des Menschen als Individualität sich entzündendes Verbindlichkeitsprinzip, sondern ihr pures faktisches Vorhandensein als ein die Gesellschaft integrierender äußerer Zwang. Durch diese Transformation des menschlichen Charakters der Sittlichkeit in bloße äußere Data treten le droit, la morale, les croyances in ein und dieselbe Bedeutung wie les usages und les modes, und ihre einzige Erheblichkeit erschöpft sich darin, daß sie die Individuen als ein sie alle umfassender Zwang zur Gesellschaft integrieren. Sie werden lediglich auf ihre gleichsam technische Funktion hin thematisch, durch die Sittlichkeit und Recht die Gesellschaft zu einem Ganzen zu vereinigen vermögen.

Es ist nun höchst eigentümlich zu sehen, wie ein Schriftsteller wie Sorel aus einer der Comte-Durkheimischen positivistischen Soziologie geradezu entgegengesetzten Position schließlich in bezug auf die völlige Auflösung allen objektiven Geistes in Sittlichkeit und Recht und deren Relativierung zu bloßen 'Bildern' eines mystischen allgemeinen Lebensstroms prinzipiell zum gleichen Resultat gelangt. Während sich den Positivisten die Gesellschaft als ein Ensemble von faits sociaux darstellt, deren analytische Bestimmung das Leben berechenbar machen soll, ist für Sorel gerade die Unberechenbarkeit das prinzipiell Wichtige am Leben. Das Unbegreifliche des revolutionären Lebens ist nicht in Regeln zu bringen. Es entwirft sich selbst seine 'images motrices', die den heroischen Kampfeswillen in ein Symbol, einen 'Mythos' zusammenfassen. Ein solches Symbol der gegenwärtigen revolutionären gesellschaftlichen Bewegung ist der Mythos des Generalstreiks, wie er von Sorel in den 'Réflexions sur la violence' (1908) entwickelt wird. In dem Begriff des Mythos kommt zum Ausdruck, daß es nicht das Vernünftige der Überzeugung ist, welches die Verbindlichkeit solcher Mythen legitimiert. Vielmehr sträubt sich Sorel aufs heftigste dagegen, solche 'mythes' oder 'images' einem Raisonnement auszusetzen, ihre Vernünftigkeit und inhaltliche Bedeutung zu diskutieren: 'Il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes

d'images, comme on décompose une chose en ses éléments . . .' (p. 33). Sie dienen nur der Aktion, zu der sie aufrufen und sind nur daher in ihrem Wesen zu begreifen, es kommt also überhaupt nicht auf ihre inhaltliche Bedeutung an. 'C'est pour quoi je dis qu'en acceptant l'idée de grève générale et tout en sachant que c'est un mythe, nous opérons exactement comme le physicien moderne qui a pleine confiance dans sa science, tout en sachant que l'avenir la considérera comme surannée.'

Diese vollständige Destruktion des objektiven Geistes von Recht und Sittlichkeit zur bloßen Fiktion, wie sie das gemeinsame Resultat auch der entgegengesetzten Richtungen der französischen Soziologie ist, hat sich in der ganzen neueren französischen Literatur, soweit sie gesellschaftliche Phänomene zum Gegenstand hat, vollständig durchgesetzt. In dem bekannten Buch von Lucien Romier 'Explication de notre temps' heißt die programmatische Überschrift eines Kapitels: 'Des Idéologies à défaut d'Idéal', und Francis Delaisi gibt in seinen umfangreichen 'Contradictions du monde moderne' eine detaillierte Theorie der Anwendung des Mythos in der Vergangenheit und Gegenwart: 'Le mythe, c'est proprement une fiction; sa fonction essentielle: il crée l'obéissance consentie.'

Das Resultat dieser Betrachtung nun läßt den Viénotschen Gesichtspunkt der incertitude als des Kriteriums einer crise de la civilisation bourgeoise in einem fragwürdigen Licht zurück. Welches ist der Inbegriff jener civilisation bourgeoise, für deren Auflösung die Relativierung und Destruktion aller allgemeinverbindlicher Normen bezeichnend sein soll, wenn doch offenbar gerade diese im französischen Bewußtsein eine solch beherrschende Rolle spielt? Viénot schildert doch diese incertitude gerade als etwas spezifisch Deutsches! Sollte es ihm nicht zugestoßen sein, daß er, um seinen Landsleuten einen *sicheren* Begriff von Deutschland zu geben, aus einer wirklichen incertitude eine certitude gemacht hat und dabei übersehen hat, daß seine eigene certitude eine incertitude ist? Mit anderen Worten: sollte der Begriff der civilisation bourgeoise kein sicherer Boden sein, von dem aus die deutschen Zustände sich begreifen lassen, und wie verhält es sich mit der französischen civilisation bourgeoise, wo sie sich doch eben in dieser Weise selbst interpretiert, die angeblich das Zeichen der deutschen Krise sein soll?

Es zeigt sich, daß die Norm der civilisation bourgeoise, von der aus Viénot die deutschen Verhältnisse als ihre Auflösung erscheinen, gar keinen einheitlichen Maßstab bieten kann. Was Viénot als certitude der civilisation bourgeoise annimmt, deren Ordre in keinem Lande so unbestritten als die Ordnung schlechthin gegolten habe wie in Deutschland bis zur Revolution, hat es in Deutschland nämlich nie gegeben. Eine solche Bürgerlichkeit, wie sie sich in Frankreich tatsächlich als der durchschnittlich herrschende Lebensstil im XIX. Jahrh. ausgebildet und eine außerordentlich konservierende Macht entfaltet hat, die individuelle Unabhängigkeit der Person inmitten einer außerordentlichen Stringenz der Sitte und Konvention, deren typische Interpretation die französische Soziologie eben ist, in ihrer völligen Reduktion der Autorität alles Sittlichen auf die bloße Konvention der Gesellschaft, ein solch seiner selbst ge-

wisses und das öffentliche Leben beherrschendes Ideal der Bürgerlichkeit ist ja in Deutschland niemals zur Entfaltung gekommen. Ganz abgesehen davon, daß in Deutschland alle Bürgerlichkeit noch bis zum Kriege von der gesellschaftlichen Überlegenheit des Adels und des Offizierstandes beschränkt war, ist sie schon deshalb nie zum einheitlichen Selbstbewußtsein gekommen, weil sie von Anfang an in der ständigen Begleitung ihrer eigenen Kritik und Verneinung stand. Sie beginnt in den 40er Jahren mit der Kritik von Marx und geht dann als ständig wachsende Auflockerung (der Begriff des Philisters!) durch die folgenden Jahrzehnte mit, bis sie zu Anfang dieses Jahrhunderts schon das ganze öffentliche Bewußtsein beherrscht und in der Jugendbewegung, der Kunst und Literatur ihren Ausdruck findet. Ja, diese Kritik ist in Deutschland nichts anderes als eben ein Ausdruck der bürgerlichen Zivilisation selbst.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, den Ursprung und die Herkunft dieser geistesgeschichtlichen Antinomien zur Darstellung zu bringen; dies eben gerade ist das eigentliche Thema der Geisteswissenschaften, je in ihrer besonderen Weise. Frankreich birgt diese Antinomien nicht weniger in sich als Deutschland, denn es sind Motive, die in der europäischen Tradition als solcher angelegt sind; aber Frankreich hat bis heute diese Spannungen in sich zu tragen vermocht, ohne jener gesellschaftlichen Dekomposition anheimzufallen, die bei uns als *incertitude* erscheint. Bei der Aufgabe, die Unbegreiflichkeit der deutschen Situation in der Absicht der 'Verständigung' für seine Landsleute unter einen Begriff zu bringen, muß Viénot — wie alle diese völkerpsychologischen Abbildungen — einer Fixierung der geistesgeschichtlichen Problemzusammenhänge verfallen. Nachdem er so auf seinem Wege des *sortir de soi* die *incertitudes allemandes* entdeckt hat, entdecken wir ihn selbst zu Hause geblieben bei den *certitudes* einer *civilisation bourgeoise*, deren eigene *incertitude* ihm selbst verborgen geblieben war. Geben wir der wahren Tätigkeit des Forschers und der eigenen Sorge des sich selbst erkennenden Geistes zurück, was unter dem verzerrenden Eifer politischer — und wenn auch noch so gut gemeinter — Motive nur zur völligen Verwirrung und Entstellung der wahren und wesentlichen Probleme führt.

FORSCHUNGSPROBLEME DER GEGENWÄRTIGEN PSYCHOLOGIE

VON MARTIN SCHEERER

I.

Die Wandlungen und Umwertungen, welche die moderne Psychologie seit der Jahrhundertwende durchgemacht und vollzogen hat, sind unlängst an diesem Ort unter dem Gesichtspunkt *allgemeiner Kulturanalyse* umrissen worden; F. Seifert hob dabei hervor, wie sehr die psychologische Problemstellung der Gegenwart in dem 'grundsätzlichen Zusammenhang von Wissenschaftsbild und geschichtlicher Gesamtlage' verankert ist. Die These Max Schelers: daß sich der Mensch noch nie so problematisch gewesen sei wie heute, führte er zurück auf die Konfliktspannung zwischen den ständig erneut in Frage gestellten Normen des sozialen, politischen und geistigen Lebenszusammenhanges der Gegenwart selber. Die dadurch entstandene *Desorientierung* am geschichtlichen, am sozialen und geistigen 'Mensch-Sein überhaupt', sei es im Sinne der Existenzialphilosophie oder im Sinne jedweden empirischen Bestimmungs-Ansatzes am Gesellschafts- und Erkenntnis-Subjekt 'Mensch' — sie bedeutet zugleich eine spezifisch aus der Situation des Zeitgeschehens erwachsende 'Nötigung' zu einer viel tiefer verwurzelten Frageform psychologischen Erkenntnisstrebens als vordem.

Die notwendige Ausweitung des bislang eindeutigen Inventars der *Bewußtseins*-Psychologie zu dem vieldeutigen Aspekt unterschwelliger Gemütszonen und Anlageschichten ging als Methodenkrise daher parallel mit jener Demaskierungskritik an der ideologischen Selbstinterpretation des Menschen, wie sie bei Nietzsche und Kierkegaard sich ankündigte und bei Freud und Klages systemartig konsolidierte. Das Transparent-Werden des derzeitigen Phänomen-Horizontes einer reinen Bewußtseins-Psychologie und der Entlarvungsprozeß an der ihr entsprechenden psychologischen Ideologie: beides stellt indessen nicht bloß eine grundsätzliche *Relativierung* und Auflockerung bisheriger Forschungsaxiome dar; denn diese führt andererseits wieder hin und mündet aus in die umfassende Aufgabe und Thematik einer *neu zu rechtfertigenden* Anthropologie.¹⁾ So dokumentiert die Erörterung Seiferts, wie in der gegenwärtigen Psychologie der terminus a quo des Problems mit dem terminus ad quem der Methode in eigentümlicher — und nicht zufälliger — Weise koinzidieren müssen, indem mit dem Fraglichwerden aller *Konstanten* einer kulturellen Versicherheit wie wissenschaftlichen Ausgewiesenheit des 'existierenden' Menschen die neue Bemühung dringlich wird, eben jene Unbestimmtheit eines menschlichen 'interesse' durch grundsätzliches anthropologisches Interesse zu überwinden.

Diese Feststellung trifft aber ein Entwicklungsstadium der Bewegung selber, in welchem der Bedingungszusammenhang zwischen dem Ursprung der 'Krise der Psychologie' und dem zu ihrer Lösung notwendigen Ausweg bereits zum methodischen Bewußtsein der Forschung gelangt ist. Um zu verstehen, welche Maximen und Gegenstände die Psychologie hinfort anvisieren mußte, weil die bisherige theoretische Apparatur versagte, ist es erforderlich, die inhaltlichen Schwierigkeiten zu verdeutlichen, in denen jene Krise zunächst auf verschiedenen Gebieten Gestalt annahm, ohne daß damit das ihnen gemeinsam zugrunde liegende Problem schon manifest wurde. Denn erst, wenn man historisch durchschaut, wie in der Wahrnehmungstheorie, in der Denk- und Willenspsychologie, der Charakterkunde und Trieblehre usf. jeweils ganz bestimmte Fragen strittig wurden und zu einer Revision der Prinzipien drängten, kann auch einsichtig werden, welche Grundzüge die heutige Psychologie materialiter bestimmen müssen und

1) W. Stern, F. Krueger, E. R. Jaensch u. a. m.

welche besondere Art anthropologischer Fragerichtung ihr eigentümlich und immanent ist. — So ergibt sich für den ersten und oberflächlichen Aspekt der gegenwärtigen psychologischen Forschungsarbeit allzu leicht ein Bild derartiger Bemühungen, das weitgehend mit dem heute eingebürgerten terminus 'philosophische Anthropologie' oder gar 'Existenzialphilosophie' konform zu sein scheint. Damit wird aber die Eigenständigkeit der hier akut gewordenen Probleme und Methoden ebenso verhüllt wie entstellt; und gerade auf diese kommt es nicht minder an als auf die *Differenz*, welche zwischen den empirisch gesicherten Ergebnissen der psychologischen Arbeit am Problem der menschlichen Person und denjenigen philosophischen Analysen besteht, die wieder auf die Dogmatik von Konstanzannahmen eines mit sich überall identisch bleibenden 'homo sapiens' zurückführen, um in einer nur für den erwachsenen Europäer relevanten Phänomenologie oder Metaphysik zu verharren.

Es war eigentlich gerade dies Problem der Konstanzannahmen, das, verkleidet in die jeweilige Gegenstands-Terminologie der verschiedenen psychologischen Sachgebiete, vor neue Entscheidungen stellte. So hat zuerst Dilthey (1894) in seinen 'Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie' gegen den starren Atomismus einer Mechanistik polemisiert, die das *individuelle* Seelenleben in konstante Vorstellungselemente zerlegend aus deren Kombination 'erklärte'. Diltheys Verstehensbegriff und seine Wendung zur totalisierenden Beschreibung des *Lebensvollzuges* als jeweiliger Verwirklichung historisch gebundener Seins- und Sinncharaktere ist bereits bestimmt durch zwei Hauptgesichtspunkte — um nicht zu sagen Schlagworte — der modernen Ganzheitspsychologie, nämlich: Struktur und Typus. Daß freilich der eigentliche Einfluß dieser Prinzipien-Abkehr von einer noch stark durch Herbart beeindruckten Assoziationstheorie weit mehr auf die Geisteswissenschaft ging und daß von hier vorerst nur die 'geisteswissenschaftliche' Strömung der Psychologie ausging, ist zunächst nicht zu verwundern.

So entstand die 'verstehende' Methodik von Jaspers, die vor biologisch zernierten Kausalprozessen haltmachte, und Sprangers Konzeption, die anfangs noch geisteswissenschaftliche und sinnespsychologische Experimentalforschung in betonten Gegensatz stellte, so daß letzthin beide, trotz weitsichtiger Ganzheitsperspektive, elementare Geschehenszusammenhänge psychophysischer Art nicht in Betracht der 'Verstehbarkeit' zogen. Um aber das von Wundt durch seine Erweiterung der experimentellen Methode damals gerade neu befestigte Gerüst einer naturwissenschaftlich eingestellten Elementarpsychologie allgemein zu erschüttern, bedurfte es solcher Impulse, die gerade *mit* dem Experiment und nicht gegen dasselbe zu derjenigen Umorientierung zwangen, die vom atomar gedachten Aufbau psychischen Kräftespiels zu einem lebensnahen, organischeren Bild strebte: zur 'geprägten Form, die lebend sich entwickelt'. Daher wurde die experimentelle Wahrnehmungslehre der entscheidende Auseinandersetzungsort für die von Dilthey angeregte Alternative zwischen: Zergliederung oder Totalerfassung. Ein schlechtes Wahrnehmungsphänomen, nämlich das der Melodie, wurde gleichsam zum Kronzeugen für die Frage, ob seelische Phänomene qua unmittelbarer Tatsächlichkeit lediglich in der Summe, in dem bloßen Neben- und Nacheinander isolierter Bestandstücke 'da sind' — und sich dann darüber 'höhere Prozesse' eines apperzipierenden 'Logos' aufeinander-türmen: ob aus bloßer Reihung von einzeln aufgefaßten Tönen Melodie und Rhythmus, aus indifferentem Mosaik von Farbelementen figurale *Einheiten* und Formen und aus Addition von Vorstellungs- und Reproduktionstendenzen das Denken und Sich-Besinnen hervorgeht — oder ob nicht umgekehrt das *Ganze vor* den einzelnen Teilen aufgefaßt und erlebt wird, sowie den einzelnen Momenten erst gefügemäßig Akzent, Färbung und jeweiligen Sinnplatz verleiht. Daß etwa die Perzeption mit den atomaren Letztheiten beginne

und der apperzeptive Akt das Gesamtgebilde erst schaffe, widerlegt sich durch den *Primat des Strukturserlebnisses*, wie ihn beispielsweise dieser gedruckte Satz, den der Leser jetzt liest, optisch dokumentiert. Denn offenbar handelt es sich hierbei nicht um ein Nacheinander von I. dem zusammenfassenden Aufmerksamkeitsprozeß an den Bestandteilen des Buchstabens, II. dem Zusammenfassen der Buchstaben zum Wortbild und III. dem Integrieren der Wortbilder zum Satzgefüge (Bühler). Ein Punkt, eine Linie, ein Tastreiz wie auch ein Ton sind an und für sich erst erlebnismäßig bestimmbar und somit auch 'gehabt' innerhalb der unvermittelten Ganz-Bezogenheit, die jedem Auffassungsakt eigentümlich ist; und der gleiche Punkt, die gleiche Stückeigenschaft sind jeweils ganz *verschieden* gegeben, je nach der Figural-Struktur, oder auch Gefühlstönung, welcher sie angehören. (Das kann bis zur Aufhebung von Identität und eingepprägter Bekanntheitsqualität gehen.) Diese von v. Ehrenfels zuerst an der Melodie zur Diskussion gestellte Ursprünglichkeit und Präponderanz des sogenannten Gestalt-Phänomens ist dann vor allem durch Max Wertheimer und eine Vielzahl ganzheits-theoretisch arbeitender Forscher im gesamten Umkreis der Sinnespsychologie problematisch klargestellt und experimentell erhärtet worden (Krueger, Volkelt, Stern, Götz, Martius, K. Bühler u. a.).¹⁾ Daß die Sinnesapparatur Einzelreize nicht stückhaft, sondern spontan ganzbezogen registriert, wurde zum radikalen, immer wieder sichergestellten Resultat und schließlich zu einem weitgreifenden Erklärungsprinzip, so z. B. auch für die Phänomene der Schwellen, ja selbst der echten wie der Schein-Bewegung (Kino).

Dadurch wurde zwei bisherigen Konstanzannahmen der Boden entzogen, nämlich *einmal* der These, daß Stück-Reize das Sinnenphänomen bestimmen, daß also gleichen Einzelreizen immer der gleiche singuläre Empfindungsinhalt entspricht, gleichgültig in welcher Umfeld-Konstellation; ein andermal wurde die gleichbleibende Punktualität der einzelnen Sinnesempfindung aufgehoben und wiederum abhängig gemacht von dem übergeordneten Gesamtzustand und der jeweiligen Beanspruchungsform des Organismus. Mehrere Schläge mit dem Metronom kurz hintereinander wirken nicht isoliert, die durchlebte Gestaltungsdauer der psychischen 'Präsenzzeit' temporalisiert sie im rhythmischen Zueinander, erlebt sie also strukturell eingebettet, so wie es beim Glissando oder selbst bei Tonintervallen beobachtbar ist (Stern, Bergson, Hönigswald). Das Grundaxiom und die fiktive Grundlage der Wahrnehmungslehre: der Empfindungsbegriff, auf dem sich dann alles weitere von auffassungs- und sinnverleihenden Akten aufbauen sollte, erweist sich somit als ein *Kunstprodukt* der Analyse, die überhaupt erst nachträglich an dem ursprünglichen Erlebnistotal jedweden Inhaltsbestandes vorgenommen werden kann. 'So wird Empfindung zu etwas Relativem, ein und derselbe Inhalt kann einem anderen gegenüber als «Empfindung», einem Dritten gegenüber als Wahrnehmung (Gestalt) aufgefaßt werden, je nachdem, wo die Analyse anfängt und aufhört (z. B. die Linie: sie ist Empfindung gegenüber etwa dem Quadrat, Gestalt gegenüber dem Punkt)' (Koffka).

Was hier als entscheidende Wendung auf einem konkreten Forschungsbereich, nämlich der Wahrnehmungspsychologie stringent wurde: die Ganzbestimmtheit jedes Teilvorganges am Organismus im Strukturzusammenhang äußerer und innerer Feldbedingungen, das bestätigte sich nicht minder für die Beziehung beim Verhalten des gesamten Organismus zu seiner Umwelt. Dies mag an einem noch heute im Vordergrund stehenden Problem paradigmatisch erläutert werden, an der Frage des Verstehens vom Fremdseelischen und des Ausdrucks. Auf der Basis eines Empfindungs-Mosaiks des

1) Auf den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang mit aristotelischen Prinzipien sei hier nur hingewiesen.

Wahrnehmungstoffs, bei dem eine ursprüngliche Sinnbezogenheit nicht bestand, sondern vielmehr erst durch posteriorische Akte entstand, konnte auch eine *unmittelbar* erlebte Einheit von konstantem Anschauungselement und wechselndem Sinngehalt, von Impression und darstellender Bedeutsamkeit kein theoretisches Recht besitzen. So kam es zu einer künstlichen Trennung zwischen dem sinnlichen Material am erscheinenden Leib der Fremdperson und dem ihm inwohnenden seelischen Ausdruck, der als ein Zusatzprodukt auf seiten des erfassenden Subjekts, als unbewußter Schluß auf einen Ausdruckssinn verstanden wurde. Sowohl mit der hieraus entspringenden Analogieschluß-Hypothese wie mit der Theorie einer erst zu erfolgenden Einfühlung (Lipps) haben sich mit schlagendem Beweismaterial u. a. Max Scheler, Klages, Koffka, W. Stern, Werner, Pleßner und Grünbaum auseinandergesetzt. Daß ein 25 Tage altes Kind, bevor es imstande und geneigt ist, auf einzelne Farbreize zu reagieren, bereits auf den Ausdruck menschlicher Gesichter 'antwortet', ist nur eine der vielen Tatsachen, welche die ertümliche *Dominanz* des Ausdrucks-Phänomens vor dem Differenzierungs-Prozeß einzelner Sinnesdaten belegen. Ein Zeitlupen-Experiment, das Buytendick anläßlich eines Kampffilmes zwischen Mungo und Brillenschlange machte, beleuchtet schlaglichtartig das seinem Umfang nach hier gar nicht exponierbare Ergebnismaterial moderner Ausdrucksforschung. Berechnet man die Zeiten zwischen der beginnenden Angriffsbewegung eines Tieres und der zugehörenden Abwehr- und Ausweichbewegung des anderen, so zeigt sich, daß diese Reaktionszeit von kleinerer Größenordnung ist, als sie für das Minimum der 'Reflexbögen' in beiden Tieren erforderlich wäre. Das bedeutet also, die Ausdrucksbewegungen bei einem Individuum werden vom anderen schneller beantwortet, als die für das Reflexschema gültige Zeit es erlaubt, innerhalb welcher isoliert anzunehmende Sinnesreaktionen mitsamt nachträglich hinzukommenden 'Deutungsakten' vor sich gehen könnten. Die gemeinsame Situation des vitalen Geschehens zwischen den beiden Tierindividuen ist eine intime und ganzheitliche, die sich jeder mechanistischen Auflösung in Kettenreflexe usw. entzieht. Es zeigt sich zugleich hieran, daß die in der Biosphäre vorgegebene Ausdrucksgemeinschaft beim Tier zunächst auch für den Menschen existiert, daß sie jedoch dann weitgehend durch eine, im *jeweiligen Sozial-Kontakt bedingte* Ausdruckswertigkeit abgelöst wird (Pfungst, Ch. Bühler u. a.). Wie dies von den Sinnstrukturen des Gemeinschaftslebens abhängige Darstellungsverhältnis dennoch *unvermittelte* Realität besitzen kann, ist gegründet in einem fundamental neu zu formulierenden Verhältnis von Seele und Leib. Der Schlüsselsatz zur Lehre von Klages: daß der Leib die Erscheinung der Seele, die Seele der Sinn des lebendigen Leibes sei, ist jedenfalls ungeachtet der vielfältigen Varianten gegenwärtiger Auffassung vom psycho-physischen Problem symptomatischer Ausdruck für das recht allgemeine Anerkenntnis, daß hier kein Kausalverhältnis naturtheoretischer Art gilt, sondern ein übergreifend ganzheitliches Sinnverhältnis (Konstitution, Prozeßform, Ausdruck); — ein Verhältnis, das in der Auffassung W. Sterns vielleicht am radikalsten zur Geltung gebracht ist, wenn Stern den totalen Erlebnis- und biophysischen Sinn des Person-Seins als 'psychophysisch neutral' bezeichnet. Ähnlich spricht auch Scheler von dem einheitlichen Lebensstrom, der gegenüber späterer Zerlegung in Physisches und Psychisches noch gänzlich neutral ist.

Wie sich diese hier nur andeutbare Umorientierung zum Ausdrucks-, zum Leib-Seele-Problem und zum dynamischen Aspekt des Gesamtverhaltens im einzelnen auswirkt und wie sich von diesem Aspekt eines psychophysisch neutralen Lebensvollzuges der Person ganz andere Probleme neu gestalten, das demonstriert z. B. eine feinsinnige Studie von K. v. Dürkheim 'Untersuchungen zum gelebten Raum' (1932). Nicht nur daß im Einklang mit jener Umwertung der Bewußtseinspsychologie vom gelebten, statt vom

erlebten Raum, die Rede ist, zeigt uns die erweiterte Frageform an, sondern daß jetzt viel zentralere Fragen dem wissenschaftlichen Zugriff nahegerückt werden können als in einer traditionellen Raumpychologie der getrennt für sich wirksamen Sinne, ist hier entscheidend. Die vorgenommenen Differenzierungen des Raumes nach Handlungs-, Ausdrucks-, Schicksals- und historischem Raum usf. sowie die Analyse der Verflochtenheit dieser verschiedenen Raummodalitäten in einem gelebten Strukturorganen mit jeweiliger Richtungsdominante sind ein Musterbeispiel für den Forschungsgewinn, der sich aus dem Zerschlagen der traditionellen Konstanzannahmen und aus dem Leitprinzip einer vielschichtigen Ganzheitsbezogenheit ergeben hat.

Daß auch von Dürkheim dem physiognomischen Raum eine genetische Priorität zuerkannt wird, zeigt aber zugleich, daß die Frage nach dem eigentlichen und unvermittelten Gehalt seelischer Gegebenheiten zwangsläufig verkoppelt ist mit der Frage nach der Eigenart ursprünglichen und primitiven Seelenlebens überhaupt. Denn in je weniger intellektualisierte Bereiche von Verhaltensweisen man empirische Einsicht gewann, um so eindeutiger mußte entscheidbar werden, ob das Verhältnis von Sinn und Anschauungsstoff ein posteriorisch vermitteltes oder originäres sei, um so exakter nachprüfbar und zugleich widerlegbar konnten die abbildtheoretischen Konstanzannahmen über das Verhältnis von Objekt und Inhalt der Sinne werden. So wurden die urtümlichen Auffassungs- und Denkformen beim Primitiven, beim Kinde und selbst beim Tier gewissermaßen zur Kontrollinstanz für die These vom strukturellen Primat seelischer Zusammenhänge und ihrer generisch ganzheitlichen Verflechtung. Geht man, wie es noch auf dem Boden traditioneller Vorstellungs-, Sprach- und Völkerpsychologie immanent üblich war, von einer überall gleichartig vorgegebenen und erlebten Dingwelt aus, so wird primitives Seelenleben letztlich zu einer 'Gradminderung' der Normalpsyche des erwachsenen Mitteleuropäers; dort fehlen gleichsam nur bestimmte Merkmale des sachgemäßen Verhaltens. Es ergibt sich ein rationalistisch bemessenes Bild vom 'minderlogischen' Auffassen und Schließen des Primitiven, und das Kind erhält die Rolle eines 'kleinen Erwachsenen'.

Die Forschungen von Lévy-Bruhl, Danzel, Cassirer, Werner, Volkelt, um nur diese zu nennen, haben indessen überzeugend dargetan, daß nur dann ein Verständnis für die Eigenart urtümlicher Weltfassung und -prägung erschließbar ist, wenn man von einer ursprünglichen *Gestaltungseinheit* zwischen sinnlicher Präsenz und Gegenstandsvorstellung ausgeht. Das bedeutet, es handelt sich nicht um eine sinnenmäßig als überall gleichartig gegenüberstehend erfahrene Umwelt, von der eine mehr oder minder sachadäquate *Denkauffassung* und *Sprachwiedergabe* entsteht; sondern jede Dingfassung wurzelt bereits in dem *Totalerlebnis* von *Bedeutungscharakter* und *konkretem* Gehalt, das aus dem jeweiligen Sinn eines bestimmten Seins- und Welthorizontes entspringt. Die Formen dieses Sinnes besitzen hier die gleiche Wertigkeit wie die Kategorien des abendländischen Denkens, nur daß sie von anderer 'Organisation' sind. Ihre Struktur läßt sich durch Angabe von zwei Aufbauprinzipien kennzeichnen. Einmal ist es die relative Ungeschiedenheit von Ich und Du, Selbst und Welt, Zustand und Gegenstand, Subjekt und Objekt. Hierauf beruht die Tatsache, daß der Anteil affektiver Kräfte an der Gegenstandsgestaltung und im Umweltverhalten des Primitiven von derart geistiger Wirksamkeit ist, daß sich hieraus zugleich ganz andere *Bindungsformen* an Natur und Gemeinschaft ergeben als beim Europäer. Wenn ein Indianer nicht übersetzen kann 'der weiße Mann hat an einem Tage sechs Bären geschossen', weil dies 'ja an einem Tage nicht möglich sei' oder ein Primitiver krank darniederliegt, weil ein Baum seines Besitztums vom Blitz gefällt wurde, und wenn bei vielen Völkerstämmen der Ehemann von fast noch größeren Schmerzen befallen wird als seine gebärende Frau, so ist die hier waltende *Kausalbeziehung* keine 'unlogische', son-

dern eine 'anderslogische', der eine ganz bestimmte Wirklichkeit von 'Kollektivvorstellungen', ein besonders geartetes ganzheitliches Subjekt-Objektverhältnis zugrunde liegt.

Ein zweites Prinzip dieser in konkreten Lebensverhältnissen verwurzelten Ganzheitszusammenhänge ist die 'Labilität' von Sinnbestimmungen und Bedeutungen, welche den Inhalten urtümlicher Weltfassung anhaftet. Nicht, daß es sich um eine willkürliche, gleichsam beliebige Assoziationsfähigkeit von Merkmalen handelt, sondern daß hier die, sachlich betrachtet, gleichen Ding- und Personeneigenschaften inkonstant und wechselnd sind, je nachdem, ob sie in einem praktischen oder magischen, religiösen oder physiognomischen Sinngefüge stehen, indem sozusagen eine Indifferenz der Wirklichkeitssphären gegeneinander herrscht. Wenn eine Person durch Traum oder Zauber real an zwei Orten zugleich sein kann, wenn im Bildzauber das, was dem Bild zugefügt wird, auch die abwesende Person trifft, wenn der Verstorbene zugleich tot, doch noch Rachehandlungen begehen kann, so sind dies keine 'Verstöße' gegen den Satz vom Widerspruch und der Identität, weil beide dort so nicht gelten; es sind vielmehr durchaus sinnvolle Identitäts- und Teil-Habe-Beziehungen, die der kategorialen 'Koinzidenz' von Ganzem und Teil, Ding und Eigenschaft, also *umweltbestimmten Partizipationsgesetzen* entstammen (Cassirer, Dürkheim, Lévy-Bruhl, Werner).

Diese Erkenntnisse wurden ebenso richtunggebend für die Kindespsychologie, da man heute die Entwicklung des Kindes vornehmlich aus der allmählichen Differenzierung einer ursprünglich emotionalen und intentionalen Unaufgespaltenheit des Subjekt- und Objektanteils im Erleben zu verstehen trachtet. Die komplexganzheitliche Auffassungsweise, bei der die Zuständlichkeit und subjektive Stellungnahme im Verhalten des Kindes zur Welt vorherrscht, objektiviert sich erst in einer Reihe von Entwicklungsstadien zum ich-fremden, der kindlichen Person gegenüberstehenden Sach-Dasein von Gegenständen. Die experimentellen Untersuchungen und Beobachtungen von Piaget, Volkelt, Muchow, Ch. Bühler und vielen anderen haben diesen Prozeß in concreto verfolgt, wir können hier nur auf das auch pädagogisch so überaus aufschlußreiche Material von Kinderzeichnungen verweisen, das sich dabei ergeben hat. Daß das Kind groß zeichnet, was ihm wichtig, wegläßt, was ihm unwesentlich scheint, daß mehrere Standlinien in einer Zeichnung ohne Widerstreit nebeneinander bestehen, sind nur die geläufigsten Beispiele dafür, wie das Kind trotz besseren Vermögens nicht abzeichnend Dinge darstellt, sondern mit dem Stift erzählt, was es und wie es angesichts 'von Etwas' erlebt. Heute arbeitet eine Reihe von Psychologen daran, den Gesichtspunkt einer Entwicklungsdynamik von Subjektivierung und Objektivierung fruchtbar zu machen für die Interpretation des Gestaltungsprozesses vom kindlichen Lebensraum und seinem 'personalen' Werden. Dieser Ansatz erhellte bereits Wesenszüge bestimmter Entwicklungsphasen und legte den eigenständigen Sinn kindlicher Welten frei, so daß die an sich schon falsche Erwachsenenpsychologie vor dem 'Jahrhundert des Kindes' heute umzukehren ist: Entwicklung verläuft nicht von einfachen, unkoordinierten Teilgebilden zu deren 'Assoziierung', sondern am Anfang steht eine ganzheitliche Kohärenz, die sich fortlaufend zu Teilselbständigkeiten dissoziiert und zu Sinnkonstanten differenziert. Gestützt wird dieses methodische Prinzip durch überraschende Bestätigungen aus einem ganz anderen Forschungsbereich; es sei nur angedeutet, daß die Psychopathologie der sog. Ausfalls- und Abbauerscheinungen bei Aphasie und Apraxie oder bei den Defekten des neurophysischen und sinnesphysiologischen Niveaus gezwungen ist, diese Störungsphänomene als '*Entdifferenzierungen der Figur-Hintergrundsbildung*', als Rückformungen in eine primitiv ganzheitlichere Organisations- und Reaktionsstufe zu verstehen (Gelb, Goldstein, Grünbaum, I. Stein).

Überblickt man hier von aus die eingangs erhobene Frage nach dem der gegenwärtigen Psychologie immanenten Problem einer Anthropologie, so tritt vor allem eine

Tatsache vor Augen: Es ist nicht mehr ein System von generell identischen Aussagen, ein Begriffshorizont inhaltlicher Konstanten, was dort erfragt wird. Mit der Auflösung und Relativierung traditioneller Vorstellungen über Elementareigenschaften des Mensch-Seins ergab sich zugleich als neuer Orientierungs-Standort der Strukturgedanke von der hierarchischen und funktionalen Ganzheit der *Person* sowie ihrer teilganzlichen *Vollzüge* bis in den Wahrnehmungsbereich hinein. Aber dieser Gesichtspunkt ist streng genommen ein vorwiegend formaler, gleichgültig, ob man ihn zur Seinsbestimmung verwendet oder von vornherein genetisch anlegt. Das methodische Resultat der modernen Ganzheitspsychologie ist daher eine Arbeitsanweisung zum Fixieren jeweiliger 'Bezugssysteme' für anthropologische Aussagen: zum weiterschreitend empirischen Aufweis des jeweiligen materialen und konkreten Sinnplatzes, in bezug auf den die Ganzheitsmethodik zu substantiieren und zu handhaben ist. Wie diese Maxime schon heute in der Charakterologie, Kindes- und Jugendpsychologie und Typenforschung unausgesprochen wirksam ist, darüber wird besonders zu berichten sein. Zunächst kam es darauf an zu zeigen, daß der anthropologische Aspekt, auf den hin die gegenwärtige Psychologie konvergiert, mit der Philosophie nicht eigentlich im existential-philosophischen Sinne übereinstimmt. Übereinstimmung und wechselseitige Problemdurchdringung herrschen vielmehr auf einer anderen Linie: darin nämlich, daß die Psychologie in ihrem eigenen Arbeitsfeld sowohl eine positivistisch-mechanistische Auflösungsformel vom Menschen wie auch eine Faktorengeneralität seiner Wesensbestimmungen überwunden hat; somit kann sie keine ihrer Einzelfragen behandeln, ohne die *Sinn- und Bedeutungsfrage voranzustellen*, sei dies im *intentionalen* Verstande oder im *Deutungs-*Betracht der charakterologischen, der genetischen 'Schichtendynamik'. Freilich ist hierbei das Problem des Bewußtseins nicht mehr in dem antiquierten Sinne eines 'Gewußtseins' bestimmend — wie es z. B. auch nicht für Leibniz der Fall war. So konnte auf dem letzten Kongreß für Psychologie Ernst Cassirer wohl mit Recht — und jedenfalls unter allgemeiner Zustimmung — konstatieren, daß 'die Ehe zwischen Psychologie und Philosophie, welche derzeit anlässlich des Psychologismus-Streitens wegen unüberwindlicher Abneigung geschieden wurde, jetzt wieder geschlossen sei, und zwar aus offener Neigung' — nichts anderes war ja der akute Scheidungsgrund als eben die Kontroverse über das Problem, an dem beide Frage-richtungen jetzt wieder zusammentreffen: das Sinn- und Bedeutungsproblem in seiner philosophischen Verification und psychologischen Differenzierung am Forschungsgegenstand Mensch.

BESONDERE LITERATUR.

- Ch. Bühler, *Kindheit und Jugend*. III. Aufl. Leipzig, Hirzl 1931.
 K. Bühler, *Die Krise der Psychologie*. 1927.
 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen I—III*.
 E. Dürkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Alcan 1925.
 K. v. Dürkheim, s. in 'Neue psychol. Studien'. 1932.
 E. R. Jaensch, *Grundformen menschlichen Seins*. Berlin, Elsner 1929.
 F. Künkel, *Charakter, Wachstum und Erziehung*. 1931.
 F. Krueger, *Entwicklungspsychologie*. Leipzig, Engelmann 1915.
 M. Muchow, *Beiträge zur psychol. Charakteristik des Kindergarten- und Grundschulalters*. Berlin, Herbig 1926.
 W. Stern, *Studien zur Personwissenschaft*. Leipzig, Barth 1929.
 H. Volkelt, *Fortschritte der experimentellen Kinderpsychologie*. Kongreßbericht IX. Kongreß München. Jena, Fischer 1926.
 H. Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*. Leipzig, Barth 1926.
 F. Weinhandl, *Charakterdeutung auf gestaltanalytischer Grundlage*. Langensalza 1930.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PHILOSOPHIE

VON FRANZ JOSEF BRECHT

Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Vergangenheit ist grundsätzlich anders geartet als das aller Einzelwissenschaften zu ihrer Geschichte. In der Philosophie ist bis heute — und aus aufweisbaren Gründen heute erst recht wieder — die aristotelische Grundüberzeugung lebendig, daß sich in ihrem geschichtlichen Verlauf die systematische Problematik selbst entfalte. Demgemäß gehört die Geschichte der Philosophie in einem eminenten Sinne in die Philosophie selbst hinein, während z. B. die der Physik nicht in einem notwendigen Bezug zur Physik selbst steht.

Aus dieser Sachlage motiviert sich philosophisch die Aufgabe der Interpretation philosophischer Texte als eine selbst ursprünglich philosophische Aufgabe. Kommt dazu noch die geschichtliche Situation der Spätepocher einer Kultur, so verstärkt sich die Anteilnahme an der philosophischen Vergangenheit noch aus anderen Gründen: aus solchen, die der skeptischen Lähmung der Epigonen entspringen. Und noch einmal steigert sich das Interesse bis zur Leidenschaft, wenn sich die Philosophie selbst in dieser Lage in einem Zustand von heillosen Verworrenheit befindet, wie dies heute der Fall ist. In dem Kunterbunt der Meinungen, Versuche, Ansätze richtet sich die Sehnsucht auf das Ergründen der eigentlichen Anschauungen der großen Denker der Vergangenheit, um aus ihnen wieder den Grund und das Ziel des Philosophierens zu gewinnen.

Aber alle philosophiegeschichtliche Arbeit steht wesensmäßig unter Bedingungen, deren Erkenntnis das Vertrauen in die sogenannte Objektivität einer 'historischen' Interpretation aufs tiefste erschüttert hat. Und wo die philosophische Kraft ursprünglich genug ist, hat man auch schon eingesehen, daß die 'Bedingungen' aus dem Wesen aller Geschichte und erst recht aus dem Wesen der Philosophie stammen und demgemäß *positiv* hingenommen werden müssen. Wir haben erkannt, daß alle sinnvolle philosophiegeschichtliche Arbeit nur in einem systematischen Horizont möglich ist. Die sogenannte reine Philosophiegeschichte ist ein historistisches Trugbild. Ja so innig ist die Wesensbeziehung zwischen der Philosophie und ihrer Geschichte, daß die Trennung von historisch und systematisch für die Philosophie im Prinzip falsch ist.

Heute scheint uns in der Tat nichts wichtiger zu sein, als zu einem ursprünglichen, aus der Einschnürung in die herkömmlichen, schematisch gewordenen Kategorien befreiten Verständnis der eigentlichen Absichten der griechischen Philosophie, insonderheit des Platon und Aristoteles, vorzudringen. In solchem Dienst steht schließlich auch eine Arbeit wie die *Heinrich Cassirers*, die 'Aristoteles' Schrift «von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie untersucht (1). Cassirer bietet eine solide und präzise Untersuchung, die 'rein philosophiegeschichtlich' zu verfahren versucht. Wichtig sind insbesondere als Ansätze für die Möglichkeit einer Radikalisierung der Interpretation die ersten drei Kapitel, in denen es um die Methode aristotelischer Forschung überhaupt geht. Dann folgt, hier wie in den andern Kapiteln unter Heranziehung des gesamten aristotelischen Schrifttums und der Arbeit der antiken Kommentatoren, die Erklärung der durch ihre Gedrängtheit so schwierigen Abhandlung über die Seele. Das letzte Kapitel behandelt hauptsächlich das hart umstrittene Problem der tätigen Vernunft. Auch Cassirer vermag ihre Rätsel nicht zu lösen, aber er gibt eine bemerkenswerte Erklärung der Entstehung dieser Lehre aus allgemeinen Voraussetzungen des

aristotelischen Denkens. Mit Recht betont er die Einheit der aristotelischen Psychologie. — Da es nun aber reine *Philosophiegeschichte* nicht gibt, verbleibt auch diese Arbeit notwendig in einem nicht bewußt gemachten systematischen Horizont: dem der traditionellen Aristotelesinterpretation. Darum war von der Notwendigkeit einer philosophischen Radikalisierung die Rede: Cassirer selbst sieht ihre Möglichkeit. In ihr käme es darauf an, die bloß übernommenen Zentralbegriffe von Form und Materie, Möglichkeit und Wirklichkeit usw. auf ihre ontologischen Fundamente umzulegen, die Psychologie aus dem ursprünglichsten Ansatz des aristotelischen Philosophierens zu verstehen und so die Interpretation aus der Gebundenheit an das traditionelle Hantieren mit scheinbaren Begriffen zu einer eigenständigen philosophischen Tendenz freizugeben. Da es indes die sorgfältige, durch zahlreiche möglichst genau übersetzte Zitate allenthalben gestützte Arbeit auf solche Interpretation gar nicht abgesehen hat, soll mit diesen methodischen Hinweisen ihr betonter Wert keineswegs angetastet werden.

Erheblich mehr von dieser geforderten Methode scheint uns in einer zweiten, anerkennenswerten Studie zur antiken Philosophie realisiert zu sein: in *Ernst Grumachs* höchst aufschlußreicher Abhandlung über Physis und Agathón in der alten Stoa (2). Hier stellt sich das Problem der stoischen Ethik aus zwei prinzipiell wichtigen Erwägungen: 1. Die sokratische Aretémoral und die natürliche Gütermoral vermag die Stoa durch eine entscheidende Änderung der Naturauffassung zu verbinden, in der auch menschliches sittliches Handeln auf die Natur bezogen wird. Daher behandelt das 1. Kapitel die Beziehungen zwischen Naturbegriff und Ethik. 2. aber bedarf es der Aufhellung des Werdens eben jener Naturauffassung, die die spezifische Leistung der Stoa ist. Darum behandelt der 2. Teil die Genesis des stoischen Naturbegriffs, die von der Sokratic und Naturphilosophie an nicht doxographisch, sondern mit Problembewußtsein über Platon, Aristoteles und die Aristoteleskritik in ihre entscheidende stoische Modifikation hinein verfolgt wird. Grumach will für diese in der Forschung kaum gesehenen Fragen 'nur eine erste Vorbereitung' geben. Man merkt bei ihrer Durchführung die vorzügliche Schulung, welche das lebendige Philosophieren Heideggers auch für eine vorwärtsführende philosophiehistorische Interpretation bedeutet.

Ein drittes philosophiegeschichtliches Werk, das hier anzuzeigen ist, repräsentiert einen andersartigen Typus. *Peter Mennicken*, als Philosophiehistoriker insbesondere durch seine 1927 erschienene Schrift über Malebranche bekannt, hat nun eine kurze Darstellung des Nikolaus von Kues versucht (3). Ihr kommt es nicht darauf an, den ganzen Umkreis des wissenschaftlichen und philosophisch-theologischen Forschens des großen Kardinals zu entwickeln — ein Unternehmen, das vor der Vollendung der neuen, von der Heidelberger Akademie veranstalteten Gesamtausgabe wenigstens der philosophischen Werke kaum in Angriff zu nehmen ist. Vielmehr will Mennicken die zentralen Motive und Tendenzen dieses Denkens aufweisen. Richtig und wichtig ist die Betonung der kirchentreuen Gesinnung des Kardinals trotz der ungeheuren Weite seines Blicks und gewisser Motive, die zur Sprengung der mittelalterlichen Gedanken- und Lebenswelt führen. Aber nicht von solcher 'geistesgeschichtlicher' Einstellung her kann echte Philosophiegeschichte getrieben werden, sondern nur im Rückgang auf die Mitte des Denkens bei dem behandelten Philosophen. Eben dies versucht Mennicken: das Hauptstück seines Büchleins ist dem *Quaerere Deum* gewidmet; ihm schließen sich Ausführungen über die ontologischen und anthropologischen Fundamente an. Diese erste, skizzierende Aufhellung schwieriger Gedankenmassen gelingt einer vollendet anspruchslosen Sprache voll schöner Einfachheit. Auch der Beitrag von Else Hocks über den Widerspruch und die Einheit von Idee und Leben fügt sich gut ein. Natürlich wird die philosophie-

geschichtliche Forschung das Bild des Denkers, das hier aus einer vielleicht zu eindeutigen Gesamtschau und vielleicht etwas zu simplifiziert gesehen wird, noch mannigfaltig füllen und zu schärferen Konturen gelangen.

Der Interpretation einer *modernen* Philosophie ist schließlich die Studie *Werner Illemanns* gewidmet, der Husserls vorphänomenologische Philosophie darstellen und würdigen will (4). Die Arbeit ist insbesondere durch die Behandlung der oft vernachlässigten und für die phänomenologische Entwicklungsgeschichte doch wichtigen 'Philosophie der Arithmetik' von Husserl (1891) verdienstlich. Aber der Verfasser rechnet dann die 'Logischen Untersuchungen', auch den 2. Bd., sogar noch den Aufsatz 'Philosophie als strenge Wissenschaft' zur phänomenologischen Philosophie. Statt solche terminologische Grenzstreitigkeiten zu behandeln, wäre der Aufweis der positiven Problemschichten und zentralen Motive, die durch Husserls 'vorphänomenologische' Produktion hindurch auf die Idee der Phänomenologie hinwirken, erheblich wichtiger. Kaum glaublich erscheint es, daß hier zudem ein von Husserl endgültig ad absurdum geführter Anthropologismus der logischen Sphäre vertreten wird.

Es bezeichnet nun die Situation auch des systematischen Philosophierens, zumal der Gegenwart, daß es nur in ständiger Rücksicht und Hinsicht auf die Geschichte der Philosophie zu sich selbst kommt. Auch *Erich Przywaras* erster, dem 'Prinzip' gewidmeter Band einer Metaphysik unter dem charakteristischen Titel 'Analogia entis' (5) will in ständiger systematisch-historischer Reflexion 'nichts weiter versuchen, als ein rein sachlich bedingtes «kritisches Prolegomenon» zur Urtradition Platon-Aristoteles-Augustin-Thomas' (S. IX). Analogia entis: dieser Ausdruck zielt auf die spezifische Seinsweise alles nicht unendlichen, also alles geschöpflichen Seins; von ihm kann *nur* in analogischer, uneigentlicher Weise das Sein ausgesagt werden: aber es *kann* so wirklich erfaßt werden; somit liegt Differenz und Zusammenhang zwischen Welt (Mensch) und Gottheit in diesem Terminus schon angezeigt. Er bezeichnet zugleich die radikale Grundvoraussetzung, von der dieses Denken, auch schon im ersten Band, ausgeht. Es ist hier unmöglich, den vielverzweigten, aber methodisch immer wieder gleich aufgebauten Gedankengängen nachzugehen; nur soviel sei angedeutet, daß auf einen ersten, der Metaphysik als methodischem Prinzipienproblem gewidmeten Abschnitt (apriorische und aposteriorische Metaphysik; philosophische und theologische Metaphysik) ein zweiter folgt, der eine Begründung der Analogie aus dem Satz vom Widerspruch versucht und die Problembreite der analogia entis durch die sog. Urtradition (Platon-Aristoteles-Augustin-Thomas) verfolgt. Das Ganze ist eine glänzende, höchst beziehungsreiche und gelehrte Arbeit; bewundernswert ist nicht nur die Gewandtheit im Handhaben konstruktiver, dialektischer Methode, sondern auch der Mut zur Durchbildung der Gedanken bis ins Leerst-Formale (zu bewundern, sofern ein offenbar Erstrebtes durchaus erreicht wird), selbst unter gewaltsamer Behandlung der Sprache. Das bedeutende Werk zu lesen ist keine reine und keine leichte Freude; sein Reichtum eröffnet sich nur dem, der hinter seine konstruktive Systematik und hinter seinen Formalismus zu dringen vermag.

Auch die Besinnungen systematischer Art auf den *Ganzheits- und Formbegriff*, die heute zu den fruchtbarsten gehören, können und wollen sich geschichtlich fundieren. Sowohl diese geschichtliche Betrachtung wie die sachliche Aufhellung und Anwendung der beiden Begriffe in verschiedenen Gebieten (Kunst, Sprache, Entwicklungslehre, Physik, Technik) ist in den auf einer Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft gehaltenen und nun gesammelt herausgegebenen Vorträgen in interessanter und belehrender Weise in Angriff genommen (6). Auch hier bestätigt sich noch einmal, daß Philosophieren und Philosophiegeschichte unzertrennlich sind. (Abgeschlossen 1. Dezember 1932.)

1. H. Cassirer, *Aristoteles' Schrift 'von der Seele' und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*. IV 198 S. Tübingen, J. C. B. Mohr 1932. *RM* 10,20. — 2. E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*. VII 81 S. Berlin, Weidmann 1932. *RM* 6,—. 3. P. Menzies, *Nikolaus von Cues*. 261 S. Leipzig, Jakob Hegner 1932. Geb. *RM* 7,50. — 4. W. Ille, *Husserls vor-phänomenologische Philosophie*. VIII 87 S. Leipzig, S. Hirzel 1932. *RM* 3,50. — 5. E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik. I: Prinzip*. XVI 154 S. München, Kösel und Pustet 1932. Geb. *RM* 6,20. — 6. *Ganzheit u. Form*. Vorträge, gehalten auf der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft Oktober 1930 in Breslau. *Hrsg. v. F. Krueger*. 159 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1932. *RM* 8,—.

DEUTSCHE LITERATUR

VON ERNST KOHN-BRAMSTEDT

Die deutsche Literaturwissenschaft verfügt seit einem Jahrhundert über ein eigenes Arbeitsgebiet und über besondere Arbeitsmethoden. Aber wie alle Geisteswissenschaften übernimmt und empfängt auch sie immer wieder wichtige Fragestellungen und fruchtbare Forschungsimpulse von außen, von den Leistungen anderer Wissenschaften und Disziplinen. So haben sie in den letzten Jahrzehnten Kunstgeschichte und Soziologie, Stammeskunde und Charakterologie weitgehend befruchtet. Vielleicht die nachhaltigste Anregung aber hat sie durch die Sicht eines Philosophen erfahren, dessen Universalität sich ihre Fachmethoden aneignete, um sie dann geistesgeschichtlich auszuweiten und psychologisch zu vertiefen. Ein neuer Band aus dem Nachlaß *W. Diltheys* — von seinen Schülern Misch und Nohl unter dem Titel '*Von deutscher Dichtung und Musik*' (1) herausgegeben — läßt wiederum die Bedeutung D.s für die literaturwissenschaftliche Interpretation klar erkennen. Der schön ausgestattete Band vereinigt neben dem Fragment eines Nachrufs auf Dilthey von Hoffmannsthal eine Reihe von Altersstudien und Entwürfen über die germanische Welt, die ritterliche Dichtung und das mittelalterliche Epos, die große deutsche Musik des XVIII. Jahrh. von Bach bis Beethoven, schließlich über Klopstock, Schiller und Jean Paul. Alle diese Arbeiten waren gedacht als Teile einer Geschichte des deutschen Geistes, für die die germanischen Grundzüge ebenso relevant sein sollten wie ihre Fortentwicklung durch die Aufklärung und den deutschen Idealismus. Wieviel ist schon über Schiller und Jean Paul geschrieben worden, und doch erblickt sie der greise Philosoph ganz neu und legt wie mit geheimnisvollem Zauberstab ihren innersten Seelennerv frei.

Wenn Dilthey über die Musik des XVIII. Jahrh. spricht, so geschieht das oft in Zusammenhang und Vergleich mit der Entwicklung der übrigen Geistesgebiete wie Dichtung und Malerei. So fördert gerade sein Begriff der Struktur ganz besonders die wechselseitige Erhellung der Künste. Ein ähnliches Prinzip, freilich wohl ohne Anspruch auf volle Originalität der vermittelten Erkenntnisse, verfolgt auch die '*Deutsche Geistesgeschichte*', die *J. Wiegand* unter Mitwirkung von H. J. Moser, K. Schäfer und M. Wundt verfaßt hat (2). Sie beruht auf der Anschauung von der 'untrennbaren innern Einheit aller Äußerungen des schöpferischen Volksgeistes auf allen Lebensgebieten' und stellt in diesem Sinn die geistigen Ausdrucksformen der einzelnen Zeitalter in Religion, Philosophie und den verschiedenen Künsten von der Urzeit bis zur Gegenwart nebeneinander dar. Das geschieht sachkundig und in einer stets auf das Wesentliche bedachten, knappen Diktion. Besonders gut geraten sind die letzten Kapitel über Eindruckskunst (1885 bis 1914), Ausdruckskunst (1905—1932) und Neue Sachlichkeit (1925—1930). Das

lebendige Buch kann jedenfalls an Stelle toter Kompendien dem Lehrer wie dem Studenten wertvolle Dienste leisten.

Verhältnismäßig kurz wird in diesem Sammelwerk das germanische Altertum behandelt. Hier sind es neben Dichtung und Mythos vor allem die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, die heute die Forschung beschäftigen. Über *'Liebe und Ehe bei den vorchristlichen Germanen'* gibt neuerdings G. Neckel (3) bemerkenswerte Aufschlüsse. Gegenüber der verbreiteten Juristenlehre, die altgermanische Frau sei vor dem Einfluß der christlichen Kirche nur das rechtlose Objekt männlicher Willkür gewesen, vertritt er die hier nicht näher zu erörternde These, daß die germanische Ehe schon längst in vorchristlicher Zeit als die in feierlichen Formen eingegangene volle Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau bestanden habe. Man darf bei der Erörterung dieser Probleme allerdings nicht die geringe Zahl überlieferter Dokumente als Fehlerquelle übersehen. Auf viel sichererem Boden stehen demgegenüber schon die Forschungen über das hohe und späte Mittelalter. Das zeigen deutlich wieder die wichtigen Arbeiten K. Burdachs *'Vom Mittelalter zur Reformation'*; von diesen Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung liegt jetzt die 2. Hälfte des Bandes *'Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit'* (4) vor. B. untersucht darin mit außerordentlichem Scharfsinn und großer Akribie die Beziehungen des von ihm bekanntlich neuentdeckten Werkes zu einer englischen Vorlage und zum Hussitismus, ferner die Vorgeschichte der Dichtung und die Persönlichkeit des Dichters. Älter als der Hussitismus verbindet dies Streitgespräch reformatorisch gereinigte und vertiefte Frömmigkeit mit literarischen Elementen der werdenden Renaissance. Die Dichtung, die B. mit Recht 'ein höchstes Meisterwerk deutscher Sprache' nennt, sollte noch mehr als bisher für den Unterricht der Primen herangezogen werden.

Mit der werdenden Renaissance setzte auch die Entdeckung der menschlichen Individualität und ihrer Eigenart ein. Aber erst ganz allmählich hat das neue Individualitätsbewußtsein auch in der deutschen Dichtung seinen Ausdruck gefunden. Eine intensive, doch allzu komplizierte und überfrachtete Abhandlung *'Die Form der Individualität im Roman'* von Cl. Lugowski (5) sucht diesen Problembestand zu klären. 'Wie wird,' so lautet die Frage, 'im Ablauf der Zeiten das Dasein des Menschen als Einzeldasein dichterisch figurenhafte aufgefaßt, und wie deutet es sich in der Geschichte des deutschen Prosaromans?' (S. 8.) L. operiert dabei ständig mit dem nicht gerade glücklichen Begriff des 'mythischen Analogons'. Gemeint ist damit jene Ganzheitshaltung der deutschen Erzählung des Mittelalters und des XVI. Jahrh., die analog dem griechischen Mythos in der attischen Tragödie bei den Aufnehmenden eine gemeinschaftsbildende Kraft auslöst. Erst der allmählichen Zersetzung dieser Ganzheitshaltung entspricht dann das Werden des Einzelmenschen in der frühen deutschen Prosaerzählung. L. arbeitet zunächst in der Hauptsache an den Romanen Jörg Wickrams die typischen Stilmittel des mythischen Analogons, dann aber auch die ersten Anzeichen der Zersetzung dieser Stilmittel zugunsten einer noch schüchternen Individualisierung der Gestalten heraus. Man muß die Schärfe dieser Stilanalysen anerkennen, die von Arbeiten der älteren Stilistik nicht erreicht wurde. Die Individualität konnte in der deutschen Dichtung erst eine bedeutende Darstellung erfahren, nachdem die gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen für eine Lehre von der Individualität gegeben waren. Zu den großen Ahnherren einer solchen Lehre gehört im XVIII. Jahrh. Herder. Eine Studie von F. A. Bran, *'Herder und die deutsche Kulturanschauung'* (6) sucht Zeitalter, Leben und Lehren Herders kultursoziologisch zu erfassen. Man kann nicht sagen, daß B.s leichtbeschwingte Feder nach den wertvollen Analysen Herders von Stadelmann und Weil wesentlich Neues

beibringt. Als propädeutische Einführung in Herders Welt mag die geschickt aufgebaute Schrift hingegen dienen.

Während durch Herder, Schiller und Goethe das protestantische Mitteldeutschland zum Zentrum der schöpferischen Kulturpotenzen wurde, lagen die katholischen Rheinlande noch fast ganz im Bann erstarrter Tradition. Schon die Reiseberichte aufgeweckter Zeitgenossen weisen immer wieder auf den Niveauunterschied in diesen beiden Regionen hin. Eine Untersuchung von *E. Ch. Zeim* 'Die rheinische Literatur der Aufklärung (Köln und Bonn)' (7) verfolgt in mühevoller Kleinarbeit aus den Quellen die langsame Eroberung dieser unliterarischen Provinz durch die deutsche Nationalliteratur des XVIII. Jahrh. Noch bis 1770 herrscht hier unter dem Einfluß der Geistlichkeit die neulateinische Schriftsprache und Literatur. Erst allmählich rezipieren kleine Gruppen von Gelehrten und Literaturfreunden die Lehren der Aufklärung, eine rationalistische Lehrdichtung macht sich breit, und die Ethik der Freimaurer findet selbst am kurfürstlichen Hof in Bonn Anhänger. Viel stärkere Spuren indessen als die Aufklärung hat im Rheinland die Romantik hinterlassen, für die ja der Rhein selbst ein Hauptmotiv der Lyrik bildete. In der neuen, vorzüglichen Sammlung 'Romantische Lyrik', die *M. Sommerfeld* nach Motiven ausgewählt und geordnet hat (8), finden sich sieben Gedichte, die dem Rhein, und weitere sechs, die der Loreley gelten. Indem S. hier zwischen die Vorklänge und Abgesänge des romantischen Erlebens die echten Klänge romantischen Weltgefühls vernehmen und damit die Eigenart der Romantiker sichtbar werden läßt, will er 'das wissenschaftliche Gespräch über die Einheit in der Mannigfaltigkeit der romantischen Phänomene wiederum beleben und von neuen Ansatzpunkten aus weiter treiben' (S. 182). Dieses Gespräch über Romantik hat neuerdings der Anglist *G. Hübner* mit einer Abhandlung 'Theorie der Romantik' (9) aufgenommen. Er erblickt in ihr im Gegensatz zu Nadler ein gesamteuropäisches Erlebnis, das zuerst in England als Reaktion gegen die Industrialisierung zu einer vegetativen Seelenhaltung führt und damit das kausale Denken zugunsten einer Naturkindschaft zurücktreten läßt. Unstreitig sind solche Tendenzen 'Zurück zur Natur' der Romantik mit ihrem Hang zu Traum und Nacht nun eigen. Allein H. verkennt doch einseitig die enorme Geistigkeit der deutschen Frühromantiker, die in der Mathematik eine sinnvolle Ordnung und in der Ironie den Triumph des unendlichen Geistes über die Gebundenheit durch das Endliche sahen. Die seelische Haltung, die zur Romantik neigt, kehrt dann später, wenn auch mit veränderten Ausdrucksformen und Symbolen, wieder. Man hat oft genug auf die Verwandtschaft zwischen Nietzsche und der Romantik hingewiesen, man hat neuerdings auch nach der Beziehung Thomas Manns zur Romantik gefragt. Zwei Arbeiten über Th. Mann beantworten diese Frage merkwürdig verschieden. *H. Kasdorff*, der den 'Todesgedanken im Werke Th. Manns' (10) chronologisch untersuchen will, stellt Th. Mann geradezu einer kosmisch ausgerichteten romantischen Linie Görres—Nietzsche—Klages gegenüber und bestreitet ihm jede Verwandtschaft mit der Romantik. Die viel feinsinnigere problemgeschichtliche Studie von *K. Hamburger*, 'Th. Mann und die Romantik' (11), weist dagegen die Strukturähnlichkeit in der Problematik des modernen Dichters und der Frühromantik im ganzen überzeugend, im einzelnen nicht ohne Übertreibungen nach. Im Gegensatz zu K. zeigt sie klar, wie tief Novalis und Th. Mann die paradoxe, zugleich vergeistigende und auflösende Macht des Todes erfahren haben. Fraglich ist freilich, ob man mit H. für Th. Mann die Kategorie einer 'romantischen Humanität' in Anspruch nehmen kann. — Neben Th. Mann steht *G. Hauptmann* im Vordergrund des literarischen Interesses. Seine Polarität von Naturalismus und Neuromantik, seine Neigung zum Derb-Wirklichen wie zum Sehnsüchtig-Visionären stellt *W. Linden* in einer neuen, geschmackvoll

verbesserten und vermehrten Auflage des Büchleins von Sulger-Gebing 'Gerhart Hauptmann' (12) mit historischer Einfühlung, aber keineswegs kritiklos dar.

Zum Schluß noch ein kurzer Hinweis auf zwei Schriften zur deutschen Spracherziehung. Der bekannte Schweizer Germanist O. v. Greyerz hat vier gehaltvolle Rundfunkvorträge über 'Spracherziehung' (13) herausgegeben. Sie wenden sich ebenso an Mütter wie an Lehrer und handeln vorzüglich von den Grundlagen eines guten mündlichen und schriftlichen Ausdrucks. Gegen das 'kauerdelche Gemengsel deutscher und fremder Bezeichnungen', das bisher in der Sprachlehre der höheren Schulen üblich ist, richten sich die bemerkenswerten 'Vorschläge für die einheitliche Verdeutschung der Fachwörter in der deutschen Sprachlehre' (14), die K. Bojunga im Auftrage eines vom Reichsinnenministerium eingesetzten Ausschusses vorlegt. Die Verdeutschungen sind in den meisten Fällen treffend und verständlich, einige Bezeichnungen freilich wirken gekünstelt und erscheinen daher kaum verwendbar (z. B. wesfällig, wemfällig, ferner Glimpfwörter für Euphemismen, Nennwortbegriffswörter und Zeitwortbegriffswörter für Nominal- und Verbalabstrakta). (Abgeschlossen 1. Dezember 1932.)

1. W. Dilthey, *Von deutscher Dichtung und Musik*. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leipzig, B. G. Teubner 1933. Geh. *RM* 10,—, geb. *RM* 12,—. 2. J. Wiegand, *Deutsche Geistesgeschichte*. Unter Mitwirkung von H. J. Moser, K. Schäfer u. M. Wundt. Frankfurt a. M., M. Diesterweg 1932. Geh. *RM* 5,40. — 3. G. Neckel, *Liebe und Ehe bei den vorchristlichen Germanen*. Leipzig, B. G. Teubner 1932. Kart. *RM* 1,20. — 4. K. Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. III. Bd. 2. Teil. *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit*. 2. Hälfte. 3. Teil, Gesamtregister zum III. Bd. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1932. Geh. *RM* 21,50. — 5. C. Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman*. Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung. Neue Forschung Bd. 14. Berlin, Junker & Dünhaupt 1932. Geh. *RM* 6,—. 6. F. A. Bran, *Herder und die deutsche Kulturanschauung*. Probleme der Staats- u. Kultursoziologie Bd. 5. Berlin, Junker & Dünhaupt 1932. Geh. *RM* 5,—. 7. E. Ch. Zeim, *Die rheinische Literatur der Aufklärung (Köln und Bonn)*, Jena, E. Diederichs 1932. Geh. *RM* 5,40. — 8. M. Sommerfeldt, *Romantische Lyrik*. Nach Motiven ausgewählt und geordnet. Literarhistor. Bibl. Bd. 4. Berlin, Junker & Dünhaupt 1932. Geh. *RM* 4,80. — 9. *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissensch. u. Geistesgesch.* 1932, H. 2, S. 244 ff. — 10. H. Kasdorff, *Der Todesgedanke im Werke Th. Manns*. Form u. Geist Bd. 26. Leipzig, H. Eichblatt 1932. Geh. *RM* 10,—. 11. K. Hanburger, *Th. Mann und die Romantik*. Eine problemgeschichtliche Studie. Neue Forschung Bd. 15. Berlin, Junker & Dünhaupt 1932. Geh. *RM* 4,—. 12. E. Sulger-Gebing-W. Linden, *Gerhart Hauptmann*. Aus Natur und Geisteswelt Bd. 1009. 4., verb. u. verm. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner 1932. Geb. *RM* 2,70. 13. O. v. Greyerz, *Spracherziehung*. Erlenbach-Zürich, E. Rentsch 1932. Geh. *RM* 1,30. — 14. K. Bojunga, *Vorschläge für die einheitliche Verdeutschung der Fachwörter in der deutschen Sprachlehre*. Frankfurt a. M., M. Diesterweg 1932. Geh. *RM* 1,60.

KLASSISCHE PHILOLOGIE

VON HEINRICH WEINSTOCK

Der letzte Bericht dieser Hefte über die Fortschritte der Altertumswissenschaft (1932 S. 371 ff.) hatte seinen Ausgang genommen von der Feststellung, daß die Wissenschaft vom klassischen Altertum, wie jede Fachwissenschaft, in sich absterben müßte, wenn sie nicht im Zusammenleben mit der Gesamtbewegung des Geistes bliebe. Gefordert wird mit solchen Worten eine sich widersprechende Doppelhaltung von strenger Objektivität gegenüber dem geschichtlich Fernen, dem Andern, dem Fremden einerseits und von stärkster Ergriffenheit durch die brennenden Fragen der Gegenwart,

das Eigene, andererseits. Aber was im Begriff sich ausschließt, verschmilzt in der lebendigen Person des echten Forschers zu jener in sich gespannten Einheit, die allein produktiv ist. (Daß diese Spannung auch die Produktivität einer Kulturepoche bestimmt, zeigen die Dokumente, die *W. Muschg* unter dem Titel 'Gegenwart und Altertum' in der Reihe Klassik der Deutschen Literatur aus dem Neuhumanismus zusammengestellt hat (1). Gilt dies für alle Kulturwissenschaft, so ist es für keine von so entscheidender Bedeutung wie für die klassische Philologie, diese humanistische Geschichtswissenschaft *κατ' ἐξοχήν*, d. h. Wissenschaft, die mit ihrem geschichtlichen Objekt doch in einer ausdrücklichen Thematik den lebendigen Menschen meint. So wesentlich für ein solches Programm die echte Verschmelzung von Objektivität und Anteilnahme ist, so schwierig ist sie bei diesem Gegenstand, der bei größter geschichtlicher Ferne doch zugleich geschichtlich unserm Herzen und Geiste aufs intimste, bis auf den heutigen Tag, nahe geblieben ist. So gewiß der Kurzschluß willentlicher Verlebendigung zu einem gründlichen Fehlschluß wird, weil er ja mit seinem 'Modernisieren' von vornherein eben das verfehlt, was allein die Beschäftigung mit einem geschichtlichen Gegenstande rechtfertigen kann, sein Eigen- und Anderssein nämlich, so wird umgekehrt dies Anderssein nie von einem vor dem Heute abgeblendeten Auge erblickt, sondern immer erst von einem solchen, dem die tiefsten Probleme der eigenen Zeit Leidenschaft und Schärfe des Blicks in die Ferne gegeben haben.

Diese Andeutungen einer hermeneutischen Theorie lassen sich, im Positiven wie im Negativen, an den größten Mustern aus der Geschichte unserer Wissenschaft wie der humanistischen Bewegung überhaupt belegen. Hier sollen sie an einigen Neuerscheinungen beleuchtet werden. Die Untersuchung von *K. Keyßner* über *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus* (2) setzt sich die Doppelaufgabe, einmal an der sprachlichen Gestaltung des Hymnus die enge Gebundenheit der Gehalte an die Ausdrucksmittel herauszustellen, sodann die Gedankenwelt zu begreifen, die die sprachlichen Formulierungen heraustrrieb. Während aber die sprachliche Untersuchung das Material einer Stilgeschichte des Hymnus sauber, wenn auch in einer ein wenig schematischen Aufteilung, zusammenstellt, kommt die Darstellung der zugrunde liegenden Gedankenwelt über Allgemeinheiten nicht recht hinaus, die für das Verständnis der Eigenart griechischen Seins wenig beitragen. Es fehlen der fleißigen Arbeit einfach die Kategorien, mit denen man die hier in Frage kommenden Tatbestände begreifen kann, welche Kategorien uns erst unser eigenes Ringen um die metaphysischen Probleme wieder in die Hand gegeben hat. Man lese etwa das, was *J. Stenzel* in seiner *Metaphysik des Altertums* über die vorthoretische Metaphysik sagt, um zu erkennen, wie tief der Blick eines Forschers, der selbst in der lebendigen Auseinandersetzung mit den philosophischen Sachproblemen steht, in die geschichtlichen Gegebenheiten und die Eigenart ferner Welten hineindringt.

Gegenüber dem hohen Vorwurf, den *Keyßner* sich gibt, bescheidet die Studie, die *W. Theiler* der *Vorbereitung des Neuplatonismus* (3) gewidmet hat, sich ausdrücklich dahin, daß sie nicht an die höchsten Fragen antiken Wesens und seines Verstehens rühre. Und doch werden hier bedeutsame Einblicke in die eigentümliche Entwicklung des antiken Geistes geöffnet. Der 'immanente Umschwung', der in der antiken Seele seit dem I. Jahrh. v. Chr. allmählich sich vollzog in Hinsicht auf ihre Einstellung zum Leben, wird in seiner Eigenart dem Leser wirklich greifbar, weil die sorgfältige philologische Interpretation helläugig gemacht ist durch die Anteilnahme des Verfassers an der lebendigen Wendung unseres gegenwärtigen Denkens. Ausdrücklich bekannt wird diese Verbundenheit mit der Philosophie der Gegenwart im Vorwort der Arbeit,

die *E. Grumbach* der alten Stoa gewidmet hat (4). Da sie im philosophischen Fachbericht dieses Heftes eingehend gewürdigt wird, genügt es, hier darauf hinzuweisen. Ganz erfüllt aber von den Anliegen der modernen Existenzialphilosophie ist die Antrittsvorlesung unseres Mitarbeiters *F. J. Brecht* (5), wenn sie den ersten 'existenziellen' Philosophen der europäischen Geistesgeschichte, Sokrates, zu uns heraufholt. Und hier ist es nun besonders deutlich zu sehen, wie eine schwer faßbare geschichtliche Einmaligkeit, nämlich die Eigenart jenes einzigen Mannes, seine schon den Zeitgenossen so rätselhafte Atopia, gerade aus der modernen Problematik heraus greifbar wird. Brechts Ausführungen können jedem Lehrer des Griechischen den Weg weisen, auf dem selbst der Primaner eine Ahnung bekommen kann von dem lebensentscheidenden, menschenbestimmenden Ernst dessen, was Philosophieren im eigentlichen, griechischen Sinne, der heute wieder der unsere wird, meint, wenn ihm die Gestalt des Sokrates sichtbar wird als des Menschen, der 'in der Kategorie existiert, in der er denkt: dem wissenden Nichtwissen'. Wenn die höhere Bildung alle Spektakel einer sogenannten Lebensnähe abtut und sich wieder hinwendet zu der Haltung der Echtheit (wovon ihr Schicksal als erziehende Schule abhängt), so besitzt der griechische Unterricht in der Gestalt des Sokrates einen Gegenstand von solcher die Jugend ansprechenden Gegenwärtigkeit und solcher den Mann fordernden Mächtigkeit, einen Gegenstand zugleich, der in seiner platonischen Gestaltung schulsauber zu bezwingen ist, daß man ihn geradezu als idealen Bildungsgegenstand der gegenwärtigen höheren Schule wird bezeichnen müssen.

Solch hohe Worte wird niemand dem antiken Menschen geben, um den die neue Schrift von *O. Regenbogen* (6) sich bemüht, dem Lucrez. Wenn aber die naturgemäß kurzen Hinweise von Brecht an die Schule mehr als Aufruf ergehen, so bedeuten die Interpretationen, mit denen Regenbogen die Gestalt des Dichters aus seinem Gedicht herausholt, ein rundes Geschenk an den altsprachlichen Unterricht. Sie eröffnen eine zweite, Interpretationen betitelte Reihe der Neuen Wege zur Antike verheißungsvoll und zugleich musterhaft. Denn in ihnen ist die Doppelhaltung von Aktualität und Objektivität zu reiner Einheit verschmolzen. Wie hier aus einem umfassenden und präsenten Wissen in einer tatsachenerfüllten Verdichtung der Zeithintergrund entworfen und auf ihn die Gestalt des großen und unglücklichen Dichters gestellt ist aus dem Gedicht heraus, das ist ein Muster für die hohen Möglichkeiten philologischer Interpretation. Was aber dem Buch seine aufwühlende Kraft gibt, das ist die zwischen den Zeilen überall durchbrechende Sorge um den Menschen unserer Zeit. So ist dieser Weg zu Lucrez nicht Flucht aus der Gegenwart, noch läuft er in ahnungslosem Abstand neben ihr her, sondern er kommt mitten aus unserer Not und führt mitten in sie zurück. So geschieht eine echte Begegnung zwischen Gegenwart und Antike in jenem 'rätselhaften Ineinander von Abstand und Hingabe in Einem, dem Kennzeichen eines jeden echten Humanismus', wie R. die Aufgabe formuliert, die unsere Eingangsdarlegungen zu umschreiben suchten.

Unerläßliche Vorbedingung für alle echte Bildungsarbeit an der Antike ist gründliches philologisches Wissen. Seit dem ersten Erscheinen ist der *Gercke-Norden* (7) unentbehrliches Hilfsmittel für jeden Altertumswissenschaftler. Wie er dem Studenten die ersten Richtwege in die Wirrnis der Stoffe und Probleme weist, so wird er in der Handbücherei des Lehrers stets an greifbarer Stelle stehen. In unermüdlicher Arbeit sind die einzelnen Teile von Auflage zu Auflage immer wieder auf die Höhe der Forschung gebracht worden. Manches, was dem ersten Wurf nicht ganz gelungen war, ist durch neue Bearbeitungen ersetzt worden. Der zweite Band liegt nunmehr in 4. Auflage vor; er enthält die — auch als Einzelhefte käuflichen — Beiträge: Griechisches und römisches Privatleben von Pernice, Münzkunde von Regling, Griechische und römische Kunst

von Rumpf (erster Halbband), Griechische und römische Religion von Wide und Nilsson, exakte Wissenschaften und Medizin von Rehm, Geschichte der Philosophie von Gercke in der Neubearbeitung von E. Hoffmann (zweiter Halbband).

Schließlich weise ich in diesem Zusammenhang mit besonderer Freude auf die stattliche Gabe hin, die 58 Mitarbeiter der Philologischen Wochenschrift ihrem Herausgeber *Franz Poland* (8) zu seinem 75. Geburtstag gewidmet haben. Je mehr sich die Forschungsarbeit ausdehnt, um so wichtiger werden die Zeitschriften. Der vorliegende Sammelband gibt lebendige Anschauung von der Bedeutung der philologischen Wochenschrift und der wichtigen Arbeit ihres Jubilars. (Abgeschlossen 1. Dezember 1932.)

1. *Deutsche Literatur*. Reihe Klassik Band 11. Leipzig, Reclam 1932. Geh. *RM* 7,—.
 2. *Karl Keyßner, Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*. Stuttgart, Kohlhammer 1932. Geh. *RM* 12,—. 3. *W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin, Weidmann 1930. Geh. *RM* 10,—. 4. *E. Grumbach, Physis und Agathon in der alten Stoa*. Berlin, Weidmann 1932. Geh. *RM* 6,—. 5. *F. J. Brecht, Der Mensch und die Philosophie*. Halle, Niemeyer 1932. Geh. *RM* 1,—. 6. *O. Regenbogen, Lucrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht*. Neue Wege zur Antike II. Interpretationen Heft 1. Leipzig, Teubner 1932. Geh. *RM* 4,80.
 7. *Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft*. Band II. 4. Aufl. Leipzig, Teubner. 1. Heft: *E. Pernice, Griechisches und römisches Privatleben*. 1930. Kart. *RM* 3,24. 2. Heft: *K. Regling, Münzkunde*. 1930. Kart. *RM* 1,80. 3. Heft: *A. Rumpf, Griechische und römische Kunst* 1931. Kart. *RM* 4,32. 4. Heft: *S. Wide u. M. P. Nilsson, Griechische und römische Religion*. 1931. Kart. *RM* 4,32. 5. Heft: *A. Rehm u. K. Vogel, Exakte Wissenschaften*. Kart. *RM* 3,40. 6. Heft: *A. Gercke, Geschichte der Philosophie*. 4. Aufl. bearb. von *E. Hoffmann*. 1932. Kart. *RM* 5,—. Ausgabe in zwei Halbbänden: 1. Teil (enthält Heft 1—3). 1932. Geb. *RM* 12,—. 2. Teil (enthält Heft 4—6) erscheint nach Vorliegen von Heft 5. 8. *Festschrift für Franz Poland*. Leipzig, Reclam 1932. Geh. *RM* 3,60.

EVANGELISCHE THEOLOGIE

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Der in unserem ersten Berichte (1932, 1. Heft, S. 94ff.) skizzierte Kampf der Theologie um die Wiedergewinnung der christlichen Substanz, um die Unbedingtheit und Unableitbarkeit der göttlichen Offenbarung, die sich allein aus sich selber begründet, ist in aller Mannigfaltigkeit der Ausgangspunkte und Denkansätze in stärkstem Fortschreiten begriffen, so daß zum mindesten eine neue Grundhaltung der Theologie langsam sichtbar und immer kräftiger wird, wie sich auch im Einzelnen Barth und Brunner, Gogarten und Althaus oder Heim voneinander unterscheiden mögen. Auch jetzt ist es uns nur möglich, einige wenige Schriften aus der fast unübersehbaren Masse des neuesten theologischen Schrifttums herauszuheben.

Wir wenden uns zunächst der Arbeit am Verständnis des Neuen Testaments zu. Hier ist die Lage durch das Ringen um eine Theologie des Neuen Testaments und um eine theologische Exegese gekennzeichnet, die den großen Ertrag der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments nicht nur zu wahren sondern auch zu mehren hat, aber darüber hinaus, von der neuen Grundhaltung der Theologie her, *das Wort* in den Worten, die Sache, die die neutestamentlichen Menschen in einer einmaligen geschichtlichen Situation und vermittelt einer bestimmten geschichtlichen Begrifflichkeit zum Ausdruck bringen, zu erfassen hat. Die theologische Erklärung des Neuen Testaments will in der Erkenntnis des geschichtlichen Abstandes dieser Schriftensammlung von uns doch zugleich unsere Gleichzeitigkeit mit ihr herausarbeiten,

die durch den Anspruch des Wortes in den Worten bedingt ist. Wichtiger noch, als darüber Grundsätzlich-Methodisches zu entwickeln, wie es in den letzten Jahren in unzähligen Aufsätzen geschah (die hier nicht aufzuführen sind), ist es, am Neuen Testament selber praktisch solche theologisch-geschichtliche Auslegung durchzuführen. Der Altmeister der neutestamentlichen Forschung, *Adolf Schlatter*, hat uns in der letzten Zeit drei große *Kommentare zu Matthäus, Lukas und Johannes* geschenkt (1, 2, 3). Die bedeutendste Leistung unter ihnen ist der Matthäuskommentar; der Art des Matthäus ist Schlatter selbst am nächsten verbunden. Er beschränkt die historische Methode streng auf den Akt der Wahrnehmung, der nicht versucht, sich vorzustellen, was uns nicht mehr sichtbar ist. Seine Auslegung will weder die des Dogmatikers noch die des Polemikers, sondern die des Beobachters sein; aber als Beobachter stößt er immer zu dem Glaubensgehalte der Evangelien, zu dem eigenartigen Christuszeugnis vor, aus dem sie ihre Einheit gewinnen. Den Theorien vorzüglich der Synoptikerforschung widerspricht Schlatter an vielen Orten. So billigt er dem Matthäus zeitliche, vor allem aber inhaltliche Priorität zu; denn dieser schreibt für die mit dem Judentum ringende palästinensische Urkirche, deren Glaube und Haltung zugleich an ihm deutlich wird — das ist das erste und größte Evangelium. Lukas dagegen schreibt für die und in der griechischen Welt, die nicht mehr unter dem Drucke des Ringens mit Judentum und Rabbinat stand. Lukas steht auf dem Standort der Apostelgeschichte, d. h. er übersieht die Stufen im Werden der Kirche. Neben einer neuen Fassung des Markus und dem Fortwirken des Matthäus in seinem Evangelium bringt er einen neuen Erzähler zur besonderen Geltung (z. B. die Geburtsgeschichten, die andere Fassung der Bergrede, die Gleichnisse Kap. 15, die Osterüberlieferungen Kap. 24 u. a.). Überall macht Schlatter in der Vielfalt der Einzelworte und Sentenzen die Einheit des Wortes Jesu mächtig deutlich. Seine umfassende Kenntnis des Judentums und der rabbinischen Theologie befähigt ihn, Zusammenhang und Gegensatz im Verhältnis Jesu zu seiner geschichtlichen Vor- und Umwelt besonders plastisch herauszuarbeiten. Für Schlatters Methode charakteristisch sind ferner die umfassenden sprachstatistischen Nachweise über die Doppelsprachigkeit der Evangelisten, verbunden mit sorgfältigen Vergleichen der Sprache des Josephus, dessen 'in griechisches Denken und griechische Rede gefaßten Pharisäismus' abgeschwächter Art Schlatter soeben eine zusammenfassende Darstellung gewidmet hat (4), in der er das Gemeingut des jüdischen Glaubens und die inneren Bewegungen im Judentum nach dem Bericht des Josephus darstellt. Und nicht nur für Matthäus sondern auch für Johannes will Schlatter nachweisen, daß er als Palästinäer spricht und die geschichtlichen Wurzeln seiner Vorstellungswelt im Judentum liegen — ein Versuch, der für den jetzigen Stand des johanneischen Problems wichtig ist, nach welchem die Erforschung der Sprache des Johannesevangeliums und seiner geschichtlichen religiösen Voraussetzungen der Weg ist, der weiter beschrritten werden muß, damit in seine Dunkelheiten Licht kommt. Es wird lange währen, bis das in diesen großen Kommentaren aufgespeicherte Material von der Forschung verarbeitet sein wird, und auch der, der sich nicht zu allen geschichtlichen Urteilen Schlatters bekennen kann, wird seinem vorbildlichen auf die Sache Gerichtet-Sein, um die es den neutestamentlichen Schriftstellern geht, nachzufolgen haben und von ihm lernen, die Einheit der Verkündigung und des Bildes Jesu zu erfassen, die hinter den Quellen und Einzelstoffen wirksam ist. Darin bleibt die neue theologische Bewegung Schlatter auf immer dankbar verbunden, wenn sie auch gegenüber seiner ebenso schlichten wie tief sinnigen Einheitsschau von Geschichte und Offenbarung oft ihr geschärftes Empfinden für die Paradoxien des Verhältnisses der beiden gerade im evangelischen Berichte zum Ausdruck bringen wird.

Neben Schlatters große Kommentare stellt sich ein neues, das ganze Neue Testament umfassendes Werk der Bibelklärung: *Das Neue Testament Deutsch (Neues Göttinger Bibelwerk)*, herausgegeben von *Paul Althaus* und *Johannes Behm* (5). Es ist die völlige Neugestaltung des Planes, der der sog. Göttinger 'Gegenwartsbibel', d. h. den Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von Joh. Weiß, einmal zugrunde lag — eine Neugestaltung, die der veränderten theologischen Lage Rechnung tragen will. Das Neue Göttinger Bibelwerk ist wie das Alte für alle Gebildeten, besonders aber auch für alle Religionslehrer bestimmt. Es verbindet mit der Gliederung und Übersetzung der Texte eine knappe Erläuterung, die die theologische Exegese mit der geschichtlichen verbinden will, die die wichtigsten geschichtlichen Bedingungen und Zusammenhänge berücksichtigt, ohne doch in der Masse des religionsgeschichtlichen und anderen Stoffes zu versinken, der die Herausarbeitung des jeweiligen religiösen Hauptgedankenzuges das besondere Anliegen ist. Die Exegese dieses Bibelwerkes will nicht bei der historischen und psychologischen Analyse hängen bleiben, sondern in der Geschichtlichkeit des neutestamentlichen Wortes, die nicht abgeschliffen, sondern gerade in ihrer Einmaligkeit und Eigenart erfaßt werden soll, den Anspruch der lebendigen Autorität der Offenbarung hören. Es ist nur natürlich, daß ein solcher großer Versuch noch nicht in allem gelungen sein kann, zumal eben viele auch für die neutestamentliche Arbeit entscheidende Grundlegungsfragen (Glaube und Geschichte!) noch nicht genügend geklärt sind. Dennoch ist im ganzen ein erheblicher Fortschritt sichtbar, wenn man vergleicht, wie bei allem historischen Feinsinn das ältere Werk den Prediger und Lehrer theologisch im Stiche ließ und von dem Selbstbewußtsein moderner Weltanschauung getragen war, der wir gründlichst zu mißtrauen inzwischen gelehrt worden sind. — Viele Exkurse fassen an bestimmten Punkten den Glauben des jeweiligen neutestamentlichen Schriftstellers zusammen; so läßt sich etwa aus den Exkursen der Römerbriefklärung von Althaus ein Bild der Hauptpunkte der Theologie des Paulus gewinnen (vgl. z. B. zu Röm. 1,14ff. 'Gerechtigkeit Gottes bei Paulus', zu Röm. 3,21 ff. 'Tod und Auferstehung Christi als Heilstatsachen' usf.).

Mit diesem Bibelwerk ist die Reihe wertvoller neuer Hilfsmittel zum Verständnis des Neuen Testaments noch nicht erschöpft. In der verdienstlichen Sammlung '*Die urchristliche Botschaft*' sind Einführungen in den 1. Thessalonicherbrief von *Joh. Schneider* und in den Hebräerbrief von *Wilhelm Loew* erschienen (6. 7), die ebenfalls eine kurze Erklärung in einer dem Göttinger Bibelwerk verwandten Haltung bieten, aber mit der Vergegenwärtigung des geschichtlichen Wortes und der Herstellung einer Verbindung zu unserer Lage über dieses hinausgehen. Der Versuch *Ralf Luthers* (8), ein '*Neutestamentliches Wörterbuch*' als eine 'Einführung in Sprache und Sinn des urchristlichen Schrifttums' zu schreiben, kann zwar nicht als gelungen bezeichnet werden, weil trotz mancher feinen Formulierung im einzelnen gerade für den Pfarrer und Religionslehrer zu wenig geboten wird; um so wertvoller ist aber der neuartige Versuch einer '*Neutestamentlichen Bibelkunde*' von *Wilhelm Brandt* (9), die nicht etwa bloß Gliederungen der neutestamentlichen Schriften mit Überschriften gibt, sondern eine sorgfältige Entwicklung des Inhalts des Neuen Testaments nach dem Grundsatz, daß die Form seiner Schriften vom Inhalte her verständlich gemacht werden muß und daß daher in einer Bibelkunde auch Gedankengang und Absicht der Verfasser zur Geltung kommen müssen. Naturgemäß wird in einer solchen Bibelkunde auch die theologische Gesamtauffassung ihres Verfassers zum Ausdruck kommen, da sie, ohne zu einer 'Einleitung' im literargeschichtlichen Sinne oder zu einer Theologie des Neuen Testaments zu werden, doch von einem Gesamtbilde getragen sein muß. Schon jetzt darf aus praktischer Beobachtung gesagt werden, daß

dieser Versuch sich nicht nur im Gebrauch durch den Studenten, sondern auch durch den Lehrenden voll bewährt.

Das umfassendste der neuen Hilfsmittel ist das von *Gerhard Kittel* herausgegebene 'Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament' (10), an dem eine größere Zahl von Fachgelehrten mitarbeiten. Es soll alle Vokabeln des Neuen Testaments in sich aufnehmen, denen eine religiöse oder theologische Bestimmtheit anhaftet. Sehr stark berücksichtigt ist die Vorgeschichte der neutestamentlichen Begriffe im Alten Testament und in der Septuaginta. Aus den bisher erschienenen Lieferungen seien besonders die gründlichen Artikel von Quell und Stauffer über *ἀγαπάω* und *ἀγάπη*, von Joachim Jeremias über *Ἀδάμ*, von Sasse über *αἰών* und von Schniewind über *ἀγγελία*, *ἀγγέλλω* hervorgehoben. Den Hauptbegriffen sind ganze Abhandlungen gewidmet (*ἀγάπη* 35 S.). Die Begriffsgeschichte wird vom Alten Testament über das vorbiblische Griechisch und das Judentum bis in die nachapostolische Zeit geführt. Das Werk stellt die Neugestaltung des Cremer-Kögel mit den heutigen philologischen und religionsgeschichtlichen Mitteln dar, aber das Ziel ist die theologische Erfassung der Begriffe des Neuen Testaments.

Eines der Grundwerke der formgeschichtlichen Synoptikerforschung: *Rudolf Bultmanns 'Geschichte der synoptischen Tradition'* (11) ist in 2. Auflage erschienen. Er gibt darin eine Geschichte der Einzelstücke der Tradition, indem er den Begriff der Form als einen soziologischen Begriff handhabt: aus den Formen der literarischen Überlieferung schließt Bultmann zurück auf die Motive des Gemeinschaftslebens (Apologetik und Polemik, Erbauung und prophetisches Geistwirken, Paränese und Gemeindedisziplin), und aus diesen wiederum macht er die literarischen Formen verständlich. Unter den Worten Jesu unterscheidet Bultmann nach wie vor Apophthegmata, Logien (Weisheitslehre), prophetische und apokalyptische Worte, Gesetzesworte und Gemeinderregeln, Ich-Worte, Gleichnisse, innerhalb des Ergänzungsstoffes die Wundergeschichten, Geschichtserzählungen und Legenden. So sehr das Evangelium als Ganzes eine originale urchristliche Schöpfung ist, so sehr muß die Geschichte der Einzelstücke durch Analogien erhellt werden. Bultmann hält das Evangelium für eine Schöpfung der hellenistischen Gemeinde (vgl. dagegen Schlatter!). Seine Ansicht vom Verhältnis des palästinischen zum hellenistischen Urchristentum beeinflusst stark seine Einzelanalysen. Den Urteilen über Echtheit und Geschichtlichkeit, die sich Bultmann ergeben, wird man oft nicht zustimmen können, aber sein Werk bleibt in der neuen stark erweiterten Form grundlegend für alle Synoptikerkritik.

Während die neutestamentliche Wissenschaft sich erst langsam zu einer neuen Haltung hintastet, ist in der systematischen Theologie die Neuordnung schon wesentlich weiter fortgeschritten. *Paul Althaus* hat soeben den zweiten Teil seines 'Grundrisses der Dogmatik' herausgegeben (12), der erste in sich geschlossene Überblick über die Dogmatik, der aus der neuen theologischen Lage erwachsen ist, aber sich zugleich sehr stark mit der dogmatischen Tradition, den Reformatoren, der altprotestantischen Dogmatik wie vor allem auch der des XIX. Jahrh. in Fühlung hält und auseinandersetzt. Während der 1929 erschienene erste Teil die Prinzipienlehre und Apologetik behandelte, gibt der zweite die eigentliche Dogmatik. Besonders bedeutsam ist die Neuformung der Christologie. Es ist an der Zeit, daß wir über die kritischen und über die Grundlegungsschriften hinaus wieder Fülle und Zusammenhang des Evangeliums durchdenken. Dafür gibt Althaus in knapper und scharfer Prägung des Gedankens die Grundlinien an. *Gustav Weth* dagegen setzt sich mit einem der Grundbegriffe der dogmatischen Tradition auseinander, indem er den von der 'dialektischen' Theologie scharf bekämpften Begriff der 'Heilsgeschichte' vornehmlich bei Beck, von Hofmann und Auberlen untersucht (13). Bei

aller Kritik der Organismustheorie in Anwendung auf die Offenbarung und der falschen Aussonderung eines Bezirks der biblischen Heils- aus der Weltgeschichte macht er doch darauf aufmerksam, daß die heute moderne 'Vertikalbetrachtung' nicht ausreicht, um den Zusammenhang des Offenbarungsgeschehens zu erfassen. So enthält auch die heilsgeschichtliche Theologie Elemente, die aufzunehmen, zugleich aber neu zu durchdenken sind.

Aus der Fülle der Schriften, die sich im besonderen mit Gegenwartsproblemen befassen, können hier nur noch zwei hervorgehoben werden: die erste eine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, in drei Vorträgen von *H. W. Beyer*, *Eman. Hirsch* und *H. Rückert* (14) gegeben. Drei Fragen sind hier behandelt: die nach der Loslösung des Katholizismus von der urchristlichen Kirche, die Frage nach dem Glaubensbegriff und die nach Meßopfer und Abendmahl. Dabei sind jedoch weder die Fülle des urchristlichen Kirchengedankens noch die reformatorische Abendmahlsanschauung ganz zu ihrem Rechte gekommen (vgl. dagegen die im vorjährigen Bericht genannte Schrift von *P. Althaus*), während andererseits *Hirsch* eine an *Luther* und *Kierkegaard* geschulte, tiefe Darstellung der inneren Bewegung des evangelischen Glaubensbegriffes gibt. — In einer kirchenkundlichen Arbeit von weitem Überblick verfolgt der in der ökumenischen Bewegung stehende *Adolf Keller* den 'Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt' (15), die besonders in der Schilderung der Aufnahme und Kritik dieser Theologie in den verschiedenen Ländern, aber auch durch einen ersten Versuch, die Bedeutung der ökumenischen Bewegung und dieser neuen Theologie füreinander aufzuweisen, wertvolles Material darbietet, wenn auch die theologischen Probleme nur angedeutet sind.

(Abgeschlossen 15. Dezember 32.)

1. *Adolf Schlatter*, *Der Evangelist Matthäus*. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung 1929. 816 S. Geh. *RM* 20,—, geb. *RM* 25.— — 2. *Ders.*, *Das Evangelium des Lukas*. Ebenda 1931. 722 S. Geh. *RM* 18,—, geb. *RM* 23.— — 3. *Ders.*, *Der Evangelist Johannes*. Ebenda 1930. 397 S. Geh. *RM* 12,—, geb. *RM* 14.— — 4. *Ders.*, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*. Gütersloh, Bertelsmann 1932. 270 S. Geb. *RM* 16.— — 5. *Das Neue Testament Deutsch (Neues Göttinger Bibelwerk)*, hrsg. v. *P. Althaus* und *Joh. Behm*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1932. Bisher erschienen: Bd. II = Teilbd. 5: *H. W. Beyer*, *Die Apostelgeschichte*. Kart. *RM* 5,60; 6: *P. Althaus*, *Der Brief an die Römer*. Kart. *RM* 4,40; 7: *H.-D. Wendland*, *Die Briefe an die Korinther*. Kart. *RM* 5,60; 8: *Beyer*, *Rendtorff*, *Heinzelmann*, *Oepke*, *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*. Kart. *RM* 4,95. Der ganze Band geb. *RM* 21,—, in Subskr. *RM* 17,30. — 6. *Johannes Schneider*, *Der kommende Tag*. Eine Einf. i. d. ersten Brief an die Thessalonicher. Berlin, Furcheverlag o. J. (1932). 88 S. Geh. *RM* 2,50, geb. *RM* 3,40. — 7. *Wilhelm Loew*, *Der Glaubensweg des Neuen Bundes*. Eine Einf. in den Hebräerbrief. Ebenda (1932). 112 S. Geh. *RM* 2,80, geb. *RM* 3,80. — 8. *Ralf Luther*, *Neutestamentliches Wörterbuch*. Ebenda (1932). 240 S. Geh. *RM* 3,90, geb. *RM* 4,80. — 9. *Wilhelm Brandt*, *Neutestamentliche Bibelkunde*. Ebenda (1932). 260 S. Geb. *RM* 4,80. — 10. *Gerhard Kittel*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, W. Kohlhammer 1932. Erschienen Lieferung 1—6. Geplant etwa 30 Lieferungen zu je 4 Bogen (64 S.). Preis der Lieferung i. d. Subskr. *RM* 2,90. — 11. *Rudolf Bultmann*, *Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1931. 408 S. Geh. *RM* 21,—, geb. *RM* 23.— — 12. *Paul Althaus*, *Grundriß der Dogmatik*, Zweiter Teil. Erlangen, Rudolf Merkel 1932. 181 S. Kart. *RM* 5, Teil I und II geb. *RM* 7,75. — 13. *Gustav Weth*, *Die Heilsgeschichte*. München, Chr. Kaiser 1931. 256 S. Kart. *RM* 6,80 (= Forschungen z. Gesch. u. Lehre des Protestant. IV, 2. In Subskr. *RM* 5,20). — 14. *Der römische Katholizismus und das Evangelium*. Reden von *H. W. Beyer*, *K. Fezer*, *E. Hirsch*, *H. Rückert*. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung 1931. 175 S. Kart. *RM* 4,—, geb. *RM* 5,50. — 15. *Adolf Keller*, *Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt*. München, Chr. Kaiser 1931. 212 S. Kart. *RM* 3,80. — Die Werke zur Neubegründung der theologischen Ethik (*Brunner*, *Gogarten* u. a.) werden in einem besonderen Aufsätze behandelt werden.

GESCHICHTE

VON ERNST WILMANN

Das Leben in Bild und Darstellung einzufangen, das vergeitende zu erhalten, das versunkene zu erneuern, ist Anliegen der Geschichtsschreibung zu allen Zeiten gewesen; nicht jeder jedoch, den Sinn des also Dargestellten zu erschließen. Sobald die Historie die Frage danach aufwirft, ist immer die Gefahr, daß sie sich selbst verliert, daß die Scheidewand fällt, die die Geschichte von den philosophischen Disziplinen trennt. Es besteht aber das eigentümliche Verhältnis, daß sie diese Gefahr herausfordern muß, um ihre Aufgabe ganz zu erfüllen. Ihren eigentlichen Gehalt wird sie nur dann sich bewahren, wenn sie, hart an den Grenzen entlang wandelnd, gern und begierig Antriebe aus dem philosophischen und religiösen Denken in sich aufnimmt und doch ihrem Berufe treu bleibt, der sie heißt, jenseits abstrakter Formulierungen das Leben in konkreter, wohl aber begrifflich durchleuchteter Anschaulichkeit abzubilden. Ein hoffnungsvolles Anzeichen unserer Gegenwart ist es, daß unsere heutige Geschichtsschreibung dieser Doppelforderung gerecht zu werden bestrebt ist.

Unter den Werken, die der kulturellen Entwicklung der nachchristlichen Jahrhunderte gewidmet sind, hebt sich deutlich eine ältere und eine jüngere Richtung ab; die eine ganz der Erforschung des Tatsächlichen hingegeben, die andere vom sicheren Boden der Feststellung des Gegenständlichen abzielend auf den Sinn in und hinter den Dingen. Zur ersteren gehört die *Deutsche Kulturgeschichte von Zoepfl* (1), die in 2. Auflage erschienen ist. Sie gibt von katholischem Standpunkt in übersichtlicher, innerhalb der Zeitabschnitte sachlich gegliederter Anordnung einen Überblick über das heutige Wissen von den kulturgeschichtlichen Erscheinungen. In der Beschränkung auf das Gegenständliche, Tatsächliche ähnelt dieser allgemeinen Kulturgeschichte das letzte, mit Abbildungen und vorzüglichen Karten fast überreich ausgestattete Werk von *Kossinna, Germanische Kultur im 1. Jahrtausend nach Christus* (2). Als wissenschaftlicher Typus ist der Verfasser dem des erstgenannten Werkes verwandt: unerschöpflich sein Wissen, exakt die Methode, die sichere Beherrschung der Spatenforschung, die Stilanalyse der Funde. Aber auch ihm genügt zu wissen, was war und geschah; den Schleier über dem Warum und Wozu zu lüften, begehrt er nicht.

Das Auf und Ab zu verfolgen, hat auch Wert. Geschichte aber ist mehr. Unter dem Titel *'Christenheit und Europa'* legt *Fritzemeyer* (3) eine gedankenreiche Arbeit vor. Der Gebrauch der beiden Worte ihrem begrifflichen Inhalt nach beschäftigt den Verfasser. An diesem engen Beispiele aber entwickelt sich der Umbildungsprozeß der geistigen Welt vom Hochmittelalter bis Leibniz. Wie sich der Begriff Christenheit von dem der Kirche abspaltet, das Wort Europa auftaucht, dieser Begriff sich geographisch ausdehnt und abgrenzt, allmählich ein geistiges Gebiet nach dem anderen an sich zieht, bis am Ende Leibniz Europa als Harmonie des nationalen und des universalen Gedankens in der Kulturidee der abendländischen, europäisch-christlichen Gemeinschaft faßt, dies läßt die kulturelle Bewegung in der Tiefe ihrer Lebensdeutung sichtbar werden; denn nur aus der Gesamtheit der Welt- und Lebensdeutung der verschiedenen Zeiten ist der Sinn der beiden Worte und Begriffe zu erkennen. So aber wird deren Symbolwert erschlossen, und die Begriffsentwicklung wird zu einer Geschichte der Sinngebung, mit der unsere Kulturgemeinschaft sich ihres Wesens, ihres Ursprungs und ihrer Bestimmung bewußt wurde. In dem Sinn aber lebt die Geschichte überhaupt, wenn sie mehr sein soll als die Aufzählung bloßer Fakten. Wie fraglich sie uns in dieser Bestimmung geworden ist, beweist der Umstand, daß *Bächtold* über das Problem spricht, *wie Weltgeschichte mög-*

lich ist (4). Seine Diagnose unseres heutigen Zustandes ist ebenso überzeugend wie seine Forderung einer metaphysischen Geschichtsschreibung. Doch trägt das von ihm gezeichnete Bild der neuen Universalgeschichte unverkennbar die altbekannten Züge der schematischen Aufteilung des Ganzen ohne zentralen Beziehungspunkt. Den großen Wurf einer einheitlichen Sinnggebung sucht die 'Geschichte der führenden Völker' zu erzwingen. Schwerlich kann die Bedeutsamkeit der Tatsache überschätzt werden, daß das große Sammelwerk durch einen Abschnitt über den 'Sinn der Geschichte' von Bernhart (5) eröffnet wird. Mit dem Rüstzeug der Philosophie und der katholischen Theologie, wohl bewandert aber auch in der protestantischen dialektischen Theologie, erörtert er das Problem in sprachlich edelgeformten Ausführungen. Auf dem Grunde seiner Beweisführung freilich ist ein Schwanken zu beobachten, was Geschichte sei, ob die geschehene Geschichte oder das durch den Menschen geschaffene Abbild von der geschehenen Geschichte. Im letzteren Falle führt die Frage nach dem Sinn der Geschichte zur Auseinandersetzung mit der Sinnggebung, die der Mensch je nach seinem Glauben in das Geschehen hineinträgt, d. h. zu einer Erkenntniskritik der Geschichtsphilosophie; wird jedoch der Sinn der geschehenen Geschichte gesucht, so ist Antwort zu finden allein in der Erkenntnis dessen, was wir sind und wozu wir sind. Tatsächlich wendet sich der Verfasser im Verlauf seiner Ausführungen dieser Fragestellung zu. Hier aber ist entscheidend, daß er alle idealistischen Standpunkte ablehnt und aus dem fragmentarischen Charakter alles menschlichen Daseins die Unmöglichkeit folgert, aus dem Menschlichen allein eine Antwort zu finden. Indem er so auf eine Sinndeutung aus menschlicher Kraft verzichtet, aber durch zeitliche und räumliche Enge zu transzendenter Fundierung und Norm durchzustoßen verlangt, rettet er sich in die biblische Offenbarung und den Glauben an den persönlichen Gott, dessen Walten die 'Übergeschichte' ist und der Geschichte Sinn verleiht.

Bernharts Sinndeutung ist Ausdruck der tiefen Sehnsucht einer kampfmüden Zeit nach Ruhe und Geborgenheit in Gott vor der Zwecklosigkeit eines entleerten Daseins. Wie es dazu gekommen, erzählt in erschütternder Anschaulichkeit H. Lützelers Werk, *Die christliche Kunst des Abendlandes* (6). Es ist eine Geschichte der Kunst und doch wieviel mehr als Kunstgeschichte! Der Verfasser führt den Leser von der Basilika bis Barlach und Terkatz. Was die Schöpfer christlicher Kunst meinten, wenn sie das Übersinnliche im Sinnlichen darzustellen suchten, was sie als Übersinnliches schauten, dies zu verstehen, ist das Anliegen der Schrift. Mit allen Mitteln feinsten Raum- und Formanalyse, begrifflich scharf, manchmal scheinbar rational überspitzt, unter Zuziehung der Liturgie, der Predigt der Mystiker und später der volkstümlichen Kanzelredner wird aus dem empfindlichsten Mitschwingen einer für die religiöse Sprache der Kunstwerke empfänglichen Seele lebendig gemacht, wie die Jahrhunderte vor ihren Gott traten. So gibt auch dieses Werk eine Geschichte der Sinnggebung des menschlichen Lebens. Daß aber seit Renaissance und Barock ein Erlahmen deutlich wird, daß auf das 'Epos' des Aufschwungs des Christen von der Diesseitsferne bis zur beseligten Erfahrung der Überwelt die 'Tragödie' der Zersetzung christlicher Religiosität bis zum Erlebnis des metaphysischen Grauens in unseren Tagen folgt, dies gibt dem Werk etwas unheimlich Erregendes. Stärker, als dort ausgeführt wird, ist die Lösung der freien Persönlichkeit aus dem Schutz der Bindungen mittelalterlicher Gläubigkeit an dieser Tragödie beteiligt. Darum, wenn an dem, was die Zeiten geschaffen haben, abzulesen ist, wie mit der Freiheit und der Entbindung der Dynamik alles Menschlichen die wachsende Ferne und Verborgenheit Gottes parallel geht, wird die Fraglichkeit unserer Existenz enthüllt: Was sind wir? Haben wir einen Grund in Gott? Ist er 'das ewig Unveränderliche', die 'ewig beharrende Mitte der Welt', oder ist er die Kraft, die, in alles und alle ausstrahlend,

auch in dem Irren, dem schmerzhaften Fragen des Menschen nach dem Fernen lebendig ist? So endet diese kunstwissenschaftliche Geschichte der Sinnggebung in der großen Frage der Gegenwart nach dem Sein und dem Sinn.

Die vorher besprochenen Werke sind historische Analysen dessen, worin die Zeiten den Sinn ihres Daseins suchten. Ihnen gegenüber steht ein Werk, das die blutvolle Fülle des Lebens in anschauungsgesättigter Darstellung zu gestalten und aus dem Ganzen des Lebenszusammenhangs das Wesen des Zeitraums sichtbar zu machen weiß. Wenn *Andreas* unternahm, *Deutschland vor der Reformation* (7) zu schildern, so hat er eine Aufgabe von ausnehmender Schwierigkeit ergriffen. Die Zeit hat kein Kraftzentrum; weder in Staat noch Wirtschaft noch im kirchlichen oder geistigen Leben ist eine vorwaltende Macht der Ordnung zu erkennen; der mittelalterliche Ordo-Gedanke hat sich aufgelöst, das Leben ist breiter geworden, in mächtiger Bewegtheit wogt es dahin, von widersprechendsten und vielfältigsten Antrieben beherrscht. Nur ein ungewöhnliches Maß wissenschaftlicher Energie vermochte die Buntheit dieses Lebens forschend zu erfassen, nur ein ungewöhnliches Maß darstellerischer Kraft zu dem großen Werk zu formen, das vor uns liegt. Überwunden ist das Schema einer Geschichtsschreibung, die von außen die Dinge abbildet. Indem der Verfasser von innen heraus die Wende der Zeiten in ihrer Gegensätzlichkeit erlebt, findet er in dem leidenschaftlichen Suchen nach einem unbekanntem Ziel das Gemeinsame, das allem äußeren Schein zuwider auch diese widerspruchsvollen Jahrzehnte zu einer Einheit bannt. So entsteht ein umfassendes Bild der von Fiebern geschüttelten, gärenden Zeit. Nur am Rande erscheint die Persönlichkeit des Reformators, und doch wächst sie zu beherrschender Größe empor. Luthers Werk wird in breiterem und tieferem Sinne aus dieser Schilderung verständlich; in breiterem, weil es aus der Zusammenschau der materiellen, geistigen und seelischen Zustände faßbar wird; in tieferem Sinne, weil der Leser sieht, aus welchen lauterer und unlauteren Quellen die übermächtige Bewegung der Reformation zusammenfloß, welche eine Größe aber der Mann haben mußte, der die Fieberängste und seelischen Erschütterungen zur Reinheit klarer Religiosität zu erheben vermochte.

Als Ergänzung zu dem letzten Bericht (1932, S. 285 ff.) sei wegen der aktuellen Bedeutung nachträglich auf das Werk von *H. Goldschmidt, Das Reich und Preußen im Kampf um die Führung* (8) hingewiesen. Es behandelt die zahlreichen Ansätze seit 1867, den Dualismus im Gefüge unseres Bundesstaates zu überwinden. Eine zuverlässige und gut unterrichtende Einleitung ist der Sammlung von Aktenstücken zur deutschen Innenpolitik vorangeschickt. Die Vermutung dürfte nicht fehlgehen, daß dieses Buch für die heutige politische Bewegung nicht nur historischer Unterbau, sondern in mancher Hinsicht auch Rüstzeug für die handelnden Personen ist. Für die Hand des Schülers hat derselbe Verfasser ein Quellenheft (9) in der Teubnerschen Sammlung zu demselben Gegenstand zusammengestellt; dessen Ausgabe steht unmittelbar bevor.

(Abgeschlossen 15. Oktober 1932.)

1. *F. Zoepfl, Deutsche Kulturgeschichte*, 2 Bände. Freiburg i. Br., Herder 1931. Geh. *RM* 20,—, geb. *RM* 23,—.
2. *Kossinna, Germanische Kultur im I. Jahrtausend n. Chr.* Leipzig, Curt Kabitzsch 1932. Geh. *RM* 22,—, geb. *RM* 24,—.
3. *Fritzemeyer, Christenheit und Europa*. München-Berlin, Oldenbourg 1931. Geh. *RM* 7,20.
4. *Bächtold, Wie ist Weltgeschichte möglich?* Basler Universitätsreden. Basel, Helbing & Lichtenhain 1931. Geh. Fr. —,90.
5. *Geschichte der führenden Völker*, I. Band: *Sinn der Geschichte von Jos. Bernhart*. Freiburg i. B., Herder 1931. Geh. *RM* 10,—, geb. *RM* 12,—.
6. *H. Lützel, Die christliche Kunst des Abendlandes*. Buchgemeinde Bonn, Bonn 1932. Geb. *RM* 3,60.
7. *W. Andreas, Deutschland vor der Reformation*. Stuttgart, Deutsche Verlagsgesellschaft 1932. Geb. *RM* 14,—.
8. *H. Goldschmidt, Das Reich und Preußen im Kampf um die Führung*. Berlin, Carl Heymann 1930. Geh. *RM* 20,70.

FRANZÖSISCH

VON EDUARD SCHÖN

Wenn es auch nicht üblich ist, in diesen Fachberichten von schulmethodischen Büchern zu sprechen, so ist eine Ausnahme wohl dann statthaft, wenn diese Bücher einheitlich und zusammengehörend eine Grundidee zu verwirklichen trachten und zudem die von der heutigen Schulpraxis wirklich angefaßten Aufgaben erkennen lassen. Die Grundidee, um die sich die *'Rheinischen Beiträge zur Durchführung der Schulreform in den neueren Sprachen'* (1) bemühen, ist, wie ihr Titel besagt, die preußische Schulreform. Inwiefern ihre Gedanken die Praxis des Alltags durchdringen, das mögen die Hefte 4/5 (Grammatik), 6 (Wortschatz) 7/8 (Lektüre), die mir aus der Sammlung vorgelegen haben, zeigen. Die Straffung und Festigung, die Abkehr von Verstiegenheiten, die Hinwendung zu wissenschaftlicher Vertiefung (in der Grammatik), zum Festen, Wesentlichen und Bildungsmächtigen (in der Lektüre), zum handwerklich Tüchtigen, Sauberen und Soliden sind hier ebensowenig zu verkennen, als sie auch sonst jetzt dem Schrifttum der neuphilologischen Fachblätter oft das Gepräge geben. Eine Menge neuerer methodischer Werke sind hineingearbeitet, neuere praktische Versuche und Auseinandersetzungen sind fruchtbar gewesen, so daß ich nicht zögere, bei einem nächsten Lehrkurs für Kandidaten des höheren Lehramts neben bewährten Methodiken auch diese Hefte einer Anleitung zugrunde zu legen. Die Hefte erkennen die Schulreform als das Gegebene an, mit dem man sich einzurichten habe. Sie stellen sie, abgesehen von geringfügigen Abweichungen, nicht mehr grundsätzlich in Frage. Das mag für die Praxis, die aus dem vielen Experimentieren zu verbindlichen Normen und festen Bräuchen gelangen muß, die durchaus richtige Haltung sein. Dennoch bleibt die Entwicklung der Bildungsidee bei der Schulreform als einer Gegebenheit nicht stehen. Es ist kein müßiges Spekulieren, sondern ein auch die bescheidenste Alltagspraxis befruchtendes Beginnen, wenn man gerade die letzten Voraussetzungen des Lehrens und Erziehens zum eigentlichen Thema erhebt. Manche Begriffe, die in den Heften wie gesicherte Dogmen auftreten, so etwa die Lebensnähe, das Jugendgemäße, die Kulturweckung, das Selbsterarbeiten, besonders auch wissenschaftliche Begriffe wie etwa: Altersreife der französischen Kultur sind heute sehr umstritten. Und so genügt es höchsten Ansprüchen nicht, wenn man die Bildungsidee einfach identifiziert mit der Gestalt, die sie in der Schulreform annahm, und aus der praktischen Notwendigkeit eines geregelten Arbeitsverfahrens dem unbequemen Fragen nach der wahren Bildung keinen Einlaß gibt. — Auf rein wissenschaftlichen Boden führt uns *Walter Popp's* Buch: *Die Methode des fremdsprachlichen Unterrichts* (2). Daß jemand über *die* Methode des fremdsprachlichen Unterrichts schreibt, ist sicherlich für viele eine Überraschung. Sind wir doch daran gewöhnt, die Methode des altsprachlichen Unterrichts und die des neusprachlichen als Zweierlei und im Grunde recht Verschiedenes ins Auge zu fassen. Popp hebt uns über allen methodischen und technischen Kleinkram empor zu nur zwei entscheidenden Grundfragen: dem Vokabellernen und dem Übersetzen. In sehr strenger, wenn auch etwas schleppender Gedankenführung werden beide didaktischen Vorgänge psychologisch allseitig durchleuchtet, und die Möglichkeiten ihres geistigen Ertrages werden in eindringender Kritik bloßgelegt. Popp ist nicht leicht zu lesen, und er wird gerade den Neuphilologen unangenehme Dinge sagen, die aber meist Wahrheiten, unbequeme Wahrheiten sind. Denn die psychologische Begründung unseres Verfahrens überhaupt sowie die sichere Abschätzung der besonderen Bildungswerte der einzelnen Methoden sind nicht unsere

Stärke. Die Reformen haben seinerzeit zu ihren Praktiken die Theorien geliefert, aber sie sind inzwischen fragwürdig geworden. Popp kann da heute zu sehr enger Einkehr nötigen. Seine psychologische Schulung spürt man auf jeder Seite. Aber er durchbricht den Kreis psychologischer Erörterungen auch da nicht, wo er nach meiner Auffassung zu verlassen wäre, in den Gedanken über die letzten Ziele des Fremdsprachenunterrichts. Wer gegenüber Popp seinen Standpunkt fest in den objektiven Gebilden der Fremdkultur nimmt, der wird von da aus sich seine Gedanken über Ziele, Wege und Grenzen des Bildens machen und sich erst dann seelischen Prozessen zuwenden, wie sie Popp, etwa für das Vokabellernen, so scharfsinnig analysiert. Wir ringen heute um ein tieferes Verstehen der Fremdkultur sowohl wie der eigenen, um ein Verstehen der Kulturen aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus. Das gibt unsern Schulstudien eine geistige Vertiefung, die anderer Art ist als die von Popp erstrebte. Popp will aus altem, meist kritiklos übernommenem Herkommen ein bewußt und einsichtsvoll gehandhabtes Instrument geistiger Zucht machen. Uns scheint geistige Zucht vor allem dann gewährleistet, wenn sie im Studium eines Sachverhalts, eines repräsentativen Werks der Kultur von vornherein sachlich gesättigt und auf ein Ganzes ausgerichtet ist, das vom Schüler als lebenskundlich bedeutsam ergriffen wird.— Wenn Popp Teilaufgaben wie dem Vokabellernen und dem Übersetzen ein wissenschaftliches Fundament gibt, so tut dies *Elsa Köhler* mit dem gesamten Verfahren, das wir heute Arbeitsunterricht nennen und für das sie den Ausdruck 'Entwicklungsgemäßer Schaffensunterricht' (3) prägt. Wir haben bereits mehrere Monographien über Arbeitsunterricht im neusprachlichen Unterricht, wir haben aber keine, die auf so solider psychologischer Grundlage ruht wie das Buch *Elsa Köhlers*. Die Verfasserin vereinigt in seltener Weise gediegene psychologische Schulung und reiche praktische Erfahrung; ihre Praxis ist von ständiger wissenschaftlicher Besinnung geleitet und wie ein einziges großes Experiment überwacht, kontrolliert, in allen Phasen registriert, und ihre theoretischen Grundgedanken sind immer an der Lehrpraxis erprobt und erhärtet. Es handelt sich um die im Grunde bekannten Versuche, nicht nach Stoffplänen, sondern nach dem Rhythmus der seelischen Entwicklung jugendlicher Menschen den Unterricht aufzubauen. Es geht ferner darum, die Klasse als eine vorwiegend von sich aus arbeitende Gruppe zu organisieren. Und es gilt schließlich, den Lehrer instanzzusetzen, aus der jeweiligen pädagogischen Situation selbst Arbeitsdirektiven zu entnehmen und in dem Lehrgut Reize zum Schaffen der Schüler darzubieten. Die Theorie des Schaffensunterrichts wird im ersten Teil des Buches sehr gründlich dargelegt, die dann folgenden Darstellungen des Verfahrens selbst sind so gehalten, daß pädagogische Wirklichkeiten und keine stilisierten Muster vorgeführt werden. Manchen möglichen Einwänden (Disziplin! Individuelle Behandlung!) bricht die Verfasserin von vornherein die Spitze ab. Die letzte Frage freilich bleibt ungelöst, die nämlich, ob eine der jugendlichen Entwicklung gemäße psychologische Grundlegung der Bildungsarbeit, bei der die objektive Kultur immer nur als jugendgemäße Reizdarbietung verwertet wird, im Sachlichen zu kurz kommt. Nach meiner Ansicht ist dies tatsächlich der Fall.— In das Fachgebiet 'Französisch' gehört nur mittelbar das Buch von *Schmidt-Rohr*, *Die Sprache als Bildnerin der Völker* (4). Und doch sei auf gerade dieses Buch der Fachgenosse aufmerksam gemacht. Was Sprache sei und was sie zu leisten vermöge im Aufbau und Haltgeben einer Volksgemeinschaft, das wird hier so eindringlich und so weit ausholend gezeigt, wie noch nie zuvor. Die Sprache erscheint hier als vorgegebene Denkform, als vorbestimmende Willens- und Geisteshaltung eines Volks; ein Volk wird, ist und bleibt Volk durch nichts mehr als durch seine Sprache. Dieser Grundgedanke wird gerade unter den Neuphilologen Aufnahmebereitschaft finden.

Wir sind sogar gewohnt, ihn noch weiter zu verfolgen, als es Schmidt-Rohr tut: ihn auch auf dem Gebiete der Lautgebung, der Sprechmelodie, der Syntax, der Stilistik als wirksam zu sehen. Aber bei der exakten philologischen Forschung sehen wir auch die methodologischen Schwierigkeiten und die große Einseitigkeit dieses Denkens. Schmidt-Rohr aber ist die Idee von der völkerformenden Kraft der Sprache nun nicht eine reine Idee geblieben, nicht nur die Wahrheit über einen Sachverhalt, sondern diese Wahrheit ergreift so mächtig Besitz von seinem ganzen Wesen, daß er in edler Leidenschaft bekennt und wirbt und streitet. Sein Buch ist getragen von einer gewaltigen sittlichen Kraft und von einem glühenden Willen des Verfassers, seinem Volke zu dienen. Es ist geschrieben in einer kräftigen, anschaulichen, eigenmächtigen, erregenden Sprache, die wirken will und wirken wird. Eine Überfülle von Erkenntnis wird zusammengezwängt, um die Stoßkraft einer Idee zu werden. Bewundernswert ist die Zähigkeit, die Tapferkeit, der hohe Glaube und edle Sinn eines Mannes, der sein Volk aus tiefer Not zum Erkennen und kräftigen Bejahen seiner wahren Werte führen will. Aber er hat zuviel gewollt. Unmöglich war es, wissenschaftlicher Kenner zu bleiben, wenn die vielen und schwierigen Gebiete durchdrungen und beherrscht werden sollten, die mit folgendem Katalog nur angedeutet werden: Erkenntnistheorie, Kulturphilosophie, Soziologie, Sprachphilosophie, vergleichende Sprachwissenschaft, Völkerpsychologie, Rassenkunde, Geschichte, Staatslehre, Ästhetik. Das letzte Motiv des Buches ist politischer Art. Das Ethos des Wissenschaftlers fehlt ihm. Ein wahrer Wissenschaftler wird auch heute nicht meinen, daß der Geist, ein biologisches Produkt des Lebens, vom 'Leben' wieder in Zucht zu nehmen sei, sobald er dem 'Leben' nicht mehr recht nütze. Wissenschaft dient nur der Wahrheit. Und nur die in unbeirrter Wahrheitssuche gefundenen, nicht die vom 'Leben' vorbestimmten Ergebnisse können auch dem politischen Wollen wertvoll sein. Hier wäre eine ernste und gründliche Auseinandersetzung mit Schmidt-Rohr und der von ihm vertretenen völkischen Denkweise über das heute so brennende Thema Geist und Tat nötig. Schmidt-Rohr wird durchaus nicht der Wissenschaft gerecht, die heute ernster denn je ihre eigenen Grundlagen und Voraussetzungen prüft. Überzeugt man sich von der Richtigkeit und Fruchtbarkeit des heute von den Geisteswissenschaften immer mehr durchgeführten Grundsatzes, daß der Mensch wesentlich ein geschichtliches Wesen sei, das seine letzte Prägung erhalte durch den geschichtlichen Augenblick, in dem er steht, so ergibt das wieder als letzte Folgerung, daß es Kultur gibt und nicht nur Kulturen, Kultur nicht als das verwaschene Einerlei der Aufklärer und die äußere seelenlose Einförmigkeit eines maschinellen Zeitalters, sondern Kultur als das besondere Seelentum eines bestimmten Zeitabschnitts, als die besonderen Ideale, Aufgaben, Sehnsüchte, Wertungen, Sinngewebungen, die weitgehend von Volk zu Volk zur gleichen geschichtlichen Stunde innerhalb eines ganzen Kulturkreises die gleichen sind. Der völkischen Schau ist ergänzend entgegensustellen der Blick auf das große Zusammen von Kultur in der gleichen geschichtlichen Stunde.

(Abgeschlossen 1. Dezember 1932.)

1. *Rheinische Beiträge zur Durchführung der Schulreform*. Frankfurt a. M., Diesterweg 1932. Heft *RM* 2.— bis 4.—.
2. *Walter Popp, Die Methode des fremdsprachlichen Unterrichts*. Leipzig, B. G. Teubner 1932. Geh. *RM* 7,20, geb. *RM* 9,20.
3. *Elsa Köhler, Entwicklungsgemäßer Schaffensunterricht*. Wien, Deutscher Verlag für Jugend und Volk 1932. *RM* 13,50.
4. *Georg Schmidt-Rohr, Die Sprache als Bildnerin der Völker*. Jena, Eugen Diederichs 1932. *RM* 12,50.

BILDUNG UND NATURWISSENSCHAFT

Von FRITZ MALSCH

Auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte, die in der letzten Septemberwoche 1932 in Wiesbaden stattfand, sprach Litt in der zweiten allgemeinen Sitzung über Bildung und Naturwissenschaft. Der Redner ging nicht darauf hinaus, Bildungswert und Bildungsfunktionen der Mathematik und der Naturwissenschaften in den verschiedenen Stufen des Unterrichts, in Forschung und Wissenschaft darzustellen. Es war ihm vielmehr darum zu tun, Aufgabe und Sinn naturwissenschaftlicher Forschung im Gesamtsystem der Erkenntnis darzustellen und ihre Grenzen gegenüber der Philosophie festzulegen. Es war für uns Vertreter der realistischen Fächer eine Freude festzustellen, daß manche Schroffheit der Formulierung, wie sie sich noch in Litts Buch 'Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung' (1928) findet, einer Revision unterzogen war.

Der Redner führte aus: Angesichts der unzweifelhaften Lebensbedeutung der Naturwissenschaften bietet ihre Beurteilung und Bewertung ein seltsames Bild. Sie bewegt sich gegenwärtig zwischen zwei Extremen, der Vergötterung und der Ablehnung, sowohl was die theoretischen als was die praktischen Leistungen angeht. Von der Theorie sagten die einen: sie verfälscht die Wirklichkeit; man fragt, was haben alle diese Funktionen und Formeln überhaupt mit der Wirklichkeit zu tun. Demgegenüber steht die Behauptung: Die Naturwissenschaft *ist* die einzige Wirklichkeit. Über die praktischen Leistungen, die Technik, ergeht man sich auf der einen Seite in einer wahren Vergötterung, während die andere Seite in ihr eine unheilvolle Entwicklung sieht, die Technik ist für sie das Erzübel, das uns von der Natur loslöst. Mit Galilei begann dieser Abfall von der Natur, der schließlich Instrumente der Zerstörung schafft. Demgegenüber geht auch oft die Selbsteinschätzung der Naturwissenschaften zu weit, sie beanspruchen, die ganze Wirklichkeit zu umfassen und mit ihren Methoden zu beherrschen. Ja die theoretische Physik glaubt, Argumente gegen die Willensfreiheit liefern zu können.

Der Bildungswert der Naturwissenschaften wird erst dann richtig bestimmt werden können, wenn der Irrtum beider Betrachtungsweisen erkannt ist. Beide gehen von der falschen Voraussetzung aus, daß es die Aufgabe der Wissenschaft und besonders der Naturwissenschaft ist, das Ganze der Wirklichkeit unverkürzt in sich aufzunehmen und abzubilden. Tatsächlich umfaßt doch die Naturwissenschaft nur einen kleinen Ausschnitt des Wirklichen.

Demgegenüber gilt es, die Erkenntnis Kants zu Ehren zu bringen, daß der Gegenstand jeder Wissenschaft nicht identisch ist mit dem unmittelbaren Lebenseindruck, sondern sich erst durch die methodische Arbeit der Wissenschaft gestaltet. Auch die theoretische Physik bedeutet Entfernung von der Wirklichkeit. Denn letzten Endes ist auch die Naturwissenschaft ein Abstraktionsverfahren, das gleichsam durch Netze und Gitter die Natur in sich aufnimmt. Dies Auffangen der Wirklichkeit kann aber nur in gewissen Kategorien stattfinden. Daraus ergibt sich, daß man auf der einen Seite die Naturwissenschaften nicht deshalb verwerfen darf, weil sie nicht die ganze qualitative Mannigfaltigkeit der Eindrücke und Erfahrungen in sich aufnimmt, daß man ihnen aber auch auf der anderen Seite nicht zutrauen und nachrühmen darf, es werde durch sie das Ganze der Wirklichkeit repräsentiert. Es ist vielmehr der Sinn der Naturwissenschaft, dieses abstrakte Schema zu schaffen. Diese Bearbeitung der Wirklichkeit ist im ursprünglichen Verhältnis von Mensch und Welt angelegt. Es ist eine der wunderbarsten Tatsachen des Geisteslebens, daß diese Abstraktion der Wirklichkeit 'stimmt', daß sie erlaubt, über diese Wirklichkeit auch Aussagen zu machen. Es ist völlig falsch, wenn der 'Kulturkatzenjammer' unserer Tage Geist und Wissenschaft verantwortlich macht.

Gibt man dem Ganzen eine theologische Fassung, so ist die Naturwissenschaft eine Möglichkeit, die Gott in die Seele gelegt hat; ein gleiches gilt von der Technik. Nicht sie, sondern der Mensch ist für allen Mißbrauch verantwortlich zu machen.

Naturwissenschaftliches Denken ist eine der großen und ewigen Grundformen, in denen sich der Mensch mit der Welt auseinandersetzt. Der Mensch muß aber wissen, was es damit auf sich hat; daher ist mathematisch-naturwissenschaftliche Bildung notwendig. Lehrplanfragen sind dabei irrelevant, die Hauptsache ist, daß die Naturwissenschaft unverkürzt zur Geltung kommt. Aufgabe naturwissenschaftlicher Bildung muß es dann sein, auf der einen Seite das Verfahren, den Sinn und die Leistung der Naturwissenschaften kenntlich zu machen und die gegenwärtig auftretenden Regungen der Verzagtheit oder gar Verzweiflung am Geist der Naturwissenschaften zu bekämpfen; auf der anderen Seite aber ebenso eindringlich zu zeigen, daß der Naturwissenschaft durch ihre eigenen Methoden unüberschreitbare Grenzen gesetzt sind. Im Prinzip des transzendentalen Denkens sind diese Grenzen enthalten. Diese Grenzen kann der Naturforscher, der oft wenig geneigt ist, auf die eigene denkerische Leistung zu reflektieren, dann am leichtesten und unmittelbarsten erkennen, wenn er sieht, daß sein eigenes Denken, in dem er die naturwissenschaftliche Gegenstandswelt aufbaut, nicht selbst wieder ein Naturgegenstand oder Naturvorgang sein kann. In kantischer Formulierung: Das transzendente Ich, das die Natur denkt, ist nicht selbst wieder ein Naturgegenstand. Gegenüber den Ansprüchen der theoretischen Physik, gegen die Willensfreiheit Entscheidendes auszusagen, gilt: Es gibt keinen besseren Beweis für die Freiheit des Menschen als die Tatsache, daß er sich denkend der Natur gegenüberstellen kann.

Durch Reflexion auf ihre Leistung muß die Naturwissenschaft es lernen, die Grenzen des eigenen Tuns zu erkennen, und gerade diejenigen Bildungsanstalten, die den Naturwissenschaften eine bevorzugte Stellung zuweisen, müssen auf die Fähigkeit bewußter Selbstbeschränkung entscheidendes Gewicht legen.

Aus den Diskussionsreden heben wir die Hellpachs heraus, weil sie am meisten die Schule unmittelbar anging. Hellpach: Ich will nur einen kleinen Bezirk praktischer Fragen behandeln, die die Schule angehen. In den Lehrplänen von 1820 hat die Mathematik ebenbürtig den klassischen Sprachen gegenübergestanden. In der Preisgabe des mathematischen Bildungsbezirkes schon 1837 sehe ich ein schweres Verschulden des Neuhumanismus. Einen Humanismus ohne Mathematik und Naturwissenschaft gibt es nicht; versucht man es doch, so bedeutet es eine Verarmung der Weltauffassung. — Im Gegensatz zu Litt sieht er es nicht als die Aufgabe des Naturforschers an, die Reflexion über sein Tun selbst zu vollziehen. Weiter betont er gerade für die Gegenwart den Wert des realistischen Bildungsbestandteils. Der mathematische Unterricht muß als Regulativ des Subjektivismus wieder neben dem Latein der zweite Brennpunkt unseres Bildungswesens werden. Die Biologie ist dafür weniger geeignet, weil sie zu stark in die Grenzgebiete übergreift. Die Objektivität der Mathematik und der theoretischen Naturwissenschaft führt die Hybris der Kulturkunde auf das richtige Maß zurück.

Litt, der in der Diskussion noch mehrfach sprach, unterstreicht in seiner Antwort an Hellpach das Bedauern über die falsche Wertung der Mathematik um 1890. Auch Hegel hat das falsche Wort geprägt von der Naturwissenschaft als 'der Wissenschaft von den bloß äußeren Dingen'. Der geistige Zuchtwert der Mathematik ist unbestritten. Die klare Sachlichkeit eines mathematischen Problems, sein 'Falsch oder Richtig', zwingt jeden in seinen Bann. Die Reflexion über sein Tun müssen wir vom Mathematiker und Naturforscher fordern, man denke an das Beispiel Galileis. Verneinung dieser Forderung bedeutet eine künstliche Selbstabsperrung und bringt die Gefahr des Naturalismus.



VIVO SUM
GRUNDSÄTZLICHE BEMERKUNGEN
ÜBER BEDEUTUNG UND TRAGWEITE DER LEBENSPHILOSOPHIE

VON FRITZ HEINEMANN

Das Tempo des Lebens, der Wechsel der Moden im Gesellschaftlichen und Geistigen ist so rasend geworden, daß philosophische Systeme als leere Gehäuse verlassen und als unzeitgemäß empfunden werden, noch bevor ihr methodischer Ansatz herausgearbeitet und ehe die Frage beantwortet ist, was an wirklicher Einsicht in ihnen steckt. — So scheint im Augenblick die Lebensphilosophie überwunden zu werden, noch bevor eine Klarheit über ihre Intentionen erreicht ist. Alle Welt spricht von ihr, aber dennoch bleibt die Frage nach ihrem eigentlichen Sinn ungestellt. Ja, wenn man den Versuch unternimmt, sie biologisch aus dem Einbruch einer neuen Vitalwelle in den abendländischen Menschen, soziologisch aus dem Auftauchen einer kulturell noch ungeformten Schicht, der Masse des Proletariats, und aus der veränderten Stellung der Frau in der Gesellschaft, anthropologisch aus dem Protest der unterdrückten Leib-, Trieb- und Vitalschichten gegen den Geist zu verstehen und dann scharf formuliert: *Lebensphilosophie besteht in dem Versuch, das Leben als ontologische Grundsicht zu setzen und aus ihr die Kategorien abzuleiten durch die die Welt begriffen und gelenkt wird*¹⁾, so erlebt man, daß ein späterer Autor es vorzieht, den Begriff der Lebensphilosophie zunächst in möglichster Unbestimmtheit zu belassen.²⁾ Wir wollen darum vorerst früher Gesagtes auf sich beruhen lassen und noch einmal neu fragen: was ist der eigentliche Sinn der Lebensphilosophie?

I.

Alles Leben strebt nach Sicherheit. Denn nur in sich sicheres und geborgenes Leben vermag sich zu entfalten, während unsicheres zwischen Möglichkeiten hin und her schwankt, nicht zur Entscheidung und darum nicht zu sich selbst kommt. Worin aber der Mensch zu sich selbst kommt, das entscheidet schlechthin über den Aufbau seines Seins, damit auch seiner Kultur. Bislang hat das Abendland drei große Versuche zur Festmachung des Lebens hervorgebracht. Der Grieche findet seine Sicherheit im Glauben an das Sein. Seine Gewißheit ist Seinsgewißheit. *Ἔστι γὰρ εἶναι*, das Sein ist, dieser Satz des Parmenides ist das oberste Axiom des griechischen Denkens. Daß es Sein gibt und daß die Schau zu ihm führt, daran

1) Vgl. Neue Wege der Philosophie. Leipzig 1929.

2) Kurt Leese in seiner dem Problem nach sehr interessanten Untersuchung: Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Berlin 1931. Seine Einleitungsbetrachtungen stehen in starken negativen und positiven Beziehungen zu meinen eben genannten Untersuchungen. Seine Einwände sind nicht konkret genug, um zu treffen. Daß die Lebensphilosophie das Leben als ontologische Grundsicht setzt, um aus ihr die Kategorien abzuleiten, trifft nicht nur auf Nietzsche, Bergson, Simmel, sondern auch auf Klages, ja auch auf Dilthey und Misch zu (vgl. unten).

zweifelt der Grieche als Augenmensch selbst dann nicht, wenn er die sichtbare Welt einklammert (Platon). Seinsgewißheit ist Bildgewißheit. Das Nichtbildhafte ist Nichtsein, Leeres, während das Bild die Funktion erhält, Gesellschaft (das Bild der Gottheit stiftet die Einheit der Polis, Raub des Götterschutzbildes bedeutet Zerstörung des Staates), Erkenntnis (Theorie der *Eidola* bei Demokritos) und den Menschen in der Erziehung zu bilden. Bildgewißheit aber ist Seins- und Wertgewißheit in einem. Sein und Wert sind ungeschieden. Auch die Werte will der Grieche an Mensch, Polis, All erschauen. Wie ein Schatten folgt der Gewißheit des bild- und seinsgebundenen Erkennens die Seinsungewißheit, der Zweifel, ob das, was ich für Sein halte, nicht vielleicht Erscheinung oder gar Schein ist. Seit Parmenides ist dieses Problem lebendig.

Demgegenüber findet der mittelalterliche Mensch seine Sicherheit im Glauben an einen jenseitigen Gott, im Hören seiner Offenbarung. Nicht des Seins der Welt, sondern ihres überirdischen Heiles will die Seele gewiß werden, weil ihr Leben erst von daher einen Sinn erhält. Darum vollzieht sich das Sicherwerden jetzt nicht in Axiomen, sondern durch Festwerdung des Glaubens in Dogmen, die zugleich die Funktion der Lebensregelung ausüben. Sie gehen nicht aus einer Seinsevidenz hervor, sondern sind Konkretisierungen einer göttlichen Offenbarung. Höchstes Dogma: Gott ist. Aus ihm werden die zum Rang der Kreatürlichkeit hinabsinkenden Menschen und die Welt verstanden. Der Heilsgewißheit zugeordnet ist die Ungewißheit des Zweifels an der Offenbarung (der sich im Laufe der Jahrhunderte methodisch zur Bibelkritik auswächst), an Gottes Werk (wenn er mich täuschte! [Descartes]), an seinem Sein (Atheismus). Endlich findet der moderne, autonome, sich der Umklammerung durch Gott und Welt entziehende Mensch seine Sicherheit im Denken. An Stelle der Glaubens- und Seinsgewißheit setzt er die Gewißheit des *Cogito*, die durch allen Zweifel als unaufhebbar sich durchhält. Sie meint, daß im *clare et distincte* des Denkens, in der notwendigen Verknüpfung der Denkinhalte und ihrer gesetzmäßigen Ordnung methodische Mittel liegen, die zur Erkenntnis der Natur und zum Aufbau einer gesellschaftlichen Welt ausreichen. Das *Cogito* wird das Prinzip des Bürgertums. Es würde in der modernen Welt ausgereicht haben, wenn diese wirklich so geschlossen rational mit berechenbarem Recht, mit rational konstruktiver Kunst, mit ausgebildeter Technik, mit an rationalen Gesetzen orientierter Verwaltung, mit rationalkapitalistischer Wirtschaftsorganisation gewesen wäre, wie Max Weber sie uns schildert. In Wirklichkeit verbargen sich aber unter dem rationalen Spinnengewebe abgrundtiefe Irrationalitäten, vor denen sich der Bürger, indem sein theoretisches Denken in praktisches umschlug, sichern mußte. Damit verwandelte sich die *certitudo* in die *securitas*, die schlechthin die ontologische Grundkategorie des bürgerlichen Lebens darstellt.¹⁾ Der Bürger ist geradezu definierbar als derjenige Mensch, der in seinen

1) Vgl. die *sûreté* in Artikel 8 der Constitution de 1793 als Bestandteil der Menschenrechte. Dazu Karl Marx, *Zur Judenfrage*. Berlin 1919, S. 83: 'Die Sicherheit ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren.'

Handlungen vom Motiv der innerweltlichen Sicherung beherrscht ist (und sich darum gegen 1000 Irrationalitäten, Krankheit, Tod, Diebstahl usw., versichert). Mit der Aufhebung seiner materiellen, rechtlichen, moralischen, existentiellen Sekuritäten löst sich der Bürger selbst auf, bis im heute erreichten Schlußstadium der einzelne keinen gesicherten Raum mehr hat, aus dem heraus er leben kann. Mit der securitas schwindet zugleich die certitudo des Denkens; in einer scheinbar ganz durchrationalisierten Welt staut sich ein geradezu dämonisches Irrationales auf, das alle Berechnungen selbst der gewiegtsten Börsenjobber und Bankdirektoren über den Haufen warf. Der berechnende Verstand erlitt im realen Leben gerade auf den Gebieten Schiffbruch, die seine eigentliche Domäne sein sollten. Nicht die Wissenschaft hat bankerott gemacht, sondern ihre Anwendung im praktischen Leben und ihr Anspruch, das gesamt menschliche Leben zu lenken.

In dieser Situation schienen nur zwei Möglichkeiten zu bleiben: entweder eine Diktatur der Ratio, welche die Irrationalitäten des bisherigen Zustandes, etwa den freien Willen des einzelnen und das Prinzip der freien Konkurrenz, ausschaltet (eine derartige Diktatur der Ratio ist als Teilmoment in der russischen Diktatur des Proletariats enthalten), oder aber ein Hinabstoßen des Menschen in das Wagnis des Lebens, in die von Augenblick zu Augenblick neu zu fällende Entscheidung. Darum verschiebt sich im Moment der Auflösung der securitas des Bürgers und der certitudo des berechnenden Verstandes in der westeuropäischen Gesellschaft, die die Diktatur des Proletariats ablehnt, die certitudo in eine andere Sphäre, eben in die des Lebens. Diese Lebensgewißheit ist weder Seins-, noch Heilsgewißheit, sondern innerweltlich wie die moderne, aber nicht berechenbar, sondern irrational. Sie ist die Gewißheit des in der Ungewißheit Stehenden, dem das einzig Sichere der Tod ist und der dennoch nicht verzweifelt, sondern das Wagnis der Entscheidung auf sich nimmt. Sie ist nicht die Gewißheit eines Bewußtseins überhaupt, sondern eines konkreten, durchbluteten Menschen, der die Wirklichkeit als Widerstand erfährt. Hat diese Gewißheit irgendwelche erschließende Funktion? Führt sie vielleicht in neue Seinsbezirke? Das ist unser Problem.

II.

Diese Frage wollen wir für den doppelten Bereich des Biologischen und des Historischen an die Lebensphilosophie richten, indem wir zunächst für den biologischen Bereich die in mehr als einer Hinsicht, ja selbst in ihren Irrtümern interessante, zu wenig beachtete Naturphilosophie Melchior Pálagyis als Beispiel wählen. Dabei wird sich in der Tat das *Vivo sum* als das methodisch neue Prinzip der Lebensphilosophie erweisen. P.s Forschen wird durch das Problem des Schöpferischen in Atem gehalten. Fort von einer Sezierung des toten Leibes und Geistes zur Erkenntnis des Lebendigen ist sein Grundimpuls. In der Polarität von Leben und Geist, von Sach- und Selbstbewußtsein, und dem daraus entspringenden Puls der Hinwendung zur Sache und der Rückwendung auf sich selbst glaubt er die Grundlage des Schöpferischen und aller lebendigen Entwicklung gefunden zu haben. Aus dieser Urunterscheidung entsteht ihm die Forderung der Begründung eines exakten Vitalismus und einer strengen Wissenschaft vom

Geiste. In merkwürdiger Naivität läßt er für den Bereich des Geistes das Cogito stehen und setzt nur für die Vitalsphäre das Vivo an.

Seine Vivo-Philosophie baut sich auf drei Sätzen auf: 1. 'So wie die Gewißheit des eigenen Denkens, das Cogito (des großen Descartes) den Ausgangspunkt der Wissenschaft vom Geiste bildet, so ist die Gewißheit des Lebens das Vivo, das für jedermann durch die Vorgänge seines Fühlens und Empfindens festgestellt ist, die unumstößliche Grundlage eines jeden biologischen Denkens.'¹⁾ Wie das gemeint ist, darüber wird kein Zweifel gelassen. Biologie als Wissenschaft vom Leben muß auf vitale Tatsachen hinweisen können. 'Von vitalen Tatsachen kann aber nur deshalb die Rede sein, weil wir das Leben in uns selbst finden. Könnten wir es nicht in uns selbst finden, so wären wir auch nicht imstande, es irgendwo anders zu suchen.' Daran ist richtig, daß die Innenphänomene des Lebens, das Triebhafte, Affektive, Gefühls- und Empfindungsmäßige nur von dem erfaßt werden können, der an ihnen teil hat. Ein Gefühlloser wird nie erfahren, was Schmerz, ein Blinder nie, was Farbe bedeutet. Aber ist der primitive altgriechische Satz wirklich allgemeingültig? Aus ihm würde folgen, daß wir nur das uns Gleiche, also im Grunde nur uns selbst, erkennen und daß alle Erkenntnis des Lebendigen mit der Mangelhaftigkeit der Selbsterkenntnis behaftet bleibt. Ist etwa der Schmerz eines Frosches mit dem unseren identisch? Und kann wirklich von vitalen Tatsachen nur deshalb die Rede sein, weil wir das Leben in uns finden? Ist nicht, um nur ein Beispiel unter Tausenden zu nennen, die Metamorphose der Raupe ein biologisches Phänomen, das wir so niemals in uns finden und das als vitale Tatsache ganz unabhängig von unserem Leben besteht?

Führt Empfinden und Fühlen als Zugangsweg weiter als Denken? Es ist eine peinliche Angelegenheit, wenn schon das Grundaxiom sich den Zusatz gefallen lassen muß: 'freilich, wie gleich hinzugefügt werden soll, nicht die einzige Grundlage desselben'.²⁾ Gefühl und Wille reichen nämlich nur für die Sphäre des animalen, nicht aber für die des vegetativen Lebens aus, d. h. des Eigenlebens der

1) Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewußtseins und des Lebens. Leipzig 1924. S. 6. Das Werk P.s ist nur z. T., und zwar deutsch wie ungarisch, publiziert. Es zerfällt in:

1. Logisch-erkenntnistheoretische Schriften: Die Logik am Scheidewege. Leipzig, Heinsius 1903. Grundlegung der Erkenntnislehre. Budapest. Athenaeum 1904 (ung.). Gesetz des Verstandes. Budapest 1896 (ung.). Kant und Bolzano. Halle, Niemeyer 1902. Der Streit der Psychologen und Formalisten in der Logik. Leipzig. Engelmann 1902.

2. Naturphilosophische Schriften: Naturphilos. Vorlesungen. 1924. Wahrnehmungslehre. 1925. Zur Weltmechanik. 1925. (Alle drei bei Barth, Leipzig.) Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Die Grundbegriffe einer Metageometrie. Leipzig, Engelmann 1901. Relativitätstheorie in der modernen Physik. Vort. a. d. 85. Naturforschert. in Wien. Berlin, Georg Reimer 1914. Theorie der Phantasie. Jahrb. moderner Menschen. Osterwieck, A.W. Zickfeldt 1908, 3. Bd., 1. Heft.

3. Ästhetik: Ungar. Werke über Madach, Petöfi, ungar. Malerei.

4. Politik: Marx und seine Lehre. Budapest 1920 (ung.).

Überdies Ungedrucktes: Essays, eine Philosophie der Malerei, Fragmente usw. Eine monographische Behandlung in knapper Form wäre erwünscht.

2) aO. S. 6.

Baubestandteile des Körpers, die gar keine unmittelbare Beziehung zu unserem Bewußtsein haben. Peinlich, denn damit fällt ein ungeheuer großer Bereich des Lebendigen, der der Protisten, Pflanzen und der niederen Tiere, aus. Mit anderen Worten, diese Lebensbetrachtung ist bewußtseinstheoretisch, sie faßt das Leben in seinem Bezug zum Bewußtsein, d. h. in der Möglichkeit seines Bewußtwerdens. Leben ist mein Leben, Gewißheit des Lebens Gewißheit meines Lebens. Das zweite Axiom lautet daher: 'Ich vermag nur meinen eigenen Lebensprozeß zu leben' ¹⁾, wie ich auch nur meinen eigenen Tod zu sterben vermag. 'Diese Einsamkeit, Insichgeschlossenheit oder Unveräußerlichkeit des Lebensprozesses kann man als das Prinzip der vitalen Individualität bezeichnen.'¹⁾ Nirgends vielleicht tritt es deutlicher hervor als hier, daß Leben 'ego vivo' bedeutet, denn des Ego nur soziologisch aufzulösende Einsamkeit ist sein unaufhebbarer Bestandteil. Biologisch enthält dies Prinzip das uns längst bekannte *principium identitatis indiscernibilium* als Teilwahrheit, darüber hinaus ist es von außerordentlicher Fragwürdigkeit. Ganz abgesehen von der Schwierigkeit der Abgrenzung der Individuen auf niederen Stufen, gibt es nicht Leben, das vielmehr ein Gelebtwerden ist, und lebt nicht immer Leben auf Kosten von Leben?

Aber gerade dieses Merkmal des 'mein', der 'Jemeinigkeit' (Heidegger) scheidet und konstituiert damit die Welt Pálagyis. Denn das dritte Axiom lautet: 'Ein Lebensvorgang, der *mein* Lebensvorgang ist, kann nur mit meinem Bewußtsein unmittelbar zusammenhängen; er kann nur durch mich unmittelbar wahrgenommen werden, und es gibt außer meinem Bewußtsein . . . kein anderes menschliches Bewußtsein, das unmittelbarer Zeuge meines Lebensvorganges sein könnte. Ein mechanischer Vorgang hingegen kann nie unmittelbar, sondern immer nur mittelbar bezeugt werden, weil wir uns durch einen Lebensvorgang auf ihn beziehen müssen. Aber da ein mechanischer Vorgang nur mittelbar bezeugt werden kann, so ist es auch möglich, daß für ihn zwei, drei oder beliebig viel Zeugen gestellt werden können.'²⁾ Dieser dritte Satz ist eine Konsequenz des zweiten und der bewußtseinstheoretischen Einstellung überhaupt. Leider werden jedoch wiederum durch ihn nicht 'die' Lebensvorgänge, sondern nur ein Ausschnitt des Animalen getroffen. Es ist das Verdienst von P., den biologisch-vitalen Charakter der Gefühle, Empfindungen und Phantasmata erkannt und erleuchtet zu haben (besonders die Aufzeigung der Phantasmata als einer eigenen Klasse von Lebensvorgängen, die der mechanischen Bewegung korrespondieren, d. h. vermittelt welcher wir uns in eine mechanische Bewegung einzuleben vermögen, ohne sie wirklich zu vollziehen, ist wichtig.³⁾ Darauf können wir in dieser prinzipiellen Untersuchung nicht eingehen. Träfe der Satz allgemein zu, so würde es für jedes Lebewesen, das sich ja nur selbst Zeuge sein kann, nur eine eigene, d. h. im Grunde keine, Biologie geben. Außer in jenem kleinen Kreis der bewußtseinsbezogenen Vorgänge gilt er schlechterdings nicht. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb aus der These, 'ich lebe unmittelbar

1) aO. S. 50.

2) aO. S. 52.

3) Vgl. dazu Stein, Pathologie der Wahrnehmung im Handbuch der Geisteskrankheiten von Bumke, Bd. I. S. 386 f. (Berlin 1928.) Dort auch Verbindungen zur Gestalttheorie und zu Scheler.

nur mein Leben', folgen soll: 'ich allein erkenne mein Leben unmittelbar'. Wenn das Vorhandensein von mehreren Zeugen einen Vorgang zu einem mechanischen macht, so würden alle Vorgänge, die von mehreren Zeugen beobachtet werden können, und das sind fast alle, die Gegenstand der Biologie werden, mechanischer Natur sein. Damit würde also der Vitalismus, der begründet werden sollte, vielmehr aufgehoben werden.

Das *Vivo* also und die in ihm liegenden Charaktere der 'Jemeinigkeit' und der Bewußtseinsbezogenheit reichen keineswegs zur Grundlegung einer Philosophie des Organischen aus. Ja, es wird durch diesen falschen Einsatz das eigentliche Kennzeichen des Lebens, ein felderregendes Agens zu sein, das einen physikalisch-chemischen Körper in einen Leib verwandelt, verdeckt. Die zentralen biologischen Probleme des Leibes und der Leibbildung werden nicht gesehen, und es kann darum auch nicht der Versuch gemacht werden, aus der einen Lebensfunktion und ihrer Differenzierung die Leibbildung und damit den Aufbau des Lebendigen zu begreifen. Dieser Versuch, die Philosophie des Organischen auf die Gewißheit des *Vivo* zu gründen, muß als gescheitert angesehen werden.

III.

Wenn so das *Vivo* auf dem Gebiete des Biologischen keine eigentlich neuen Aspekte eröffnet, so muß man fragen, ob es vielleicht im Gebiete des Historischen und Geistigen neue Zugänge erschließt. Diese Frage ist um so mehr zu stellen, als fast gleichzeitig von Wilhelm Dilthey der Versuch unternommen wurde, von hier aus tiefer in diese Bereiche einzudringen. Dilthey steht gegenüber dem Ungarn Pálagyi in der großen westeuropäischen Tradition. Das ist Vorteil und Nachteil. Das *Vivo* hebt sich dadurch schärfer ab gegen das *Cogito*; während dieses bei P. das Prinzip der Geisteswissenschaften war, wird es jetzt vielmehr das der Naturwissenschaften. Aber auch hier kommt das neue Prinzip nicht zu einer fundamentalen, sondern nur zu einer wissenschaftstheoretischen, man könnte fast sagen geistesgeschichtlichen Ausprägung. Es spiegelt die Diskussion innerhalb der Wissenschaftstheorie, nicht die allgemeine Situation wider. Zugleich aber ist es stärker mit dem *Cogito* verbunden, insbesondere mit seiner Umprägung im deutschen Idealismus von Kant und Hegel. Die fruchtbaren Gedanken dieser Entwicklung bleiben bei D. erhalten. Er sieht sich zugleich in der Kontinuität der Geschichte der Geisteswissenschaften und ihres entstehenden Selbstbewußtseins. Obwohl nun das Diltheysche Philosophieren immer auf dem Wege, niemals aber abgeschlossen ist, wollen wir trotzdem versuchen, es in prägnanten Sätzen, in denen es zu sich selbst kommt, zusammenzufassen. Es wird dadurch überschaubarer und klarer. Der *erste Satz* ist wiederum das *Vivo sum*. Dieser Satz erhält hier jedoch eine etwas andere Nuancierung als bei Pálagyi. Er bedeutet erkenntnistheoretisch, daß die Urerfahrung des Menschen das Leben und nicht das Denken sei (hinter das Denken könne man zurückgreifen, aber nicht hinter das Leben); anthropologisch: 'Die tierisch-menschliche Lebenseinheit ist von innen aus gesehen auf jeder Stufe ein Bündel von Trieben, Lust- und Unlustgefühlen sowie von Volitionen' (5, 96) — ein Satz, der Dilthey einmal in die Nähe der Trieb-

psychologien (Nietzsche, Freud, Adler usw.), dann in die aller jener, die vom ganzen Menschen ausgehen, führte —; soziologisch: Berücksichtigung der Unterschichten als des Grundes, aus dem erst alles Höhere aufsteigt; metaphysisch: daß die Welt nicht aus dem Geist, sondern aus dem ihm vorgelagerten irrationalen Grunde zu begreifen sei. Nun wird freilich der Begriff des *Vivo* nicht scharf durchgehalten. Denn da das 'Ich lebe' nur eine Kontraktion eines über meine Lebensexistenz hinausreichenden Lebenszusammenhangs ist, so erscheint auch dieser als Leben. Andererseits faßt sich die psychologische Lebenseinheit, die bezeichnenderweise als Urbestandteil der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt angesetzt wird¹⁾, zusammen im Erleben. Leben = Erleben ist sich stets seiner selbst gewiß.²⁾ Erleben aber ist Innewerden von Wirklichkeit, d. h. Innewerden der 'ganzen seelischen Wirklichkeit in einer gegebenen Lage'.³⁾ Es kontrahiert sich also das irrationale Leben, das durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden kann, in der Einheit des Erlebnisses, das selbst irrational und unergründlich ist.⁴⁾ Es reicht hinab in das Ununterscheidbare und Unwirkliche.⁵⁾ Es unterscheidet sich von dem Bild dadurch, daß es nicht außerhalb des Auffassenden liegt: 'Das Bewußtsein von einem Erlebnis und seine Beschaffenheit, sein Fürmichdasein und was in ihm für mich da ist, sind eins: das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist.'⁶⁾ Es scheint hier also eine der Identität von Denken und Sein entsprechende Identität von Erleben und Erlebnisgehalt, von Subjekt und Objekt vorzuliegen. Das Erlebnis erhält eine Art von Absolutheit: 'Es ist der Relativität des sinnlich Gegebenen entnommen'.⁷⁾

So ist also Erleben beides: 1. Subjektives Erleben, 2. Inbegriff dessen, was uns im Erleben aufgeht, und damit ein das ganze menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang.⁸⁾ Als Erleben aber ist es 'das Subjekt in seinen Relationen der Lebendigkeit'⁹⁾, in seinen Lebensbezügen.⁸⁾ Daraus verstehen wir nunmehr, was es zu bedeuten hat, wenn als *zweiter Satz* auftritt: 'Das Leben ist aus ihm selber zu verstehen, und Leben wird nur durch Leben erkannt.' Dilthey bezeichnet ihn, den er selbst in Zusammenhang mit Lotze bringt: 'Hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen', als den Grundimpuls seines Lebens.¹⁰⁾ Er sieht den ersten Grundzug in der Struktur der Geisteswissenschaften geradezu in ihrem Ausgang vom Leben, d. h. also vom Erlebnis und dem dauernden Zusammenhang mit ihm¹¹⁾, während umgekehrt die Naturwissenschaften gerade die psychologischen Erlebnisse, etwa der Ton-, Farb-, Tastqualitäten, aufheben und durch objektive Bestimmungen ersetzen. Zugrunde liegt hier wiederum der altgriechische Gedanke, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Aber er führt doch zu ganz anderen Konsequenzen. Während Pálagyí aus ihm schließt, daß das Leben der organischen Lebewesen unmittelbar, das der mechanischen Welt nur mittelbar erkannt werde, kommt Graf Yorck, das logische Gewissen Diltheys, zu einer viel fundamentaleren Konsequenz: 'Sein ist ein Derivat des Lebens, eine

1) 7, 131.

2) 7, 315.

3) 7, 218.

4) 7, 224.

5) 7, 230.

6) 7, 139.

7) 7, 139.

8) 7, 131.

9) 5, LVIII

10) 5, 4 vgl. 5, 82 f.

11) 7, 137.

partikulare Lebensmanifestation' ¹⁾), und: 'Daß die gesamte psychophysische Gegebenheit nicht ist, sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit.'²⁾ Damit ergibt sich ein tiefer Unterschied des Historischen und des Ontischen³⁾, die Lebendigkeit ist die geschichtliche Lebendigkeit, das Sein des Ontischen nur ihr Derivat. Damit kehrt sich die Betrachtung um: die Subjektivität des *Vivo* wird die Grundsicht, aus der dann erst die Kategorien des Seins deriviert werden. Für Dilthey aber entspringt hier der Unterschied der Natur- und der Geisteswissenschaften: 'Nicht begriffliches Verfahren bildet die Grundlagen der Geisteswissenschaften, sondern Innewerden eines psychischen Zustandes in seiner Ganzheit und Wiederfinden desselben im Nacherleben. Leben erfaßt hier Leben.'⁴⁾ — Dieser Satz hat etwas Verführerisches. Ist es nicht richtig, daß man in den Geisteswissenschaften nur soviel versteht, als man selbst erlebt hat? Stehen uns nicht die Literatur- und Kunsthistoriker vor Augen, die über Liebe, Verzweiflung, Angst sprechen und niemals diese Realitäten erfahren haben? Sind nicht die Geschichtsbücher wirklicher Staatsmänner, die Selbstbekenntnisse großer Künstler aufschlußreicher als dickleibige Kompendien großer Gelehrter?

Wir müssen aber den Diltheyschen Satz genauer ansehen; er schließt die These der Ableitung aller Begriffe, die die Geisteswissenschaften konstituieren, aus dem Erleben ein. Sie sind in den deskriptiv zu fassenden Erlebnissen und schließlich in der Art des Erlebens selbst fundiert.⁵⁾ Dazu genügt aber das Erleben als Grundlage nicht, es muß das *Verstehen* hinzutreten, so daß die Geisteswissenschaften auch als 'verstehende' Wissenschaften gegenüber den erklärenden Naturwissenschaften bezeichnet werden können. Das Verstehen hat die doppelte Funktion, den persönlichen Erlebnissen den Charakter von Lebenserfahrung zu verleihen und die Beschränkung des Individualerlebnisses aufzuheben, gleichsam durch das Individuum hindurchzustößen zu der Einheit der gemeinsamen Menschennatur auf der subjektiven (das Verstehen als Wiederfinden des Ich im Du) und zur Region des Ganzen und Allgemeinen auf der objektiven Seite, damit also die Objektivierung des Erlebens zu vollziehen. Beide, Erleben und Verstehen bedingen sich gegenseitig und klären sich wechselseitig auf. Verstehen wächst durch Erleben, und Erleben klärt sich durch Verstehen.

Diltheys These ist nun, daß physische Tatsachen nicht erlebt und verstanden, sondern nur erklärt werden können.⁶⁾ Dagegen ist das Erlebbare und Verstehbare dadurch charakterisiert, daß in ihnen Werte und zusammenhängend mit ihnen Bedeutung der Personen und Geschehnisse gegeben sind (deutliche Einwirkung von Lotze und Husserl, die beide mit dieser Anwendung nicht einverstanden sein können). Es ist nun hier nicht der Ort, die verschiedenen Formen der Diltheyschen Verstehenstheorie zu entwickeln⁷⁾, es kommt hier nur auf den zentralen Gedanken an, daß Urteile und Begriffe, welche die erlebten und verstandenen Sachverhalte ausdrücken, im Erleben fundiert sein sollen. 'Im Erleben ent-

1) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877—1897. Halle 1923, S. 203.

2) aO. S. 71.

3) aO. S. 191.

4) 7, 136.

5) 7, 310.

6) 7, 311.

7) Vgl. Neue Wege der Philosophie S. 178ff.

stehen allgemeine Prädikate des Erlebniszusammenhanges in einem bestimmten Individuum; indem sie auf die Objektivationen des Lebens im Verstehen und auf alle Subjekte geisteswissenschaftlicher Aussagen angewandt werden, erweitert sich der Umkreis ihrer Geltung, bis sich zeigt, daß überall, wo geistiges Leben ist, ihm Wirkungszusammenhang, Kraft, Wert usw. zukommt. So erhalten diese allgemeinen Prädikate die Dignität von Kategorien der geistigen Welt.¹⁾ Die Grundbegriffe der geistigen Welt, wie Bedeutung, Wert, Ganzes, Teil, Entwicklung, Wesen usw. sind Derivate des Lebens. Sie sind aus dem Erleben abzuleiten, weil dieses die elementaren Denkleistungen in sich schließt. Dilthey hat mannigfache Versuche unternommen, diese Ableitung durchzuführen, in allen aber klingt die Ansicht durch, daß die Analyse der Erlebnisse, die in der Selbstbesinnung durchgeführt wird, auf Strukturen führt. Man kann als *drittes Axiom* Diltheys aussprechen: es gibt Strukturzusammenhänge im Lebendigen. Dieser Begriff der Struktur versucht sich geradezu (ein Mißverständnis) an die Stelle des Apriori zu setzen. Hier erhält der Diltheysche Lebenseinsatz methodische Schärfe. Struktur ist eine ontologische Kategorie, sie bezeichnet die besondere Art des In-der-Welt-Seins der organischen Wesen. Ein Stein liegt auf der Erde, seine Lage und eventuelle Bewegung ist bestimmt durch auf logisch-mathematisch-apriorischen Gründen beruhende physikalische Gesetze. Ein animalisches Wesen ist dagegen eingliedert in seine bestimmte Umwelt, die auf es wirkt und auf die es zurückwirkt. Die Struktur bezeichnet das Gesetz dieses Korrelatverhältnisses von Welt und Selbst, d. h. die innere Gliederung, die aus dem Einwirken des Milieus (etwa als Reiz) und der Rückwirkung des Selbst auf die Welt (etwa als Bewegung) entsteht. Darin besteht die Struktur allen Seelenlebens: 'Eindrücke und Bilder rufen in dem System unserer Triebe und der mit ihnen verbundenen Gefühle zweckmäßige Reaktionen hervor; durch diese werden willkürliche Bewegungen ausgelöst, und so wird das Eigenleben an seine Umgebung angepaßt'.²⁾ Struktur meint die Permanenz dieser Beziehung, denn diese Beziehung allein und nicht die besonderen Vorgänge sind das Bleibende, sie meint die Selbigkeit der Aktion und Reaktion meines Ich, die ebenfalls nicht vorübergehend, sondern trotz großer Schwankungen dauernd wie mein Leben mit allen Vorgängen verbunden ist. Sie meint die dadurch entstehende besondere Art der Einheit einer Mannigfaltigkeit, die im Seelischen vorliegt, das Eingordnetsein eines Teils in ein übergreifendes Ganzes.

Struktur ist aber zugleich — und zwar für Dilthey vorwiegend — psychologische Kategorie und trifft als solche das Verhalten. Die Diltheysche Strukturpsychologie ist, wie der amerikanische Behaviorismus, aber lange vor ihm und in einem viel tieferen Sinne, Verhaltens-Psychologie. Alles Seelische vollzieht sich in Verhaltensweisen, in Akten: ich habe Kummer über etwas, Lust, etwas zu tun, ich liebe oder hasse jemanden. Die Mannigfaltigkeit der Verhaltensweisen ist unbestimmt. Die Aufgabe ist, Ordnung in sie zu bringen. Das leisten die Strukturen als Arten von innerer Beziehung, sie sind also Gesamtverhaltensweisen, spezifisch geartete innere Beziehungen.

1) 7, 192.

2) 5, 96.

So unterscheiden sich auf der untersten Stufe die Beziehung einer Wahrnehmung auf einen Gegenstand, der Schmerz über ein Ereignis, das Streben nach einem Gute wesentlich voneinander, und die Art dieser inneren Beziehung, das Gesamtverhalten, ob es ein Vorstellungs-, Gefühls- oder Willensverhalten ist, wird Struktur genannt. Weiter konstituiert jede Beziehungsart (jede Aktklasse nach Brentano) in ihrem Bereich regelmäßige Beziehungen zwischen zeitlich getrennten Erlebnissen. Oder innerhalb der Verhaltensweisen herrscht, wenn man nicht auf ihre besondere Beziehung zur Welt, sondern auf ihre Schichtung sieht, etwa wie sich Wahrnehmungen, Erinnerungen, sprachliche Denkprozesse im erkennenden Verhalten aneinanderschließen, eine bestimmte Ordnung, die wiederum Struktur genannt wird. Endlich bestehen zwischen den verschiedenen Verhaltensweisen, z. B. Denken und Wollen, im Gesamtzusammenhang des Lebens *regelmäßige Beziehungen*, die den strukturellen, seelischen Zusammenhang ausmachen.

Das System der tierischen und menschlichen Welt stellt sich, freilich auf verschiedenen Niveauflächen, als die Entfaltung einer einfachen Grundstruktur des Seelenlebens dar, welche Reiz und reagierende Bewegung verkettet. Sie hat ihr Zentrum in dem Bündel von Trieben und Gefühlen, von welchen aus der Lebenswert der Veränderungen in unserem Milieu abgemessen und die Rückwirkungen auf es eingeleitet werden. Nur finden wir zunehmende Differenzierung, Verselbständigung der einzelnen Teile, sowie höhere Verbindung untereinander. So scheint der Strukturbegriff Seelisches und Animalisches zu umfassen; leider schwankt Dilthey in dieser Einsicht. Da aber der Strukturbegriff den Begriff des Apriori ersetzen soll, so muß er eine sichere Grundlage für den Aufbau bieten. Darum die *vierte Evidenz*: 'Der Strukturzusammenhang ist in sicherer Weise gegeben.' Die Übergänge eines Zustandes in den anderen, das Einwirken, das von einem zum anderen führt, fallen in die innere Erfahrung. Wir erfahren z. B., daß Bilder in uns ein plötzliches Verlangen hervorrufen oder daß dieses zu einer Willenshandlung drängt. Der Diltheysche Einsatz beruht also auf der völligen Sicherheit der Kenntnis von Strukturzusammenhängen. Erst auf der Sicherheit dieser Gegebenheit beruht die Möglichkeit des Verstehens des Fremdseelischen. Auf diesen vier Evidenzen gründet sich die Diltheysche Philosophie.

Der Vergleich der Diltheyschen und Pálagyischen Thesen ist insofern nicht uninteressant, als die beiden ersten Sätze hier wie dort angenommen werden, aber wissenschaftstheoretisch zu ganz anderen Konsequenzen führen. Beiden gemeinsam ist weiter die These, daß das *Vivo* durch innere Wahrnehmung, Dilthey sagt Selbstbesinnung, erschlossen werde. Hier liegt eine fundamentale Schwierigkeit beider Standpunkte. Über den Kantschen Einwand, daß wir uns nicht so erkennen, wie wir sind, sondern so wie wir uns gemäß der Gesetze der inneren Affektion erscheinen, setzen sich beide hinweg. Das Diltheysche Axiom von der sicheren Gegebenheit der inneren Strukturen ist mehr als fragwürdig. Indem aber dieses Fundament wankt, wankt das ganze Gebäude, das auf ihm errichtet ist. Sachlich hätte Pálagy genau so zum Begriff der Struktur und des Typus gelangen können.

IV.

Kehren wir nunmehr zu unserer Ausgangsfrage zurück, ob das *Vivo* dem *Cogito* gegenüber einen methodisch neuen Zugang zum Sein darstellt, so ist hierbei scharf zu scheiden: 1. *Versteht man unter Sein das Seiende*, Ontische, wie es etwa in den Wissenschaften ergriffen wird, so bedeutet, wie wir sahen, das *Vivo* kein *methodisches Prinzip*, um neue Bezirke im Seienden zu erschließen. Wohl weist es im Bereiche des Historischen an Stelle abstrakter Sachzusammenhänge konkrete Lebenseinheiten, Triebe, Affekte, Willensimpulse und lebendige Menschen als deren Träger auf, und es können in dieser Einstellung andere, früher unter den Tisch fallende Phänomene, etwa die lebendigen Diskussionen der außerhalb der großen Geschichte stehenden Laien und Priester, hervortreten (wie in der interessanten Groethuysenschen Geschichte des Bürgertums in Frankreich). Aber es wird dabei doch nur das Materiale dieser Schichten emporgehoben und nicht ein methodischer Weg zu seiner Analyse gezeigt. 2. *Versteht man unter Sein das eigentliche, essentielle, wesenhafte Sein*, so führt die Frage, ob das *Vivo* zu den ontologischen, dem Empirischen zugrundeliegenden Schichten einen Zugang eröffne, schon tiefer. Die Lebensphilosophie möchte ontologisch relevant sein, ist es jedoch nicht, weil die Unterscheidung des Lebendigen vom Leblosen nicht ohne weiteres als eine ontologische Differenz genommen werden darf. Das eigentlich Neue dieses Bereiches, das Personale, das im Unterschied vom Sachlichen zu analysieren eine wesentliche Aufgabe unserer Zeit ist, möchte man ergreifen, gelangt aber wiederum nur in den Vorhof dieser Sphäre. Indem man an Stelle der abstrakten logisch-mathematischen Ordnungen konkrete Strukturen und Gestalten aufweist, die in sich Seins-, Sinn- und Wertordnungen sind, leistet man wertvolle Vorarbeit, aber nicht mehr, weil sonst die Gebietsstruktur in viel schärferen Analysen enthüllt werden müßte, als es unter der verschwommenen Idee des Lebens möglich ist. 3. *Versteht man endlich unter dem Sein das eine Sein der Transzendenz*, so würde die Eröffnung eines Zugangsweges zur Transzendenz und damit die Grundlegung einer neuen Metaphysik, was Bergson erstrebt, von größter Bedeutung sein. Es wäre immerhin möglich, daß sich im *Vivo* eine religiöse Gewißheit verbirgt. Weshalb sollte Gott mehr im Denken als im Herzen, Fühlen, Erleben gegenwärtig sein? Vielleicht ist das Erleben *der* Punkt im Meere der zerstreuten Mannigfaltigkeit, an dem das Unendliche dem Endlichen immanent ist. Dann würde im Leben die Transzendenz aufleuchten, das Transzendieren wäre ein Grundzug des Lebendigen und die Lebensphilosophie trotz ihres äußeren Abfalls von Gott eine der verkappten Religionen¹⁾, an denen unsere Zeit reich ist. — Ebenso könnte auf dem Grunde des *Vivo* eine mythische, personale Gewißheit des mit den Bildern verbundenen Glaubens ruhen.²⁾ Mit geradezu nachtwandlerischer

1) Vgl. Bry, *Verkappte Religionen* (Klotz, Jena) und Theophil Spoerri, *Die Götter des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum in der Kultur unserer Zeit*. Berlin, Furche-Verl. 1932. 3. Aufl.

2) Interessant, aber von vorneherein zum Scheitern verurteilt, sind die Versuche einsamer, meist entgotteter Einzelner unserer Zeit, von sich aus neue Mythen zu schaffen (Nietzsche, Spitteler, Pannwitz u. a.).

Sicherheit bewegt sich der mythische Mensch in seiner real-irrealen Welt des unbeschränkt Möglichen. In einer mythoslosen Zeit wäre das etwas Gewaltiges und Großartiges. Wäre das der Fall, so würde man die Lebensphilosophie als den Aufbruch einer dem Cogito vorgelagerten primitiveren, ursprünglichen Schicht der Subjekt-Objekt-Einheit verstehen können, welche im Laufe der Geschichte immer wieder gegen eine einseitige Herrschaft der Ratio durchbricht. Leider aber ist weder bei Dilthey, noch bei Pálagyi, noch bei Bergson von einem neuen Mythos die Rede — und wollte man Diltheys enge Verbundenheit mit der Kunst, besonders der Poesie, als Beweis der mythischen Ebene anführen und hinzufügen, so sei in Jakobi, Herder, Goethe, Schelling schon einmal ein Durchbruch aus gleichen Tiefen erfolgt, so würden wir darauf erwidern: es ist bei Dilthey mehr historische Reminiscenz als sachlicher Durchbruch.

Der Rückgang auf das Vivo beruht auf der richtigen Erkenntnis, daß die Gewißheit des Cogito nicht ausreicht, denn diese erstreckt sich nur auf die formale Verknüpfung der Urteile auf Grund von Annahmen, evtl. Axiomen, die vorgegeben sind. Selbst die Gesetze des Denkens sind nicht von unbezweifelbarer Gewißheit (Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten!). Kants großartiger Versuch, der Philosophie durch die kopernikanische Wendung den sicheren Gang einer Wissenschaft zu verschaffen, konnte dieses Ziel nicht erreichen, weil unter der Kritik des Positivismus sich der Besitz des Geistes, sein Bestand an apriorischen Kategorien auflöste. Erst daraus ist der Versuch der Ansetzung des Vivo zu verstehen. — Aber noch weniger reicht der Rückgang auf das 'Ich lebe' aus. Denn da entsteht bloß Durchgangsgewißheit eines in die Ungewißheit Hineingestellten, in den Zweifel Hineingeborenen, eines zeitlichen Erlebens, wobei das Zeitliche gerade das Uneigentliche sein könnte, so daß sich die Gewißheit nicht auf das bezöge, worauf es eigentlich ankommt.

Die Gewißheit eines vom Geiste getrennten Lebens ist nichtig, wie die Gewißheit eines vom Leben getrennten Geistes hohl ist. Die ursprüngliche Gewißheit ist weder die des Geistes, noch die des Lebens, sondern die eines vom Geiste nicht getrennten Lebens und eines vom Leben nicht getrennten Geistes. Damit stehen wir jenseits der Lebensphilosophie. Sicherheit beruht auf innerer Verbundenheit; man bewegt sich sicher in einem Kreise, dem man innerlich verbunden ist, unsicher in einem, dem man fremd gegenübersteht; innere Verbundenheit aber ist Getragenheit als Durchwaltetsein vom Gesetz des Kreises, mit dem man in Glaubens- und Überzeugungseinheit eins ist. Nicht Rückgang auf ein irrationales Leben ist die Aufgabe, sondern Aufhebung der Isolation, des Für-sich-Seins des durch diese Abtrennung abstrakt gewordenen Geistes, Wiederverknüpfung des Menschen mit der lebendigen Natur und dem lebendigen Gott. Des Geistes Sicherheit entspringt seiner tiefen Verbundenheit mit dem Leben und dem Grunde des Lebens. Hätte er nicht Leben und Sein in sich, so vermöchte er nicht Leben und Sein zu erfassen. Und das ist vielleicht der fundamentalste Einwand gegen die Lebensphilosophie: Leben und Geist dürfen nicht auseinandergerissen werden; Geist ohne Leben ist tot, Leben ohne Geist stumpf. Geist ist potenziertes Leben, Leben depotenzierter Geist. Leben muß durchgeistet, von seiner Unruhe bewegt, wie Geist umgekehrt

vom Blut des Lebens durchtränkt sein. Geist und Leben können nicht auseinandergerissen werden, denn schon indem ich sage: *Vivo sum*, steckt im *Vivo* das *Ego*, das Ich, das Subjekt. Obwohl Leben und Geist als Ganzes nicht zusammenfallen, gibt es doch eine eigentlich schöpferische Schicht, in der sie noch nicht voneinander getrennt sind. Denn wenn Leben verstanden wird als das felderregende Agens, das physikalisch-chemische Körper in Leiber verwandelt, die als Träger von Funktionen die Fähigkeit haben, sich beliebig in den Umweltraum einzustellen, und wenn Geist begriffen wird als Zentrum sinnsetzender (= erkennender = schaffender = fühlender) und sinnzerstörender Akte, so müssen beide als die Ausstrahlung ein und derselben Urkraft verstanden werden. Das Aktzentrum des Geistes wirkt dabei freilich weit über die Leibsphäre hinaus, da ihm prinzipiell ein unbeschränkter Bereich des Möglichen und Wirklichen offensteht, während das Lebensprinzip seine Arbeit im Aufbau des Leibes verrichtet. Aber im Bereiche des Leibes sind beide unlöslich verbunden. In der Bemerkung Leonardos da Vinci, die Gestalten großer Künstler ähnelten ihnen selbst und das komme daher, daß dasselbe Lebensprinzip, das ihre Leiber baue, auch in ihren Bildern wirksam sei, steckt eine tiefe Wahrheit.

Nunmehr können wir die Frage beantworten, ob das *Vivo* als oberstes Prinzip ausreicht. Daß man mit dem *Vivo sum* anfangen kann, ist unbestreitbar. Der Satz ist evident und sicher, aber entweder bleibt 'Leben' unprägnant, undefiniert, so ist es nichts, oder aber es ist alles und bedeutet dann, daß ich in ihm alle Tatsachen und Ordnungen auffinden kann, die mir überhaupt zugänglich sind. In beiden Fällen ist es *nur ein materialer Anfang, nicht wie das Cogito ein methodisches Prinzip*. Indem ich vom Denken ausgehe, sind Methoden und Gesetze des Denkens das Prinzip meines Vorgehens. Auch dem Leben sind Ordnungen und Gesetze immanent, aber sie sind 1. unbekannt, und 2. derart komplex, daß sie einfachere, z. B. physikalisch-chemische Ordnungen in sich schließen. Das *Vivo* liegt also methodisch auf einem ganz anderen Niveau, dem des Faktums, nicht dem der *Methodos*, und darf ihm darum nicht koordiniert werden. Überdies setzt es keinen sicheren Anfang, denn es kann ja innerhalb seiner an jedem Punkt begonnen werden. Es ist also außerstande, den Relativismus zu überwinden, und es ist kein Zufall, daß Dilthey diese Überwindung in keiner Weise gelungen ist. Endlich enthält es einen tatsächlichen Zirkel, dessen sich Dilthey bewußt war, insofern die Ansetzung der Tatsache des Lebens als Ausgangspunkt die Erfassung dieser Tatsache durch das Denken voraussetzt. Noch fundamentaler aber ist es, daß die *Cogitatio*, der Geist, die Kategorien niemals aus dem Leben abgeleitet oder psychoanalytisch gesprochen als Sublimierung von Triebenergien wirklich verstanden werden können. Der Versuch der Ableitung der Kategorie aus dem Leben beruht auf der völligen Verkennung ihres Begriffscharakters. Begriff ist Einheit des Begreifens, Begreifen Urfunktion des Geistes, und die Einheit des Begriffes darum nichts anderes als die Einheit des Geistes. Diese liegt dem *Vivo* = *Ego Vivo* schon zugrunde. Jeder Versuch der Ableitung ist daher ein Schein. Den Kantschen Satz: 'Wenn aber alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum nicht eben alle aus der Erfahrung' (Kr. d. r. V.,

2. A., Einl. Anf.) kann man so variieren: 'Daß all unser Denken mit dem Erlebnis anhebt, daran ist gar kein Zweifel, aber darum entspringt es doch nicht aus dem Erlebnis.' Darum ist bislang kein Versuch geglückt, die Kategorien aus dem Leben abzuleiten. Dilthey leitet nicht ab, sondern zeigt auf. Selbstverständlich steckt im Erleben und Verstehen die Kategorie der Bedeutung. Ich kann sie an ihm aufzeigen, aber nicht aus ihm ableiten, zumal ihre Geltungssphäre weit über das vitale Erleben und die Geisteswissenschaften hinausreicht.

Wenn so das *Vivo* als prinzipieller Ansatz nicht für uns in Betracht kommt, so sei doch zum Schluß seine große Bedeutung für Denken und Philosophie unseres Zeitalters hervorgehoben. Es geht von ihm die fruchtbare Aufgabe nicht einer törichten Geistfeindlichkeit und eines lächerlichen Romantizismus, was wir ja leider beides in Deutschland erleben mußten, sondern einer Vitalisierung des Geistes aus im Sinne einer lebendigen Verknüpfung mit der Welt und dem Überweltlichen. In Frankreich hat es in diesem Sinne das gesamte Geistesleben der Nation befruchtet. Auch bei uns wird nur eine Metaphysik, die das *Vivo* hinter sich hat, das eigentlich Metaphysische im Menschen treffen können. Wie in dieser, so ist noch in einer zweiten Hinsicht über die Lebensphilosophie hinauszugehen. Wissenschaftstheoretisch deuten wir sie nicht als eine Grundlegung des Vitalismus oder der Geisteswissenschaften, sondern heben sie in einer *Lebensgrundwissenschaft* auf. Diese neue Wissenschaft hätte die Aufgabe, eine Grundlage sämtlicher Wissenschaften vom Lebendigen zu geben, nach Verhaltensweisen, Funktionen, Ordnungen, Gesetzen zu fragen, die durch die Gebiete von Bios, Psyche und Geschichte hindurchgehen. Sie würde, ohne die tiefliegenden Differenzen der Gebiete aufzuheben, aus der einen Urfunktion des Lebens einen physikalisch-chemischen Körper in einen Leib zu verwandeln, die einzelnen Realisationsformen, wie etwa Pflanze, Tier, Mensch begreifen. Damit verwandelt sich die universale Lebensphilosophie in eine partikulare Philosophie des Lebens. Das Leben wird nicht, wie Simmel meinte, die Zentralidee eines neuen Zeitalters, sondern begnügt sich mit der bescheideneren, aber fruchtbareren Aufgabe, einen Kreis von bislang auf dem *globus intellectualis* getrennten Wissenschaften in eine lebendige Einheit zusammenzuschließen.¹⁾

1) Da äußerste Knappheit geboten war, mußte bei der Darstellung sowohl des Einzelnen wie des Allgemeinen alles für das zentrale Problem nicht unbedingt Erforderliche fortgelassen werden. Auf die zugleich zur Diskussion gestellten Fragen: 1. die Bedeutung der auf Evidenzordnungen reduzierenden Methode für exakte Vergleichung in den Geisteswissenschaften, 2. die Aufgabe der Neuformulierung des Problems des *globus intellectualis* für unsere Zeit, 3. die Forderung einer Lebensgrundwissenschaft, werden wir zurückkommen.

DER AUFBAU DER ARISTOTELISCHEN POLITIK

VON DOROTHEA WILLERS

Seit Jahrhunderten, seit dem Beginn kritischer Beschäftigung mit der 'Politik' des Aristoteles, besteht auch die Frage nach dem Kompositionsprinzip dieses Werkes, besteht die Frage, ob und wie weit es als ein *Werk*, ein einheitliches Ganzes aufgefaßt werden darf. Politika, Politisches, nannte Aristoteles diesen Teil seines Gesamtwerkes, wie er andere Teile ethika, physika nannte; er gibt also damit keine Antwort auf diese Frage. Schwierigkeiten, die sich bei der Untersuchung der literarischen Form ergaben, führten zunächst zu diesem Zweifel an der Einheitlichkeit des Werkes. Man hat sie zu lösen versucht, indem man die uns überlieferte Reihenfolge seiner Bücher änderte. Man tat es, weil man annahm, daß diese Reihenfolge nicht von Aristoteles selbst, sondern von einem Bearbeiter herrühre. Diese 'Lösung' aber befriedigte nicht, und zwar nicht nur, weil die Annahme eines fremden Bearbeiters nicht genügend glaubhaft gemacht werden konnte, sondern vor allem, weil die Buchumstellung zwar manche rein philologische Schwierigkeiten löste, den Zusammenhang von Form und philosophischem Gehalt aber kaum berührte. Von diesem Zusammenhang ging Werner Jäger aus. Ihm gelang der Nachweis, daß die Buchfolge von Aristoteles selbst herrühre, und er sah, daß hier nicht die literarische Form entscheidend sei. Die Aristotelischen Schriften, die uns vollständig oder doch nahezu vollständig überliefert sind, sind Lehr- und Vorlesungsschriften, die sich an einen engen, mit der Sprache der Platonischen Akademie und ihrer Fortbildner vertrauten Schülerkreis wendeten und eine Grundlage für ihre Diskussionen bilden sollten. Die Art ihrer Entstehung, das Ziel, dem sie dienen sollten, und der Kreis, an den sie sich zunächst wandten, bedingt oder erklärt zum mindesten eine gewisse Lässigkeit der literarischen Form — im Gegensatz zu den bis ins Letzte ausgeformten Dialogen Platons. Der Zufall der Tradition hat uns von Platon fast nur seine exoterischen, für einen weiteren Kreis bestimmten Schriften erhalten, von Aristoteles außer Dialogfragmenten gerade nur jene anderen, esoterischen, Arbeiten.

Die Form besonders der früheren Platonischen Dialoge bis zum 'Staat' ist gebunden an die Gestalt des Sokrates, an das Bestreben, ihn in seinem Kreis darzustellen zugleich mit der Entfaltung der Idee, die dem Dialog zugrunde liegt. Es ist also mimetische, dichterische Darstellung mit dem philosophischen Gehalt zu einer Einheit verwoben. Seinen größten Reichtum, seine höchste Fruchtbarkeit erreicht diese Art der Zusammenschau in dem Werk, mit dem die Aristotelische 'Politik' selbst zum Vergleich herausfordert, der politeia, dem 'Saatt'.

Betrachtet man von ihm aus die 'Politik', so scheint sie arm an künstlerischer Kraft, sowohl wegen des schon erwähnten Mangels an literarischer Formung wie auch wegen des völligen Verzichtes auf mimetische Darstellung. Dazu kommt noch ein anderes: Man hat gesagt, 'Platon stimme in den «Gesetzen», einem seiner

spätesten Werke, seinen «Staat» herab, um ihn der Wirklichkeit anzunähern, und Aristoteles mindere ihn noch weiter herab'.¹⁾

Der Überblick über die philologische Forschung führte zu dem Ergebnis, daß man bei der Betrachtung der 'Politik' die innere Form von der literarischen scheiden müsse; der sehr flüchtige Vergleich mit Platons 'Staat' ergibt, daß das Prinzip dieser Form allein aus dem philosophischen Gehalt gewonnen werden kann und daß es vielleicht irgendeine Beziehung hat zu der anderen Haltung, die der aristotelische Idealstaat zur Wirklichkeit einnimmt. Wenn sich zeigen ließe, daß die Abhandlungen der 'Politik' und ihre uns überlieferte Reihenfolge von *einem* Prinzip aus verstehbar werden, so wäre das Werk als ein einheitliches Ganzes erwiesen. Zum Kunstwerk aber würde es erst, wenn dieses Formprinzip die Folge der Untersuchungen nicht nur verstehbar, sondern notwendig machte und sich als lebendig wirkende, anschauende Kraft erwiese, nicht als bloßes Einteilungsschema.

Dem scheint nicht nur die oft betonte begriffliche Denkweise des Aristoteles zu widersprechen; es scheint, daß die besondere Problematik seiner 'Politik' es verbietet, dieses Werk als ein Kunstwerk zu betrachten. Werner Jäger spricht von dem 'eigentümlichen philosophischen Janusantlitz der «Politik» . . . , das die Idealisten wie eine platonische Utopie, die Realisten wie nüchterne Erfahrungswissenschaft anblickt und das doch offenbar beides in einem ist'.²⁾ Für ihn besteht ein Bruch in dem Werk, ein Auseinanderstreben zweier Teile und Methoden, deren Eigenart er mit den Worten 'logischer Einteilungsschematismus' und 'biologischer Formensinn' bezeichnet³⁾ und voneinander abhebt. Auf philologische und historische Kriterien sich stützend, weist er diese Teile zwei Entwicklungsstufen des Philosophen zu, die zeitlich durch mindestens ein Jahrzehnt getrennt seien. Der erste Teil, das sind die Bücher 2, 3, 7 und 8, seien entstanden in der Zeit seiner allmählichen Loslösung von Platon und in der Auseinandersetzung mit ihm, der zweite Teil, die Bücher 1 und 4—6, aber in der Zeit seiner Meisterschaft, in der 'seine Fähigkeit, im wechsellvoll Lebendigen das bewegte Eidos zu sehen . . . , voll ausgebildet' gewesen sei.⁴⁾ Die Synthese beider Teile liegt für Werner Jäger allein in der Persönlichkeit des Philosophen, der die Kraft besitze, beide Richtungen in sich zu vereinen. — An Sinn und Gehalt jenes 'beides in einem' wird es sich entscheiden müssen, ob die Synthese nur in der glücklichen Vereinigung zweier Denk- und Anschauungsweisen in *einem* Geist liegt oder ob nicht jede von ihnen sachlich von vornherein auf die andere hin angelegt ist, selbst ohne sie nicht sein kann; mit anderen Worten: ob nicht die aristotelische Konzeption des Idealstaats selbst das Begreifen des Formenreichtums der vorhandenen Staaten fordert und ihre Mannigfaltigkeit wieder erst verstehbar wird im Hinblick auf diese Konzeption. Dann wäre jene Synthese nicht nur ein subjektiv bedingter Glücksfall, dessen Verständnis wohl zum Nacherleben der Gestalt des Aristoteles notwendig wäre, ohne aber die sachliche Grundlage zu geben zum Verständnis des Synthetisierten, der beiden 'Teile' des Werkes; sie wäre eine Zusammenschau vergleichbar der des

1) Werner Jäger, Aristoteles S. 211. 2) W. Jäger, Aristoteles S. 276. 3) aO. S. 283.

4) aO. S. 306.

Platonischen 'Staates', eine Synthese, ohne die keine Einzelheit des Werkes voll erfaßt werden könnte. Man würde dann auch jene beiden Teile etwas anders charakterisieren müssen, denn der Sinn der Synthese ist ja bestimmend auch für das Synthetisierte.

Platons 'Staat' ist die Entfaltung der Idee der Gerechtigkeit, in ihm findet sie die ihr einzig gemäße Form. Wer sie einmal geschaut hat, kann sich nur im Sinne *dieses* Staates verhalten, er wird seine Mitarbeit jedem anderen Staat versagen müssen. Platon glaubt an die Möglichkeit seiner Verwirklichung; seine 'Realität' aber, sein wahres Sein, erhält er von der Idee. Für Aristoteles wird die Möglichkeit der Verwirklichung, die tatsächliche Erfahrbarkeit des Idealstaats zum Kriterium seiner Realität. Er ist das immanente Ziel, die Vollendung aller griechischen Staaten, die Form, nach der das noch ungestaltete, nach Gestalt Suchende, die hyle strebt. Was hyle bedeutet, ist in einem Wort nicht anzugeben; die einfache Übersetzung in 'Stoff', 'Materie' erschwert eher das Verständnis, da sich mit diesen Worten unwillkürlich *der* Sinn verbindet, den die Popularphilosophie des XIX. Jahrh. ihnen gab. Mit diesem 'Stoff' hat die aristotelische hyle nichts zu tun. Sie ist nach einer Definition Julius Stenzels 'die Summe dessen, was zum Begriff hinzukommen muß, um in voller und klarer Abhebung gegen diesen Gestalt zu heißen'; sie ist 'der Grenzbegriff des gestalteten Wirklichen'. Da die hyle schon vorgeformt ist auf eine bestimmte Wesensart, gewinnt sie ihren eigentümlich relativen Charakter. Hyle ist für jedes eidos, das Gestaltsuchende für jedes Gestaltete ein anderes. Beide sind einander zugeordnet. So ist etwa der Ziegel hyle für das Haus, und selbst wieder eidos für den Lehm.¹⁾ Gegeben ist immer nur die Verbindung von eidos und hyle, verstanden aber kann das Gegebene nur werden als ein unaufhörlich sich erneuernder Prozeß des Gestaltwerdens, der vom eidos aus gesehen als Verwirklichung, Einkörperung, von der hyle aus als Streben nach dem ihr vorbestimmten Sein erscheint. Dieses Werden zum Sein durchdringt die gesamte physis, d. h. die Natur im weitesten, alles kulturelle Leben mit umspannenden Sinn. Nun ist aber in physis mitgedacht noch eine andere Bestimmung; sie ist nach Aristoteles 'alles Seiende, das den Anfang von Bewegung und Ruhe in sich selbst hat',²⁾ sie ist aber zugleich auch die Norm dieses Seienden. Wir werden dies am leichtesten verstehen, wenn wir an den Doppelsinn denken, den wir mit dem Wort 'natürlich' verbinden. 'Natürlich' ist uns, was die 'Natur' geschaffen hat, aber auch das Rechte, Gute, das unserer Idee vom richtig Gewachsenen Entsprechende. Hier heben wir die Grenze auf, die Natur und Kultur sonst für uns trennen, und bejahen zugleich das, dem wir 'Natürlichkeit' zuschreiben. Eben dieses vorbildliche, wahre Sein ist für Aristoteles in dem Wort 'Natur' beschlossen; dieses sucht er für die polis, den griechischen Stadtstaat, in seinem Idealstaatsentwurf zu erfassen. Die Idealstaatsspekulation erscheint uns wohl utopischer, traumhafter, als sie den Griechen erscheinen mochte. Ihren Philosophen und Gesetzgebern wuchs der Glaube an die Vorbildlichkeit der polis aus dem allgemeingriechischen Empfinden zu. Der Idealstaat ist nur eine Steigerung, die noch ver-

1) Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt*. Leipzig, B. G. Teubner 1924, S. 131 f.

2) *Physik B*, 1. 192b.

ständlicher wird durch die agonale, die auf der Freude am Wettkampf gegründete Struktur des griechischen Lebens.

Als Lebensform, als Natur faßte Aristoteles den Staat, vollendete Natur war ihm der Idealstaat — vollendet insofern, als der Staat in ihm sein eigentliches 'Wesen' voll erfüllt und insofern, als der Prozeß des Werdens *durch* ihn seinen Sinn erhält, indem er *in* ihm sein Ziel findet. Sein Idealstaat ist sich selbst Ziel und damit höchstes Ziel auch für alle griechischen Staaten. Er ist nicht Idee, wie der Idealstaat Platons, der gleichsam von einer anderen Ebene her alle tatsächlich bestehenden Staaten verwerfen muß, sondern ist der höchste Typus, der als *Typus* das Bestehen anderer Typen zugleich begründet und bejaht und als *höchster Typus* ihnen ihre Stelle anweist in einem Gesamtkosmos aller möglichen Staatsformen. Es scheint möglich, daß Aristoteles an eine ideelle Herrschaft denkt, vergleichbar der tatsächlichen Herrschaft des agathos, des Guten, im Idealstaat; er herrscht seiner eigenen Norm gemäß und beherrscht darum sich und die anderen nach der jedem gemäßen Norm.

Wie aber jede Gattung in der Natur nicht nur Arten sondern auch Abweichungen und Mißbildungen kennt, so kennen auch die Staatstypen Abwandlungen und Entartungen. Diese sind mitgesetzt im Begriff des Typus und müssen von ihm aus begriffen werden. Die Differenzierungen und Entartungen liegen im Wesen der Natur selbst; sie wolle wohl immer, so etwa sagt Aristoteles, das der Norm, dem jeweiligen Typus ganz Gemäße schaffen, könne es aber oft nicht.¹⁾ Die Notwendigkeit der verschiedenen Staatsformen ruht auf der Verschiedenheit der menschlichen Typen. Wie der Idealstaat den besten griechischen Menschen, den aristoi entspricht, so entsprechen die anderen Staatsformen anderen menschlichen Typen. Sie sind einander zugeordnet wie eidos und hyle, Gestalt und Gestalt-suchendes. Die Menschen sind nicht nur zoa politica, politische Wesen, sondern sind schon auf eine *bestimmte* Staatsform hin vorgeformt. Alle Formen, außer der höchsten, weisen in irgendeinem Sinn über sich hinaus, sie können in ihrem Sein und Sosein erst begriffen werden von einer Gesamtordnung her.

Die Grundstruktur dieser Ordnung in einem Abbild, der griechischen Hausgemeinschaft, darzustellen, ist die Aufgabe des ersten Buches der 'Politik'. Sie umschließt alle Grundformen der Herrschaft, und in ihr erhalten sie die Stelle, die ihnen im Ganzen einer wahren Ordnung aller Staaten gebührt. Die Hausgemeinschaft aber ist zugleich auch ein — wenn auch unvollkommenes — Abbild des Idealstaates. Sie ist eine Art Vorform, die keimhaft das in sich enthält, was im Staat, in der Idealpolis, sich voll entfalten soll. Die Aufgabe beider ist die Autarkie, die Selbstbehauptung und Selbstgenügsamkeit. Als einer Vorform des Staates aber ist ihr eine noch unvollkommene Autarkie gemäß und eine solche, für die die notwendigen Aufgaben des bloßen Lebens wenn auch nicht wichtiger, so doch charakteristischer sind als die ehrenvolleren des wahren, rechten Lebens. Dieser Verschiedenheit entspricht der Unterschied in der Ausführung des ersten Buches und der beiden letzten Bücher, die den Idealstaatsentwurf geben. Die Komposition ist hier

1) Polit. I, 6. 1255b 3f.

und dort ähnlich angelegt. Sie zielt auf eine vollständige Anschauung von Hausgemeinschaft bzw. Idealstaat und gliedert beide gemäß der Gliederung der Autarkie. Sie gibt den Teilen dasjenige Gewicht, das dem Verhältnis entspricht, in dem sie zu der Autarkie beitragen. Da aber erst die Autarkie des idealen Staates die wahre Ordnung aller Ziele repräsentiert, so erhält auch erst hier die *paideia*, die Erziehung zum freien, geist- und sinnerfüllten Leben, in der Darstellung das ihr gebührende Gewicht. In dieser Art des Lebens, einem Tun, das sich selbst höchstes Ziel ist, liegt das eigentliche Wesen der Autarkie beschlossen. Um dieser Glückseligkeit willen wird der ideale Staat für Aristoteles zum Abbild des in sich bleibenden, nur in sich tätigen Weltalls.

In irgendeiner Weise nun ist der ideale Staat in allen Staaten gegenwärtig, sei es unmittelbar als das eigentliche Wesen (die *usia*) jedes griechischen Staates, sei es als höchster Typus, auf den hin jede bestehende Staatsform 'gerichtet' ist. Für den Aufbau der 'Politik' wird er als *usia* zur antreibenden, auf die Darstellung des Idealstaats hindrängenden, als höchster Typus zur retardierenden, den geraden Weg hemmenden Kraft. Letztere fordert ein Überschauen aller irgend möglichen Staatsformen und zwingt dazu, in immer erneuten Ansätzen das Zusammengesetzte in seine Teile zu zerlegen und im Sinn einer neuen Gestalt wieder aufzubauen. Spaltung und Aufbau sind die Mittel, das Gestaltete im Prozeß des Gestaltwerdens zu ergreifen und in ihm zu verstehen. Wie diese beiden Kräfte in den Büchern 2—6 wirken, soll im folgenden angedeutet werden.

Im ersten Buch hatte Aristoteles den Staat als Herrschaft gesehen, im zweiten betrachtet er ihn als eine Einheit verschiedenartiger Glieder und fragt nach dem Grad von Einheitlichkeit, den eine Gemeinschaft bedarf, um ein Staat zu sein. Wie er in jener Untersuchung den Staat im Zusammenhang der Natur sah, indem er die politische Herrschaft als höchste Ausprägung eines der ganzen Natur eigenen Herrschaftswillens nachwies, so stellt er hier das bewußte politische Handeln und Denken in den Zusammenhang der Tradition, indem er die als vorbildlich geltenden Verfassungen und Idealstaatsentwürfe untersucht und kritisiert. Bei dieser Kritik sucht er die Grenze zu bestimmen zwischen dem Gemeinsamen und dem Persönlichen, weil er sieht, daß dem Menschen Kräfte zuströmen aus der Sphäre, die er sein eigen nennen darf. Gleichheit und Verschiedenheit des persönlich Eigenen in seinem ganzen Umfang ist die Voraussetzung für das Teilhaben und der Grad des Teilnehmens an der Herrschaft des Staates. Die Verfassung entscheidet, ob Gleichheit oder Ungleichheit und welche Art der Ungleichheit Grundlage für die Verteilung der Rechte sein soll, und sie bestimmt, welche Proportion gelten soll zwischen Art und Grad der Ungleichheit und dem Maß des Teilhabens an der Herrschaft.

Das Prinzip, nach dem die Verfassung die Träger der Macht auswählt, und der Sinn, in dem diese ihre Macht brauchen, sind bestimmend für Richtigkeit und Wert einer Staatsform. Richtig sind diejenigen Formen, in denen alles politische Tun um des *allgemeinen* Besten willen geschieht, nicht um der Herrschenden willen. Wieviel vom wahren, wirklichen Leben in diesem allgemeinen Besten sichtbar wird, und in welchem Grad sich das Auswahlprinzip der Verfassung dem besten

nähert, entscheidet über den Wert der Staatsform. In diesem dritten Buch wirkt der Idealstaat stärker als rangbestimmender Typus denn als *usia*, als das wahre Wesen des Staates. Es bereitet so die drei nächsten Bücher vor, in denen der Idealstaat nur als letztes, fernes Ziel lebt.

Die verschiedenen Verfassungstypen gewann Aristoteles, indem er *den* Staat als eine aus Teilen bestehende Gemeinschaft betrachtete und die Teile in verschiedener Art im Sinne geistiger Anschauungen verband. In ähnlicher Weise gewinnt er aus den Typen die ganze Fülle der Unterarten, die seine historischen Forschungen ihn sehen gelehrt hatten. Die Differenzierung erreicht hier einen solchen Grad, wird so bis ins Einzelne durchgeführt, daß die Besonderungen nahe genug an das Individuelle herangeführt werden, um eine weitgehende Auswertung historischer Forschungsergebnisse zu ermöglichen. Dies geschieht in den Büchern, die Werner Jäger als empirische bezeichnet.¹⁾ Sie dürfen aber wohl nur darum so genannt werden, weil die Gestalten, die die Spaltung und die Zusammenfügung regeln, hier mehr aus historischer als aus rein geistiger Anschauung gewonnen sind. Die Methode ist im Prinzip die gleiche geblieben. Die Möglichkeit zu der 'liebvollen Versenkung in die Mannigfaltigkeit der möglichen Formen des Staates', wie Jäger es nennt²⁾, liegt in der Anschauung vom Idealstaat selbst als des immanenten Zieles aller griechischen Staaten und des höchsten Typus, der ihnen, ihrem Rang und ihrem Dasein, seinen Sinn gibt.

Die entstehungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen 'Politik' erhielt damit einen etwas anderen Sinn. Sie hat durch ihre Betonung der Entwicklung des Aristoteles selbst die Spannweite dieses Werkes erst voll sichtbar gemacht und durch ihren Nachweis der verschiedenen Entstehungszeit der Bücher und des Auseinanderfallens ihrer chronologischen und ihrer von Aristoteles geordneten Folge den Blick gelenkt auf die gleichsam unterirdisch wirkende Formkraft, die spätere Möglichkeiten vorausahnt und ihnen durch die Anlage des Werkes im voraus Raum schafft. Eine nähere Untersuchung des ersten, nach Jägers Forschungen zunächst entstandenen und dem schon fertigen Verband der übrigen Bücher vorangestellten Buches würde deutlicher machen, wie hier entstehungsgeschichtliche Bedingtheiten umgebildet werden zu sachlich notwendigen Bedingungen.³⁾

Dürfte man den Unterschied der platonischen und des aristotelischen Formprinzips anschaulich zu machen versuchen durch einen Vergleich aus dem Reich der bildenden Kunst, so könnte man den platonischen 'Staat' einem Gemälde, die aristotelische 'Politik' aber einem Fries ähnlich finden: es wäre ein Fries, der in relativ geschlossene Gruppen geteilt und durch zwei einander in strengerer Formgebung ähnliche Randgruppen abgeschlossen ist.

1) W. Jäger, Aristoteles S. 282.

2) aO. S. 283.

3) s. d. Verf. 'Die Ökonomie des Aristoteles'. Breslau 1931.

DIE EVCHEN-HANDLUNG IN KLEISTS 'ZERBROCHENEM KRUG'

VON WALTER BAETKE

Daß den 'Zerbrochenen Krug' verstehen die Bedeutung Evchens für das Stück verstehen heißt, kann einem besonders an dem Fehlurteil klar werden, das Gundolf in seinem Kleistbuch über dieses tiefste deutsche 'Lustspiel' gefällt hat. Es ist für ihn ein technisches Kunstwerk, an dem man bewundern muß, 'mit welchem Minimum von Charakteren ein Maximum kunstvoller Handlung, ein rein artistisch reiches Spiel und Widerspiel spannender Motive erreicht ist'. Nach seiner Meinung 'dient das Versteckspiel nur dazu, die Figuren innerhalb ihres Milieus hin und her zu drehen und die Handlung abwechslungsreich zu beleuchten'. Diese Handlung selbst ist an sich sinnlos, nichts als die 'erstaunliche Schularbeit eines Spannungstechnikers', dem die Spannung hier Selbstzweck ist. Gundolf sieht in dem Stück, wenn er es auch nicht ganz offen ausspricht, im ganzen doch nichts weiter als eine dramatisierte Kriminalgeschichte. ('Aber wir sollen überhaupt nicht für die Charaktere interessiert werden, so wenig uns meist bei Kriminalgeschichten das zufällige Opfer eines Mordes [!] oder der Charakter des Verbrechers oder sogar des Detektivs kümmert, sondern nur die Art, wie die Sache verborgen und entdeckt wird.') Und das ist nicht zu verwundern, wenn man sieht, wie er über Evchen aburteilt. 'Sie ist ein Durchschnittsmädchen, treuherzig und brav, und von dem selbstverständlichen Opfermut, den jedes liebende Geschöpf für den Geliebten aufbringt.' Es entschlüpft ihm zwar an derselben Stelle das Eingeständnis, daß ihre Situation ans Tragische streife: 'Der Verlust der Ehre und der Liebe ihres Bräutigams hängt über ihr.' Aber er erstickt die darin keimende Erkenntnis sofort durch die Behauptung, das Gefühl der Tragik könne nicht in ihr erwachen und zum Ausdruck kommen — wie etwa in Fausts Gretchen oder Luise Millerin: 'Eva bleibt sowohl dem Charakter wie dem Schicksal nach komödiengemäß in ihrer befangen braven, rührenden, doch niemals erschütternden Enge.' Bei dieser Auffassung bleibt von dem ganzen Stück schließlich nichts übrig als eine ziemlich rohe Komödie, die sich mit Gundolfs eigenen Worten so umschreiben läßt, 'daß der beliebige Dorfrichter Adam ein beliebiges braves Bauernmädchen zu einem unsauberen Zweck abends besucht, dabei von dem beliebigen Bräutigam fast überrascht und übel zugerichtet wird und verdächtige Spuren hinterläßt, die er vergeblich verwischen will'. Denn in der Tat läuft die Adamhandlung, wenn man von ihrer Verflochtenheit mit der Evchenhandlung und von der Eigenbedeutung, die dieser im Ganzen des Stückes zukommt, absieht, auf einen Kriminalprozeß hinaus; der Täter einer vor dem Beginn des Stückes liegenden Untat, der in diesem Falle noch dazu den Richter spielen muß, entlarvt sich im Verlauf des Stückes selbst, und zwar eben durch die Mittel, die er anwendet, um seine Schuld zu vertuschen. Auch Erich Schmidt, so viel besser er den Humor des Lustspiels und die überschwengliche Fülle der Charakteristik zu würdigen weiß, ist zu einer tieferen Auffassung der Handlung nicht gelangt; sie besteht für ihn darin, daß 'eine komische

Analyse unter dem Gesetz der «drei Einheiten» einen in letzter Nacht verschlungenen Knäuel langsam Faden für Faden aufdröseln und den schuldigen Richter im Netz zappeln lassen soll, bis ihm trotz aller frechen Anstrengung nur noch jähe Flucht übrig bleibt'. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß für Kleist dies die ursprüngliche Idee der Dichtung war: die Enthüllung des als Richter auftretenden Verbrechers in der Form des Lustspiels, also die komische Umwandlung des Oidipusproblems, auf das er ja in seinem späteren Vorwort selbst ausdrücklich hingewiesen hat. Diese Absicht hat die Form der Dichtung bestimmt: die analytische Handlung, die die Vorgeschichte langsam und im Widerstand gegen immer neue Hemmungen, die von der Person des die Enthüllung fürchtenden Schuldigen ausgehen, aufrollt. Aber Meyer-Benfey hat mit Recht darauf hingewiesen, daß bei der Ausführung dieser Idee Kleist mit allen Mitteln seiner Kunst dafür gesorgt hat, dem Stück den Charakter der Detektivgeschichte zu nehmen. Er läßt zwar die Personen seiner Dichtung, aber nicht, wie der 'Oidipus', auch den Zuschauer bis ziemlich ans Ende im Ungewissen über den Täter, sondern erweckt gleich im Anfang mit Hilfe Lichts — dessen Rolle dadurch ihre eigentliche Bedeutung erhält — den Verdacht gegen Adam und verstärkt ihn in den folgenden Szenen durch das Verhalten und die Äußerungen Adams selbst in so eindeutiger Weise, daß bald kein Zweifel mehr obwalten kann. Das Interesse des Zuschauers wird dadurch von den Vorgängen, die den Gegenstand der Prozeßverhandlung bilden, ab und auf den Fortgang und Ausgang des Prozesses hingelenkt, indem nun nicht mehr die Frage: Wer ist der Täter? sondern die andere: Wird es dem Sünder gelingen, sich durch die Mittel, die er anwendet (und auf denen die eigentliche Komik der Vorgänge beruht), aus der Schlinge zu ziehen? Dadurch wird ein Doppeltes erreicht: die auf das Stoffliche gerichtete Spannung wird durch das künstlerische Interesse an den Vorgängen auf der Bühne selbst verdrängt, und indem an die Stelle der reinen Neugier (Was ist die Wahrheit?) sich die Sorge schiebt: Wird die Wahrheit ans Licht kommen? wird unser sittliches Gewissen in den Anteil an der Handlung eingespannt und so erst eine im tieferen Sinne künstlerische Wirkung der Dichtung ermöglicht.

Von hier aus wird aber sofort die Bedeutung der Evchenhandlung sichtbar, denn das Interesse an dem Ausgang des Prozesses ist wesentlich durch sie bestimmt; die Sorge um den Sieg der Wahrheit wäre ohne sie nicht so ernst und dringend. Es ist die Sorge um Evchen selbst, die unsere Teilnahme in steigendem Maße fesselt; denn wir fühlen, daß es *ihr* Schicksal ist, das von dem Ausgang des Prozesses abhängt — während das Schicksal Adams durch das Wort des Gerichtsrats (in der 9. Szene): 'Ihr habt zulängst hier auf dem Stuhl gesprochen!' auf alle Fälle besiegelt ist. Und diese innere Teilnahme hat der Dichter wieder sehr geschickt durch das stoffliche Interesse zu verstärken gewußt; denn je durchsichtiger die Rolle wird, die Adam in der Kruggeschichte spielt, desto rätselhafter wird das Verhalten Evchens, weil wir für die Gründe, die es bestimmen, gar keine Anhaltspunkte haben, diese Aufklärung vielmehr erst ganz am Schluß erfolgt und uns ebenso sehr wie die Zeugen des Prozesses selbst überrascht. Die Ungewißheit, in die wir so versetzt werden, verstärkt unsere Unruhe und Besorgnis um die Auf-

hellung der Unschuld Evchens, und dieses Gefühl drängt von dem Augenblick ab, wo Evchen in dem Verhör die Aussage verweigert, alles andere in den Hintergrund. Die Frage, ob Adams Schuld, an der wir nicht zweifeln, an den Tag kommen wird, erregt zuletzt nur deshalb noch unsere Teilnahme, weil wir ahnen, daß von ihrer Beantwortung die Lösung jener anderen Frage abhängt. So wird das Geheimnis, das über den Beziehungen Adams zu Eva und dem Grund ihres Schweigens waltet, zum Angelpunkt des ganzen Stückes. Die Adamhandlung, die sich um die Frage nach dem Zertrümmerer des Kruges dreht, wird von der Evchenhandlung beiseite geschoben. Das an sich gemeine Interesse an der Entlarvung eines Verbrechers wandelt sich unmerkbar in die edlere Sorge um die Rettung einer Unschuld, die durch eine uns unbegreifliche Verstrickung in einen schimpflichen Verdacht verwickelt ist. In die Schadenfreude, mit der wir den Schuldigen sich immer enger in das Netz verstricken sehen, und das Vergnügen, das uns seine teils dummdreisten, teils pfiffigen Bemühungen, sich zu befreien, bereiten, mischen sich die dunkleren Gefühle der Furcht und des Mitleids, die sich an die liebliche Gestalt des Mädchens knüpfen. So kommt in die zum Teil derbe Komik der Handlung durch die beklemmende Situation, in der sich Evchen befindet, ein tragischer Zug, und dieser gibt dem Lustspiel, das sonst kaum mehr wäre als eine interessante Charakterstudie, erst die Weihe eines wahren dichterischen Kunstwerks.

Den tieferen Sinn der Evchenhandlung hat zuerst Friedrich Braig erkannt, als er es in seinem bedeutenden Buch über Kleist unternahm, die den Werken des Dichters zugrunde liegende Metaphysik heraufzuheben. Er geht davon aus, daß schon rein technisch die ganze Krugkomödie auf der Scheintragödie Evchens, wie er es nennt, beruht — denn ohne Evchens Schweigen, durch das ihre Ehre kompromittiert wird, wäre der Prozeß von vornherein entschieden, ja er hätte gar nicht einmal eingeleitet werden können. 'Wie ein Rahmen', sagt Braig, 'spannt die Exposition, in welcher die in Evchen angelegte Tragödie beschlossen liegt, die Komödie ein. Gerade hierin enthüllt sich nun aber der tiefe und notwendige Zusammenhang der Form dieser Komödie mit der ihr zugrunde liegenden Metaphysik.' Braig sieht diese Metaphysik in dem Widerstreit zwischen der Welt des Scheins und der Welt des Seins — zwischen Lüge und Wahrheit. 'Was Kleists ganzes Denken und Sein gefesselt hatte seit seinem ersten Erwachen zum Tragöden . . ., das ist auch der tragende Grund seines Lustspiels: das sündige Sein des Menschen und sein Zusammenhang mit der Schicksalsfrage.' Adam, der in der Liebe Evchens und Ruprechts das Schicksal zu spielen vorgibt, spielt in Wirklichkeit die Rolle des Teufels, der seine eignen sündigen Zwecke verfolgt; aber er ist der dumme Teufel, der dabei hereinfällt. Indem Adam das Schicksal spielt, spielt das wahre Schicksal mit ihm. Alle Personen des Stückes sind in der Illusion, in irgendeiner Verblendung befangen, aus der sie nicht herauskönnen; sie machen alle sich selbst und zugleich den anderen etwas vor. Das Licht, das dieses ganze Blendwerk der Hölle verscheucht, kommt von außen herein; es ist die Perücke, das corpus delicti, der reale Beweis; durch ihn wird die Welt des Scheins durchbrochen, die Kluft zwischen der Innenwelt der einzelnen Beteiligten und der Wirklichkeit geschlossen. 'Hier ist in diesem Stücke

der Punkt, wo der schroffe Dualismus der Weltanschauung, von der Kleist ausgegangen ist, die Trennung von Innen- und Außenwelt, die erst die Welt des Augenscheins, die Täuschung und Verblendung gegenüber der Welt des Seins, der Realität möglich machte, aufgehoben ist.'

In diesem metaphysischen Drama wird nun von Braig Evchen eine doppelte Rolle zugewiesen. Ihre Reinheit und Unschuld ermöglicht der Vorsehung das rettende Eingreifen; ihrer Liebe kommt die Liebe von oben entgegen. In gewissem Sinne aber ist auch sie in die allgemeine Schuld, aus der die ganze Täuschung und Verwirrung hervorgeht, verstrickt; auch sie ist der Lüge teilhaft, weil sie der Lüge Adams glaubt und nun selbst, um Ruprecht zu retten, den Schein der Schuld auf sich lädt. 'Weil Eva aber Adam so leichthin glaubt und der Regierung mißtraut, lädt sie selbst so etwas wie eine Schuld auf sich, die sie nun büßen muß, sie selber bereitet sich ihre Qual.' Freilich ist diese Prüfung nur vorübergehend; sie wird aufgehoben in demselben Augenblick, wo sie das Vertrauen (nämlich zu der Regierung oder dem diese vertretenden Gerichtsrat Walter) wiedergewinnt und die Wahrheit eingesteht. Ihre Scheintragödie aber beruht doch eben auf ihrer eigenen Verfehlung; es ist nach Braig die Tragödie des Nichtglaubenkönnens. Sie, die selber an den Glauben und das Vertrauen ihrer Mutter und ihres Bräutigams appelliert, glaubte und vertraute selber nicht, sondern begegnete ihrer rechtmäßigen Obrigkeit mit Mißtrauen. 'Evchen hatte von andern gefordert, was sie selber nicht geleistet, sondern gerade verneint hatte durch ihr eigenes Mißtrauen, ihren eigenen Unglauben. Unglaube also hatte den Realismus, die Einheit von Innen und Außen, die geist-körperliche Einheit des einzelnen wie der Welt — natürlich nur in der willkürlichen Vorstellung der Menschen! — zerstört.'

So tief sinnig diese Deutung Braigs ist und so tief sie auch zu der metaphysischen Keimzelle, aus der dies Stück wie alle Dichtung Kleists hervorgebrochen ist, hinunterdringt, so scheint mir doch gerade seine Auffassung von der Scheintragödie Evchens in die Irre zu gehen. Denn von einer Schuld Evchens kann überhaupt nicht die Rede sein. Braig erblickt darin, daß sie unter den Folgen ihrer Notlüge leidet, eine 'ungemein fein gesehene Gerechtigkeit des Schicksals'. Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß er dabei der alten — und doch wohl veralteten — Theorie von der tragischen Schuld und Sühne zum Opfer gefallen ist. Evchen ist des Verfehlens, dessen er sie anklagt, in keinem Sinne schuldig. Es ist eine unhaltbare Konstruktion, sie des Unglaubens und des unberechtigten Mißtrauens zu zeihen, nur um sie der gleichen Verdammnis wie die anderen Personen teilhaft werden zu lassen. Wem bringt Evchen Mißtrauen entgegen? Vertraut sie nicht ihrer Mutter und ihrem Bräutigam in höchstem Maße? Oder gibt es ein größeres Vertrauen zu einem Menschen, als daß man von ihm trotz widersprechendsten Augenscheins Glauben und Zutrauen fordert? Die Worte, mit denen Evchen in ihrer Herzensangst Ruprecht um blinden Glauben bittet, daß sie brav sei, sind der schönste Beweis ihrer eigenen grenzenlosen Gläubigkeit. Sie würde, daran kann niemand zweifeln, im umgekehrten Falle so handeln, wie sie es von ihm erwartet. Braig muß, um von Evchens Unglauben

sprechen zu können, die 'rechtmäßige Obrigkeit' bemühen; ihr hätte sie, meint er, nicht mit Mißtrauen begegnen dürfen. Aber das ist völlig abwegig, sowohl unter dem sittlichen wie unter dem psychologischen Gesichtspunkt. Das Verhältnis des einzelnen zur Obrigkeit beruht nicht — wie das von Mensch zu Mensch — auf Vertrauen und Glauben, sondern auf Gehorsam; das hätte gerade Braig von seinem christlichen Standpunkt aus nicht verkennen sollen. Es ist eine andere Frage, ob Evchen sich irgendwie im juristischen Sinne schuldig macht. Ernsthaft kann auch das bei ihrer Unwissenheit nicht in Frage kommen, aber dieser Gesichtspunkt scheidet für die These Braigs so wie so aus. Er übersieht vor allem, daß Evchen auf Grund des gefälschten Briefes, den Adam ihr vorlegt, völlig in gutem Glauben handelt; es ist unsinnig, daraus, daß sie diesen Brief für echt hält, den Vorwurf mangelnden Vertrauens auf die Regierung gegen sie herzuleiten. Die gewöhnliche Fassung, wie sie die Ausgaben enthalten, läßt nicht einmal die Annahme zu, daß Evchen in der Absicht der Regierung, die Truppen nach Indien zu schicken, einen Betrug am Volke erblickt. In dem 'Variant' freilich spielt diese Meinung eine Rolle; dort will Eva, indem sie auf Adams Vorschlag eingeht, 'List gegen List' setzen; und sie muß erst durch einen handgreiflichen Beweis Walters von ihrem Verdacht abgebracht werden. Aber auch hier ist ihr der gute Glaube zuzubilligen. Wenn sie in bezug auf den anderen, von Adam erfundenen Brief (Ausgabe von Erich Schmidt, Variant V. 244) sagt: 'Wenn er log, ihr Herren, konnt ich's nicht prüfen. Ich mußte seinem Wort vertrauen' — und Walter ihr bestätigt: 'Ganz recht, du konntest es nicht prüfen', so liegt darin ihre volle Rechtfertigung auch für ihr Verhalten gegenüber der angeblichen geheimen Instruktion. Die Auffassung Braigs ist nicht nur eine unberechtigte Überspitzung der sittlichen Idee des Stücks; sie verstößt auch gegen das geschichtliche Kolorit, das Kleist in sehr sorgsamer Weise gewahrt hat. Ein gläubiges 'Vertrauen auf die rechtmäßige Regierung', wie Braig es hier als sittliche Forderung aufstellt, ist von einem holländischen Dorfmadchen unter der Regierung der Staaten im XVIII. Jahrh. schlechterdings nicht zu erwarten.

Damit fällt aber die ganze symbolische Deutung, die Braig der Gestalt Evchens zu geben sucht, dahin. Er sieht in ihr die Verkörperung der Sehnsucht des Dichters nach Erlösung. 'Die Geschichte Evchens ist ein Stück von der Geschichte der Seele des Dichters . . .' Auch er sieht sich in das Schein- und Trugspiel der Welt verwickelt wie sie. Nicht ganz so rein ist es in seinem Leben abgegangen, er hat sich vor wirklicher Schuld nicht zu bewahren vermocht, ein Adamskind wie alle. 'In dieser zweiten Eva taucht zum erstenmal deutlich . . . das Frauenideal des Dichters auf, in dem sich von nun an sein heiligstes und erhabenstes Sehnen verkörperte: seine Sehnsucht nach der Wiedergewinnung verlorener Reinheit und Unschuld.' Das alles setzt voraus, daß es sich in Evchens Schicksal um Schuld und Erlösung handelt: eben um den von Braig konstruierten Sündenfall des Nichtglaubekönnens und die Entsühnung aus der Kraft der Unschuld ihres Herzens. Wenn diese Auffassung, wie ich glaube, preisgegeben werden muß, weil sie der Dichtung Gewalt antut, so erhebt sich die Frage, ob wir damit auf eine symbolische Deutung der Evchenfigur und einen metaphysischen Gehalt

des Stückes überhaupt verzichten müssen oder ob ihm eine andere Idee zugrunde liegt. Und ich glaube, daß das letztere der Fall ist.

Die Lösung liegt in der Richtung, in der Braig sie gesucht hat, aber sie liegt in einem anderen Problemkreis. Er hat richtig gefühlt, daß es eine 'Tragödie des Nichtglaubenkönnens' ist, die sich hier, den anderen Personen der Dichtung unsichtbar, um Evchen abspielt. Aber nicht um eine Schuld Evchens handelt es sich dabei; sie ist vielmehr das unschuldig leidende *Opfer* dieser Tragödie. Die Schuld liegt auf seiten derer, die ihr nicht glauben: ihrer Mutter und Ruprechts. Freilich, es ist eine Schuld im Hebbelschen Sinne; sie können ihr nicht glauben, weil sie die sind, die sie sind, einfache, gewöhnliche und beschränkte Menschen, die glauben, was sie sehen oder mit Händen greifen können. Im Mittelpunkt des Stückes steht der rührende Appell Evchens an Ruprechts Vertrauen: 'Gesetzt, ich hätte Grund, es zu verbergen, warum, o Ruprecht, sprich, warum nicht sollt' ich *auf dein Vertrauen hin* sagen, daß du's warst?' Es ist richtig, daß die ganze Krugkomödie unmöglich wäre, wenn Evchen gleich die volle Wahrheit gesagt hätte; aber ebenso richtig ist auch, daß der Prozeß nicht zustande gekommen wäre, wenn man ihr geglaubt und vertraut hätte. Und dies ist der Punkt, auf den es ankommt; auf ihn, nicht auf Evchens 'Schuld', d. h. auf ihr Schweigen oder ihr 'Mißtrauen' gegen die Regierung richtet der Dichter den ganzen hellen Schein des Lichts, das von oben her, aus seiner Metaphysik, in das Stück hineinfällt. Evchens Tragik ist, daß sie von dem Verdacht, der ihre Mädchenehre besudelt, nur befreit werden kann durch das grenzenlose und blinde Vertrauen des Mannes zu ihr, um dessen willen sie ihn auf sich genommen hat, und daß dieser es ihr versagt, weil er so hoher Gesinnung nicht fähig ist. Es ist, wie man sieht, dasselbe Problem, das Kleist in seiner Novelle 'Die Verlobung von St. Domingo' und — in anderem Sinne gewendet — auch im 'Zweikampf' und in der 'Marquise von O.' behandelt hat. Auch die Marquise von O. und Frau Littegarde im 'Zweikampf' geraten in denselben ihre Ehre vernichtenden Verdacht wie Evchen; auch an ihnen werden Vater, Mutter und Bruder irre. Aber sie beide finden — noch vor der Lösung des Rätsels, das ihr Geschick umdunkelt — das Vertrauen, durch das sie aus der Tiefe ihres Jammers wie auf einer himmlischen Leiter wieder zum Leben emporsteigen. Die Mutter der Marquise stellt diese auf die Probe, in der sich die Unschuld ihrer Seele erweist, und überzeugt dann auch den Vater; hier siegt der Glaube über den Zweifel gegen den überzeugendsten Augenschein. Was die Aussöhnung zwischen der Tochter und den Eltern — eine der erschütterndsten Szenen, die Kleist geschaffen hat — so ergreifend macht, ist die Glaubenskraft der Liebe, die hier gegen die ganze Welt aufsteht und sagt: 'Ich will keine andere Ehre mehr als deine Schande!' Noch höher, ja bis ins Metaphysische gesteigert ist diese Kraft des unbedingten Vertrauens im 'Zweikampf'; Friedrich von Trotha glaubt Littegarde auf ihr Wort, nicht nur gegen die ganze sie überführende Wirklichkeit, sondern sogar gegen den Spruch des Gottesurteils, dem die unschuldig Beschuldigte selbst sich unterwerfen will. 'O meine teuerste Littegarde', ruft er der durch den furchtbarsten inneren Zwiespalt Zerrissenen zu, 'bewahre deine Sinne vor Verzweiflung! Tümele das Gefühl, das in deiner Brust lebt, wie einen Felsen empor! . . . Laß uns . . ., ehe du dich

schuldig glaubst, lieber glauben, daß ich in dem Zweikampf, den ich für dich gefochten, siegte! . . . Deine Unschuld wird . . . zum heiteren, hellen Licht der Sonne gebracht werden!' Hier ist das Wunschbild verwirklicht, das Evchen in der Seele trägt, als sie sagt: 'Und hättest du durchs Schlüsselloch mich mit dem Lebrecht aus dem Kruge trinken sehen, du hättest denken sollen, Ev' ist brav, es wird sich alles ihr zum Ruhme lösen. Und ist's im Leben nicht, so ist es jenseits, und wenn wir auferstehn, ist auch ein Tag.' Friedrich von Trotha ist der äußerste Gegensatz zu Ruprecht. Und ebenso wie er glaubt auch die Mutter der Marquise von O., ohne mit Händen zu greifen, und schämt sich ihres anfänglichen Verdachts, so daß die Marquise, um sie wieder aufzurichten, sie trösten muß: 'Wer konnte mir, unter so unerhörten Umständen, Vertrauen schenken?' Wir haben hier also dieselbe Lage, aber genau das umgekehrte Verhalten der Personen; der tragische Konflikt, der im 'Krug' durch einen äußeren Beweis, den Augenschein, gelöst wird, wird in den Novellen innerlich überwunden durch eine seelische Tat: den Sieg des Glaubens über den Unglauben. Dagegen ist in der 'Verlobung von St. Domingo' die Lösung vollkommen tragisch. Während Evchen und die Marquise die Tragödie, wie der Prinz von Homburg, nur in ihrem Herzen erleiden, sie idealiter aber nicht realiter durchleben, wird sie hier Wirklichkeit. Toni geht zugrunde, ehe ihr Verlobter die Wahrheit erkennt. Auch sie hatte sich, genau wie Eva, in den Verdacht der Untreue gebracht, um den Geliebten aus der Gefahr zu retten, die diesmal, wie alles in dieser Tragödie, nicht nur ein Wahn, sondern furchtbare Wirklichkeit ist. Sie wagt alles auf seinen Glauben an sie, und er versagt und hält sich, wie Ruprecht, an das, was er sieht. Der Unterschied zwischen Gustav und Ruprecht ist schließlich nur ein Unterschied des Bildungsgrades und des Temperaments; Evchen hätte dasselbe Schicksal erlitten wie Toni, wenn Ruprecht, gleich leidenschaftlich wie Gustav, statt sie nur zu beschimpfen und mit dem Fuß nach ihr zu stoßen, sie sofort getötet hätte, als er sie in der verdächtigen Situation überraschte. Hier ist also die Parallelität vollkommen; nur daß die im Krug bloß angelegte, aber vorzeitig abgebrochene Tragödie in der 'Verlobung' bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt wird. Toni haucht mit den Worten: 'Du hättest mir nicht *mißtrauen* sollen', ihre Seele aus, und Gustav, der die 'Niedrigkeit seines Verhaltens' nicht — wie die Mutter der Marquise von O. — wieder gutmachen kann, folgt ihr in den Tod.

Diese Parallelen zeigen, wie mir scheint, mit völliger Klarheit, worauf es Kleist mit der Figur Evchens in Wirklichkeit abgesehen hat. Die Krisis, die im Mittelpunkt aller drei Dichtungen steht, ist eine Krisis des Glaubens, und die verschiedenen Lösungen bestätigen alle dasselbe Gesetz, daß der Unglaube tötet, aber der Glaube lebendig macht. Wohl läuft das Problem auf den Gegensatz zwischen Sein und Schein hinaus, aber in anderem Sinne, als Braig es meint. Der Begriff der Schuld muß vollständig ausscheiden, es ist unbegreiflich, wie Braig sagen kann, in der Gestalt Evchens tauche der zweite Zentralgedanke des Christentums, die Erlösung, auf. Man kann diesen Gedanken nur aus einer vorgefaßten Meinung in sie hineinlegen, aber nicht in ihr finden. Sie ist so wenig schuldig wie Toni; man müßte sonst auch dieser ihre List als Verfehlung anrechnen. Nein, nicht die Pro-

blematik der Lüge, sondern *die Problematik der Wahrheit* ist es, die Kleist beschäftigte. Wahrheit und Liebe treten sich in einem verwirrenden Konflikt gegenüber und stellen sich gegenseitig in Frage. Evchen wie Toni handeln aus selbstlosester, aufopferndster Liebe und müssen sich zu ihrem Liebeswerk der Lüge bedienen; sie setzen dabei Ehre und Leben aufs Spiel. Wie aber steht es dann — so fragt der Dichter — um die Wahrheit in der Welt? Ist sie ein absoluter Wert und ein objektives Gut, wie es doch die Liebe ist, die sich in ihrem vollen Werte gerade hier erweist, oder ist sie selbst nur ein täuschender Schein, ein Irrlicht, das den Menschen ins Verderben führt? Vor allem: Wie steht es um die Wahrheit in den Beziehungen zwischen Mensch und Mensch? Kann hier überhaupt von Wahrheit die Rede sein? Gibt es Wahrheit nicht bloß da, wo es sicheres Wissen gibt, und weiß ein Mensch etwas vom anderen? Ist hier nicht vielmehr alles auf Glauben und Vertrauen gestellt — wirklich schlechthin alles? Bricht nicht, wo das Vertrauen aufhört, die Vernichtung, der Tod, das Chaos herein? Macht nicht allein die Liebe, die das Vertrauen gebiert, die Welt warm und wohnlich? Wären wir ohne sie nicht alle der völligen Einsamkeit und Verlassenheit preisgegeben? Wäre es nicht zum Verzweifeln, wenn wir — ohne Liebe und Glauben untereinander — auf die reine objektive Wahrheit angewiesen wären? Ja, würden wir nicht gerade dann in ewiger Zweifelsqual schweben? Am tiefsten ist die furchtbare Problematik der Wahrheit vielleicht im 'Zweikampf' angegriffen worden, wo Gott selbst in die Frage hineingezogen wird. Das Gottesurteil des Zweikampfs ist ja nichts anderes als der letzte verzweifelte Versuch des Menschen, die Feststellung der Wahrheit zu erzwingen. Ist aber auch dieser Versuch, so lautet die Frage, nicht unmöglich, sein Ergebnis nicht ebenfalls ganz ohne Gewähr? 'Wo liegt', wie Friedrich von Trotha sagt, 'die Verpflichtung der höchsten göttlichen Weisheit, die Wahrheit, im Augenblick der glaubensvollen Anrufung selbst, anzuzeigen und auszusprechen?'

Wir wissen, daß Fragen wie diese Kleist im Innersten beschäftigten, seit ihm Kant seinen naiven Glauben an die Möglichkeit objektiver Erkenntnis zerstört hatte. Das Problem der Wahrheit war von da an, kann man sagen, das Zentralproblem seines Lebens. Wahrheit war ihm, wie er an Wilhelmine von Zenge schrieb, als der einzige Reichtum erschienen, der des Besitzes würdig sei, und der Gedanke, den er aus Kant entnahm, daß wir nicht entscheiden können, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist oder ob es uns nur so scheint, hatte ihn 'tief in seinem heiligsten Innern verwundet'. Nun war ihm mit einem Male alles rätselhaft und fraglich geworden. Wenn wir nicht wissen können, was Wahrheit ist, wie kann dann überhaupt Wahrheit sein? Sind wir dann nicht in einer Welt des Scheins und Trugs gefangen, dem Irrtum, dem Wahn, dem Mißtrauen rettungslos preisgegeben? Sind wir dann nicht alle betrogene Betrüger, Narren eines teuflischen Schicksals, das uns im Dunkeln tappen läßt und seinen grausamen Spaß an uns hat? Aus den Briefen Kleists geht hervor, daß seine Gedanken immer und immer wieder um diese Fragen kreisten. Das Ringen um das Problem der Wahrheit war für ihn nicht nur ein 'Bildungserlebnis', sondern ein Urerlebnis, vielleicht *das* Urerlebnis seines Lebens. Die Kantische Philosophie — oder das, was er dafür nahm — hätte ihn nicht so im Innersten getroffen, wenn er nicht mit diesem

Problem sein persönliches Schicksal aufs engste verknüpft gefühlt hätte. Er selbst war von Jugend auf verkannt und mißverstanden worden, und er hatte, je älter er wurde, desto mehr unter der Erkenntnis gelitten, daß es unmöglich sei, sein Inneres einem andern Menschen zu erschließen. Auch die Sprache, ja gerade die Sprache schien ihm nicht dazu zu taugen, da sie nicht imstande ist, was wir erleben, vollkommen auszudrücken, weil sie 'die Seele nicht malen kann'. 'Daher habe ich jedesmal eine Empfindung wie ein Grauen, wenn ich jemandem mein Innerstes aufdecken soll, nicht eben weil es sich vor der Blöße scheut, aber weil ich ihm nicht *alles* zeigen kann, nicht *kann*, und daher fürchten muß, aus den Bruchstücken falsch verstanden zu werden' (Brief an Ulrike vom 5. Februar 1800). So wuchs in ihm und um ihn die Einsamkeit und mit ihr der Zweifel und die Angst des Mißtrauens, aber zugleich auch die Sehnsucht nach Vertrauen. Alles in ihm *schrie* nach Glaube. Seine Braut hatte ihn aufgegeben, weil sie nicht an ihn glaubte, an seine Schwester Ulrike schreibt er am 12. November 1799: 'Von einer Seele möchte ich gern zuweilen verstanden werden, wenn auch alle anderen mich verkennen', und noch eindringlicher (im Juli 1804): 'Werde nicht irre an mir, mein bestes Mädchen! Laß mir den Trost, daß einer in der Welt sei, *der mir fest vertraut*.' In dem bekannten Brief an Marie von Kleist, in dem er die Gründe für seinen Entschluß zu sterben aufführt, sagt er über seine Geschwister: 'Ich klage sie desto weniger an, sich von mir zurückgezogen zu haben, je mehr ich die Not des Ganzen bedenke, die zum Teil auch auf ihren Schultern ruhte. Aber der Gedanke, das Verdienst, das ich doch zuletzt, es sei nun groß oder klein, habe, gar nicht anerkannt zu sehen und mich von ihnen als ein ganz nichtsnutziges Glied der menschlichen Gesellschaft, das keiner Teilnahme mehr wert sei, betrachtet zu sehen, ist mir überaus schmerzhaft, wahrhaftig, es raubt mir nicht nur die Freuden, die ich von der Zukunft hoffte, sondern es vergiftet mir auch die Vergangenheit.' Die Scheintragödie Evchens, die Tragödie des mangelnden Glaubens, ist die Lebenstragödie Kleists gewesen. Weil seine Familie und sein Volk ihn verkannten, konnte er nicht weiterleben. Die Worte der sterbenden Toni: 'Du hättest mir nicht mißtrauen sollen', klingen wie sein eigener Todesseufzer zu uns herüber.

Läßt sich so die Evchenhandlung, wenn unsere Auffassung richtig ist, mit dem innersten persönlichen Leben Kleists verknüpfen, so stellt sich uns von hier aus zugleich der Sinn der ganzen Dichtung in neuem Lichte dar. Man hatte bisher auch das Verhältnis zu der Adamhandlung im wesentlichen unter dem Gesichtspunkt der Schuld gesehen. 'Auch ihre (Evchens) Lage', sagt Meyer-Benfey, 'ist singular und widerspruchsvoll wie die Adams, nur in entgegengesetztem Sinne. Dort der Schuldige, der über die Unschuld zu Gericht sitzt; hier die Unschuld . . ., die sich selbst zu einer Verworfenen stempeln muß.' Nun wird der Schuldbegriff ja durch die Prozeßverhandlung nahe gelegt; aber über der Schuld steht doch als höherer Begriff auch hier der der Wahrheit; sie zu ermitteln ist die eigentliche Aufgabe des Richters, und alles andere hängt davon ab. Was ist Wahrheit, und wie stellen sich die Menschen zu ihr, ist daher das eigentliche Thema der Dichtung. Adam und Eva — beide suchen sie zu verheimlichen, nur aus entgegengesetzten Gründen. Dahinter aber steckt bei beiden die Liebe, allerdings bei Adam in ihrer gemeinsten,

bei Eva in der höchsten und edelsten Gestalt. Gerade dadurch aber, daß beide dasselbe Interesse haben, die Wahrheit nicht ans Licht kommen zu lassen (der Name des Schreibers bekommt von hier aus erst seinen bedeutungsvollen Sinn), wird die Wahrheit selbst fragwürdig. Sie steht zur Schuld im selben Verhältnis wie zur Unschuld; beide sehen im Trug ihr Heil. Auch die Unschuld fürchtet die Wahrheit. Es wäre ein anderes, wenn wenigstens Eva zum Schluß der Wahrheit 'die Ehre geben' würde. Aber eben das geschieht nicht. Die Aufklärung kommt, wie schon gesagt, von außen herein in Gestalt eines Faktums, eines corpus: der Perücke. Als Eva dann selbst den wahren Sachverhalt eingesteht, tut sie es auch jetzt nicht, um der Wahrheit die Ehre zu geben, sondern sie handelt auch in diesem Fall aus Liebe und aus *Furcht* vor der — nun offenbarten — Wahrheit. Diese Furcht erweist sich zum Schluß freilich als unberechtigt, aber nur deshalb, weil — wir eine Scheintragödie vor uns haben. Evchens Annahme, auf der ihr ganzes Handeln beruht, ist ja nur ein trügerischer Wahn. Diese Lösung, die der Wahrheit ihre Ehre wiedergibt und den Konflikt zwischen ihr und der Liebe aufhebt, liegt daher sozusagen außerhalb des Stücks. Die Evchenhandlung selbst ist eine Tragödie der Wahrheit. Wenn man sie ganz versteht, dann ist dieses Problem von Kleist nirgends mit solchem Ernst angepackt wie hier, auch in der 'Verlobung' und der 'Marquise von O.' und auch im 'Amphitryon' nicht, in dessen Kern es ja ebenfalls steckt. Nur der 'Zweikampf' hält den Vergleich mit der Evchentragödie aus; aber an heroischer Aktivität bleibt auch Friedrich von Trotha hinter Evchen zurück. Was sie von allen unterscheidet, ist dies, daß sie die Wahrheit bewußt leugnet und entschlossen alle Folgen auf sich nimmt, um des Nächsten willen, den sie retten will. Insofern gewinnt Braigs Gedanke von der Erlösung eine gewisse Berechtigung, aber nur in dem Sinne, daß Evchen selbst die Rolle der Erlöserin zu spielen versucht, und ihre Tragik beruht darauf, daß sie um ihres Erlösungswerkes willen der Wahrheit aufsagt, auf die Gefahr hin, vernichtet zu werden. So rührt das Problem, das Kleist hier aufwirft, letzten Endes an das Iphigenienproblem. Denn auch in 'Iphigenie' steckt die Tragödie Evchens: die Schwester gerät, um den Bruder zu retten, mit der Wahrheit in Streit und ist in Gefahr, an ihr — äußerlich und innerlich — zugrunde zu gehen. Hier wird die Tragik freilich im Drama selbst aufgehoben, dadurch daß Iphigenie der Wahrheit die Ehre gibt und *dadurch* den Bruder und sich selbst rettet. Wodurch geschieht dies aber? Die Götter, die sie angefleht hat, ihr Bild in ihrer Seele zu retten, verhelfen der Wahrheit zum Siege und lösen so den tragischen Konflikt. Die Lösung erfolgt also im Sinne der Erlösung, wie sie die Religion des Humanismus verstand: in der Wahrheit liegt das Heil; alle menschlichen Gebrechen sühnet *reine* Menschlichkeit. Diese Reinheit ist identisch mit der Wahrheit. Ihr wird die Liebe geopfert, die in diesem Drama die Kosten des Prozesses bezahlen muß; denn der Widerstreit zwischen Liebe und Wahrheit gelangt auch hier zu keiner Harmonie, das Stück endet mit einer Dissonanz. In Thoas Worten: 'Lebt wohl' birgt sich eine unausgesprochene neue Tragik. Kleist, dem der optimistische Idealismus des XVIII. Jahrh., dessen Evangelienbuch die 'Iphigenie' ist, zerbrochen war, mußte die Lösung des Konflikts im entgegengesetzten Sinne suchen. Zwar bewährt sich auch im 'Zwei-

kampf' schließlich das Gottesurteil, und die Wahrheit kommt — wie im 'Krug' — an den Tag; aber dieser Schluß ist auch hier an die Novelle nur äußerlich angehängt und hat mit dem Thema, das sie behandelt, nichts mehr zu tun. Dieses besteht vielmehr darin, daß in dem Augenblick, als die Wahrheit sogar auf die glaubensvolle Befragung Gottes sich dem Menschen versagt und dieser in die Tiefe der Verzweiflung zu stürzen droht, die Liebe aufsteht und die Brücke des unbedingten Vertrauens über den Abgrund schlägt.

Kleist war die Wahrheit fragwürdig geworden. Er fand das Heil in der Liebe und im Glauben, den beiden Mächten, deren Macht und Herrlichkeit da anfängt, wo das Reich der Wahrheit aufhört.

ROMANTIK UND REALISMUS

VON ERICH AUERBACH

... la seconda bellezza che tu cele ...

Purg. 31, 138.

Es wird wohl als die eigentümlichste literarische Leistung des XIX. Jahrh. anerkannt werden müssen, daß es zuerst den Versuch gemacht hat, den Menschen in der ganzen Breite seiner alltäglichen Wirklichkeit darzustellen. Auf diesem Gebiet allein, d. h. im sog. Realismus, besitzt die literarische Tätigkeit eine überall lebendige Verbindung mit den sonstigen Lebensäußerungen der zeitgenössischen Menschen, mit ihrer Wissenschaft, ihrer Technik, ihrer Wirtschaft und den Wünschen und Gedanken, die sie zumeist erfüllen. Dagegen stehen die im engeren Sinne poetischen Werke des Jahrhunderts, zumal in der zweiten Hälfte, in einer oft tragischen Beziehungslosigkeit zum äußeren und inneren Leben der Zeitgenossen. Sie lieferten zunächst noch einige poetische Schmuckbilder oder wohl auch das vage Gefühl von einer höheren Welt als der alltäglichen — aber die höhere war ohne lebendige Verknüpfung mit der alltäglichen und darum unverbindlich; späterhin versiegte selbst diese Wirkung auf die Allgemeinheit; in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts blieben gerade die bedeutendsten Werke der freien Phantasie und des lyrischen Genies volksfremd und sogar publikumsfremd, und die Autorität des kleinen Kreises ihrer Bewunderer blieb problematisch.

Dagegen sind die realistischen Werke zwar gelegentlich mit heftiger Ablehnung aber doch mit ganz anders lebendigem und breiter fundiertem Interesse aufgenommen worden. Man wird nun auf den ersten Blick geneigt sein, das Streben nach Realistik mit dem Geiste der positiven Wissenschaft, mit Positivismus überhaupt, mit Materialismus, Kapitalismus und Sozialismus, Technisierung und Weltverkehr in Verbindung zu bringen, und diese Betrachtungsweise ist ohne Zweifel berechtigt. Doch sie reicht nicht aus, und sie wird fehlerhaft, sobald man aus ihr heraus einen Gegensatz zwischen Romantik und Realismus annimmt — was ja sehr nahe liegt und ebenfalls dem ersten Gefühl entspricht. Hier hält das erste Gefühl einer Nachprüfung nicht stand. Die innere Verbindung zwischen den ersten realistischen Werken und den geistigen Grundlagen der Romantik ist eng und

unmittelbar. Schon die rein chronologische Betrachtung, daß die ersten großen Werke moderner Realistik, nämlich die Romane Stendhals und Balzacs, vor 1830 zu entstehen beginnen, also in der Blüte der französischen Romantik, lange vor Comte, Renan und Taine, läßt vermuten, daß die Gesinnung, aus der heraus soviel materielle Daten und überhaupt das Gesamte der materialen Welt in sie einfließen, noch nicht die positivistische gewesen sein kann.

Man wird es, wie ich hoffe, billigen, daß die beiden Franzosen Stendhal und Balzac hier als erste Realisten genannt werden. Deutschland besaß um diese Zeit noch keine Wirklichkeit, die zu ergreifen gewesen wäre, und in England war teils der Historismus, teils die satirisch-moralistische Tradition noch zu stark. Stendhal und Balzac, dieser letztere noch ausschließlicher und eigentlicher, bemühten sich um die genaue Wirklichkeit ihrer irdischen Welt, um den Geist nicht allein, sondern um einen Leib der Zeit; sie sahen die Schichtungen der sozialen Welt im einzelnen, sie griffen nach den tatsächlichen Existenzbedingungen der Lebenden, ohne von vornherein etwas auszuschließen und ohne das Material einer Behandlungsweise zu unterwerfen, die beim Leser das Wiedererkennen echter Wirklichkeit hätte gefährden können.

Aber gab es das wirklich niemals vorher? Gab es nicht, um nur bei Frankreich zu bleiben, eine realistische Tradition im Lustspiel seit Molière und im Roman die Breite der Wirklichkeitsdarstellung seit Sorel, Scarron, Furetière, Lesage? Zwar ist auf den ersten Blick deutlich, daß diese Vorläufer in den Wirklichkeitsbezirken, die sie erschließen, beschränkter sind, daß sie die Alltagserfahrung stärker nach gewissen, sei es rationalen, sei es romanesken Gesichtspunkten zurechtstutzen, daß sie innerhalb der Literatur ihrer Zeit, gerade insofern sie Realisten sind, nicht entfernt die Bedeutung haben wie die Realisten des XIX. Jahrh. Aber vielleicht lassen sich diese Unterschiede als solche des Grades, nicht aber als grundsätzliche auffassen. Die revolutionären und nachrevolutionären Ereignisse, so könnte man argumentieren, brachten die sozialen Schichten in Bewegung, wirbelten sie durcheinander, schufen daraus eine Fülle von dramatischen Ereignissen und Problemen; es ist ganz natürlich, daß die bis dahin verhältnismäßig starre Alltäglichkeit in ihrer plötzlichen großen Bewegung interessanter wurde als je vorher, daß so dem Realismus neuer Stoff erwuchs und ihm im ganzen ein mächtiger Auftrieb gegeben wurde. Damit scheinen vielleicht die großen realistischen Werke des XIX. Jahrh. in den allgemeinen Voraussetzungen ihrer Entstehung ausreichend interpretiert; sie erlangen durch die besonderen Bedingungen ihrer Zeit neue Gegenstände, neue Ausdrucksmöglichkeiten, größere Bedeutung; aber etwas grundsätzlich Neues wären sie nicht, vielmehr die durch äußere Bedingungen geförderte Blüte einer längst bestehenden Kunstgattung.

Allein eine solche Betrachtung würde das Wesentliche übersehen. Nicht nur die Breite der Alltäglichkeit ist das Entscheidende in der Realistik Stendhals, Balzacs und ihrer europäischen und amerikanischen Nachfolger. Sondern das Entscheidende liegt darin, daß sie den innerhalb seiner materialen Alltäglichkeit lebenden Menschen zugleich in der ganzen Fülle und Tiefe seiner inneren Menschlichkeit zu zeigen unternehmen, in der Absicht, den Lesenden mit allen Kräften

seiner Teilnahme, durch das tragische Mitleid, für das Geschick dieses Menschen zu interessieren. Die alltäglichen Lebensbedingungen und die persönlichsten Eigentümlichkeiten werden nicht von der inneren tragischen Person des Menschen getrennt; sie werden nicht dargestellt, um das Lachen oder eine moralische Belehrung zu bewirken, auch nicht um einer höheren Publikumsschicht die farbige Ergötzung an Sittenbildern aus den Tiefen des sozialen Lebens zu bieten. Sondern gerade in der breit dargestellten Alltagsexistenz erscheinen die menschlichen Leidenenschaften mit der vollen Gewalt ihrer Probleme, und der Mensch mit der hohen Würde seiner Tragik. Der eben noch verprügelte und gedemütigte Julien Sorel, der Seminarschüler, dem allerhand komisches Unheil widerfährt, ist ein tragischer Held; der arme Goriot, in der jämmerlichen Alltäglichkeit der Pension Vauquer, ist ein tragischer Held; auch der alte Grandet ist nicht komisch wie der Avare Molières. Das gab es vordem nicht — oder doch schon lange nicht mehr. Man mag von Molière glauben, obwohl es sehr zweifelhaft ist, daß er über den Rahmen des nur Komischen hinausstrebte — man mag der *comédie larmoyante* und vor allem den bedeutenden Ansätzen Diderots ein gewisses Maß von Wegbereiterschaft einräumen — man mag auch in Werken wie etwa der *Manon Lescaut* schon etwas in der gedachten Richtung Angelegtes sehen — weder an Breite der Alltäglichkeit noch an Tiefe der menschlichen Tragik, noch vor allem in dem Ineinander beider ist in diesen Werken etwas aktualisiert, was sich mit der Realistik des XIX. Jahrh. vergleichen ließe — deren gänzlich neue Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie das Tragische in die Alltäglichkeit einbettete; indem sie jene Sphäre des menschlichen Seelenlebens, die jahrhundertlang dem hohen Stil und der soziologisch höchsten Schicht von Königen und Heroen vorbehalten war, aus deren Umkreis die Alltäglichkeit so streng ausgeschlossen wurde, daß der tragische Held nicht einmal ein Taschentuch erwähnen oder nach der Zeit fragen durfte — indem sie diese Sphäre des Tragischen in einer Umgebung entdeckte, in der bis dahin nur das Niedere und Komische seinen Platz gehabt hatte — und damit die Schranken der Stiltrennung vollständiger und radikaler zerstörte als alle poetischen Vorworte, Theaterstücke und historischen Romane der Zeitgenossen. Und nun weiß man, was ich meinte, als ich von der Verbindung zwischen den ersten Werken der modernen Realistik und den geistigen Grundlagen der Romantik sprach. Tatsächlich liegt in der Realistik der neueren Zeit eine Vernichtung der antik-klassizistischen Kunstlehre und ihres Begriffes von der Würde des Menschen, wie sie sich mit gleichem Radikalismus in keiner anderen Kunstgattung findet. Daneben wird die Verbindung von sublime und grotesque bei Victor Hugo und seinen Freunden zum bloßen Dekorationsstück, sein romantischer Historismus fast lächerlich; daneben erscheinen die konkreten Manifestationen der romantischen Ironie, wie sie in Deutschland auftraten, zunächst als ein Seitenweg, bis man sich Rechenschaft gibt, daß gerade auch von ihnen eine tragische Durchstrahlung der echten Wirklichkeit ausgeht; daneben werden die gewaltigen Schatten von Shakespeare und Cervantes gewiß nicht weniger gewaltig, aber es erscheint auch ihnen gegenüber etwas ganz Neues, indem die Alltäglichkeit nicht mehr als Einbruch in das Tragische, sondern als dessen Heimat auftritt. Ganz ohne Rücksicht auf die Frage, ob etwa Stendhal

und Balzac ein Bewußtsein von dieser ihrer Bedeutung hatten, scheint es mir notwendig, den großen Maßstab der überlieferten Stillehre und ihrer Problematik für die Beurteilung der beiden zu verwenden. Er gibt, so glaube ich, erst die Begründung und Legitimierung des Interesses für die Besonderheiten ihrer Gestalt und ihrer Kunst; während sonst die Beschäftigung mit ihrer Individualität und deren äußersten Einzelheiten, wie sie besonders bei Stendhal gepflegt wird (er fordert freilich dazu heraus), leicht etwas Spielerisches, Snobistisches und Grundloses werden könnte. Denn womit wäre unser vorzugsweises Interesse für einen bestimmten Menschen vor allen anderen zu rechtfertigen als damit, daß gerade in ihm sich eine bestimmte Wendung der geistigen Geschichte, eine der historischen Erscheinungen Gottes, besonders deutlich offenbart? Es ist wohl anzunehmen, daß ein Gefühl dafür stets in jener Bezauberung vorhanden ist, die uns zu eifriger Beschäftigung mit einem Werk oder einem Menschen der Vergangenheit veranlaßt. Aber dies Gefühl genügt nicht und kommt auch nicht zur Erfüllung ohne das Bestreben zu seiner genauen Erhellung und zur Festlegung des historischen Ortes, an dem der Gegenstand unseres Interesses zu stehen scheint. Darin liegt doch wohl die eigentliche und zugleich sich selbst transzendierende Aufgabe der historischen Wissenschaften.

Unabhängig also von der Frage, ob Stendhal und Balzac selbst es wußten — auf diese Frage kommen wir noch zurück —, sehen wir das historisch Bedeutsame ihrer Erscheinungen in der radikalen Durchbrechung des Prinzips der Stiltrennung und somit in einer der romantischen Grundpositionen. Schon vorher hatte die Form des Romans etwas potentiell Romantisches. Er ist, auch ohne den tragischen Realismus des Inhalts, wie ihn Stendhal und Balzac ihm gaben, keine klassische Kunstform; dazu fehlt ihm die strenge Einheit der Handlung, die gleichsam monumentale Ausprägung jedes einzelnen Wortes und Satzes, kurz die eigentümlich klassischen Eigenschaften der formalen Zucht und des Pathos. Immerhin war er auch außerhalb aller Romantik und Vorromantik als Form verwendet worden. Erst der romantische Historismus und noch stärker der tragische Realismus aktualisierten die ihm innewohnende romantische Natur, indem sie seine Fähigkeit, das Prinzip der Stilmischung radikal und mühelos zu verwirklichen, offenbarten. Aber nicht nur mit *einer* der romantischen Grundpositionen ist der realistische Roman verbunden; sondern wie diese eine mit allen anderen Grundpositionen verwachsen ist, indem alle aus der gemeinsamen Quelle *eines* Lebensgefühls stammen, so entstammt auch der realistische Roman der gleichen gemeinsamen Quelle.

Denn was ist die seit Herder und Rousseau beginnende Aufbäumung gegen Rationalismus und Regel, gegen Zivilisation und gesellschaftliche Kasten, die Empörung gegen die leere und übermäßig gefügte Welt der Tradition, gegen das klingelnde Spiel oder das kalte Stelzen der Worte, die Rückkehr zur Natur, zum Menschen, zum Gefühl, anderes als ein Versuch, die echte Wirklichkeit des eigenen Ich und der Welt wiederzugewinnen — die echte Wirklichkeit, die in der klassizistisch-rationalistischen Epoche bis zur Verfälschung kanalisiert, bis zum Verlust ihrer Eigentlichkeit geregelt schien? In allen Ausdrucksformen des neuen, zuletzt romantisch genannten Geistes wird dies offenbar. Der romantische Historiker

trennt nicht mehr seine Tätigkeit in ein rein auf Tatsachen ausgehendes, sammelndes Quellenstudium, wie die Mauriner, und in ein rein rasonnierendes Darstellen wie Voltaire — sondern er vereint beide: die Urkunde erschließt ihm nicht mehr nur die in ihr bezeugte Tatsache, sondern in den Einzelheiten ihrer Form den leiblichen Geist einer vergangenen Epoche und inspiriert unmittelbar seine Darstellung: echte Konkretion ist sein Ziel. Der Philolog fragt nicht mehr nach normativem Gebrauch und Regel, sondern nach Ursprung und eigenem, innerem Wollen der Sprachen und Literaturen; aus dem 'So ist es' und 'So soll es sein' wird ein 'So war es', 'So wurde es', 'So ist es im Werden': echter Wirklichkeit will er sich hingeben. Der Staatslehrer oder Volkswirt fragt nicht mehr seinen Verstand nach der besten Staatsform, sondern den bestehenden Staat oder die bestehende Wirtschaft nach ihren völkischen, geographischen, historischen, sozialen Gewordenheiten und den daraus sich organisch ergebenden Möglichkeiten: echte Wirklichkeit ist sein Ansatz und sein Ziel. Die Dichter lösen sich nach Kräften von aller Konvention der Form, von jedem überlieferten Schmuckwort, von aller bloßen Verständigkeit, Nützlichkeit, Lehrhaftigkeit, Ergötzlichkeit und Erheiterung — sie überlassen sich dem unmittelbarsten Gefühl, der unmittelbarsten Natur, der unmittelbarsten Introspektion; und wenn auch besonders in Deutschland dies Wesen weit mehr auf Innerlichkeit und Idealität gerichtet ist als auf das, was ich den Leib der Zeit genannt habe, so ist doch auch hier der Ausgangspunkt die Sehnsucht nach der echten Wirklichkeit des strömenden Lebens — und immerhin ist die Luise Millerin ein deutsches Werk von 1783. Die Aufzählung der vorromantisch-romantischen Motive ließe sich noch fortsetzen und noch mehr ins Einzelne verfolgen; und in diesem Zusammenhang ist die Auflehnung gegen die überlieferte Scheidung der Stilarten nicht ein beliebiges, zusammenhangloses Einzelstück, sondern einer der grundsätzlichen Aspekte, aus dem alle anderen sich interpretieren lassen, so wie die anderen ihn wiederum erhellen. Die Stiltrennung schien beide Möglichkeiten, den Menschen anzuschauen, die hohe wie die niedere, die tragische wie die komische, gleichermaßen zu verfälschen und zu entwürdigen; sie schien die eigentlichste Menschlichkeit willkürlich zu zerschneiden. Durch ihre Beseitigung erst schien das wiederzugewinnen, was dem rationalistischen Klassizismus am meisten gefehlt hatte: eine wahre Innerweltlichkeit. Er hatte bestenfalls einiges aus der Wirklichkeit ausgewählt, was ihm der Belehrung oder der Ergötzung dienlich zu sein schien; sich gleichsam ein Stück Ergötzung und Lehrhaftigkeit aus Einzeldaten der Wirklichkeit zurechtgeschnitzt, ein Stück Wirklichkeit, das wohl hier und da die Erinnerung an reale Erfahrungen, niemals aber das Ganze des Lebensstromes zu evozieren vermochte. Der Wille zur konkreten Innerweltlichkeit, zur Erfahrung des Geistes der Welt aus ihrem lebendigen Leibe, war das eigentlich Gemeinsame der sich gegen die Vergangenheit empörenden Kräfte des Individualismus, des Historismus, ja des Lyrismus. Aus diesem Gemeinsamen stammt auch die Stilmischung und damit der realistische Roman. Es ist augenscheinlich, daß die Stilmischung in der Darstellung der Zeitwirklichkeit ihre reichste und reinste Erfüllung finden mußte. Unmittelbarer und vollständiger als jeder historische Gegenstand lieferte die Gegenwart ihre Wirklichkeit aus; echter, genauer, radi-

kaler wurde die Introspektion dargestellt an einem Mitlebenden oder sogar an der eigenen Person, echter und authentischer die Umwelt, die der Darstellende selbst erfahren hatte. So wurde der Realismus geboren aus dem Wesen der Romantik; die späteren geistigen Strömungen verwandelten ihn vielfach, bereicherten sein Material, verfeinerten seine Methoden; oft auch machten sie ihn gröber und einseitiger; aber sie schufen ihn nicht, sie fanden ihn vor.

Es bleibt dabei erstaunlich, daß er kaum je nach seinem hier dargelegten Ursprung erforscht und betrachtet worden ist — und dies beruht wohl auf dem Umstand, daß seine Schöpfer selbst, Stendhal und Balzac, sich der von mir angedeuteten Zusammenhänge nicht bewußt waren. Beide standen zu ihren im engeren Sinne romantischen Zeitgenossen in keinem nahen Verhältnis. Stendhal verabscheute den Stil Chateaubriands, wollte exakt und sachlich schreiben, wie der *code civil*, und war in seiner ganzen Erscheinung, seiner zugleich kalten und hedonistischen Leidenschaftlichkeit, der pathetisch-gefühlvollen Generation Lamartines und Hugos sehr fern; doch schrieb er in dem Kampf um das Theater, in den zwanziger Jahren, die Broschüre *Racine et Shakespeare*, in der er, freilich auf eine sehr eigenwillige Art, für die Romantiker Partei nahm. Der 16 Jahre jüngere Balzac beteuerte stets seinen klassizistischen Geschmack und seine Liebe für Racine, wovon allerdings in seinem Werk nichts zu spüren ist; seine Formlosigkeit, sein Gefühlsüberschwang, seine Neigung zu melodramatischer Erfindung und Kommentierung läßt ihn, auf den ersten Blick, romantischer erscheinen als Stendhal. Bei beiden zeigen die Motive, aus denen unmittelbar ihre Werke entstanden, zunächst nichts, was in unserem Sinne ausdeutbar wäre. Und doch steckt in beiden, auf sehr verschiedene Art, romantischer Geist.

Stendhal scheint die Alltäglichkeit, die er darstellt, zu verachten. Die Menschen, die in ihr befangen sind, sieht er als subalterne Narren oder als Schufte; meist als beides zugleich. Der eigentliche Gang des Alltäglichen, des historischen Weltlaufs, ist für ihn Intrige und Niedrigkeit. Ihm entgegen steht das, was er liebt und bewundert: eine ganz besondere Art von überalltäglicher Freiheit, das Wesen der *happy few*, welches als Liebe oder als Heldentum erscheinen kann oder auch als souveräner Witz und Freiheit des Geistes, als *divin imprévu*. Gerade diese Freiheit setzt bei ihm ihre Kräfte nicht mit Ernst im Alltäglichen ein, sondern verachtet es und sucht es, gleichsam von außen und oben, souverän zu beherrschen. Die eigentliche Tragödie spielt immer nur zwischen den *happy few*, während das Wirkliche, als Gemeines, tief unter ihm liegt oder doch liegen sollte. Sein Andringen nach oben ist immer illegitim. Jenes Untere, das Wirkliche des Weltlaufs, ist selten so wenig wie bei ihm als organisch, so sehr nur als Laune und Zufall gesehen worden; selten die täglichen Handlungen und Gedanken der Menschen so restlos als Gewebe von Gemeinheit, Heuchelei, Vorurteil, Eitelkeit und Routine. Er braucht das Alltägliche nur als das zufällig Hindernde, dessen hindernde Gewalt kaum eigentlich tragisch sondern oft grotesk und fast immer äußerlich-zufällig ist. Man denke an die folgenreiche Szene, in der Fabrice del Dongo den Schauspieler Giletti tötet, oder die Intrige mit der vorgespiegelten Geburt, auf die Lucien Leuwen hereinfällt und die ihn von Madame de Chasteller trennt. Um so

befremdlicher ist es, mit welcher eindringlicher Genauigkeit er dies Alltägliche behandelt. Jede Gestalt, jede Situation ist aufs exakteste soziologisch unterbaut, jene Freiheit der happy few völlig an speziellste Wirklichkeitslagen gebunden — erst an ihnen wird jeder Konflikt möglich und verständlich. Man kann sich das sehr leicht deutlich machen, wenn man bedenkt, wieviel abstrakter moralisch und lockerer an die Bedingungen bestimmter Wirklichkeit gebunden der Konflikt in der *Princesse de Clèves* oder der *Manon Lescaut* oder selbst im *Adolphe* ist als in den Romanen *Stendhals* — wieviel leichter es wäre, jene Romane, ohne sie wesentlich zu verändern, in ein anderes 'Milieu' zu versetzen. Man könnte ihren Inhalt ganz abstrakt wiedergeben: die Geschichte einer Frau, die . . ., der Roman eines jungen Mannes, welcher . . . Undenkbar bei *Stendhal*: man müßte sogleich Ort, Zeit, soziale Stellung hinzufügen, und auch dann käme man schwer zu Rande. Hartnäckig mengt sich die speziellste Alltäglichkeit überall in die Geschehnisse der Helden, hartnäckig bleibt *Stendhal* dabei, sie mit einem oft übermäßigen psychologischen und soziologischen Scharfsinn in allen Einzelheiten zu erläutern. Ihm und seinen Helden ist sie verächtlich, aber die Verachtung hilft ihnen nichts. Sie müssen den Kampf mit ihr aufnehmen, und sind dabei selten, und niemals endgültig, Sieger. Das *divin imprévu*, die innere Freiheit der happy few nützt ihnen wenig. Sie müssen die kleine Schlauei der Heuchelei und der Intrige in diesem Kampfe anwenden, sie müssen ihre Waffen von der verächtlichen Alltäglichkeit selbst ausborgen. Sie müssen mit den Wölfen heulen. So entsteht bei den jungen Helden seiner Romane jene sonderbare Mischung aus heimlicher Idealität und Begeisterungsfähigkeit einerseits — und kalter, teuflischer Berechnung auf der anderen Seite. Das hat schon manchen Leser verblüfft. Denn die übermäßige Kälte der Berechnungen ist oft absurd und steht mit der jugendlichen Spontaneität in krassestem Widerspruch. Sie ist gewaltsam und erzwungen, und sie kann keinen Erfolg haben. Denn aus bloßer Verachtung gibt es kein aktives Verhalten zur Wirklichkeit des Lebens. Wer sie nur verachtet, der muß auf sie verzichten. Wir erinnern uns dabei, daß dieser Konflikt mit der Alltäglichkeit sehr stark an die Haltung *Rousseaus* erinnert. Ihre Motive, der Haß gegen das Kleine, Berechnende, gegen das naturwidrig Gesetzte, gegen die Unfreiheit des Gefühls und gegen die gesellschaftliche Heuchelei sind die gleichen. Nur will *Stendhal* trotzdem in der Welt aktiv und sogar in ihr glücklich und erfolgreich sein. Er panzert die Empfindsamkeit mit Kälte. Aber seine Kälte hat nicht mehr viel von der Leichtigkeit der *vorrousseauischen* Epoche. In vielem erinnert *Stendhal* noch an diese, an Rationalismus und *vorrousseauisch-spielerische* Heiterkeit. Mindestens möchte er daran erinnern. Sein Hedonismus, seine Neigung zur ideologischen Philosophie, seine Art, von Frauen zu sprechen und geistreich zu sein, die sorgfältige Genauigkeit seines Stils, der alles Schwärmende und Vage verabscheut — das alles ist oder scheint XVIII. Jahrh. Die skeptischen alten Herren in seinen Romanen, die mit Witz und Überlegenheit zu leben verstehen, *Mosca*, *de la Mole*, der alte *Leuwen*, stammen aus dem *ancien régime*. Manchmal aber scheint es nicht ganz zu stimmen: *Stendhals* Stil zum Beispiel ist nicht sachlich wie der *code civil* und auch nicht heiter geistreich, sondern seine Kälte wird jeden Augenblick falsch, seine Sätze

brüchig, sprunghaft, abgründig, und was im XVII. und XVIII. Jahrh. Sentenz war, wird bei ihm Paradoxie. Mit dem Verhältnis zur Alltäglichkeit, das so kalt, berechnend und verächtlich sein soll, stimmt es gewiß nicht. Die vorrousseauische Epoche verachtete und haßte die Alltagswelt nicht, sondern sie fand sie unbeachtlich. Sie benutzte gern ausgewählte Stücke aus ihr zur Belehrung oder Ergötzung und ließ sie im übrigen liegen. Eine Verachtung, die sich bis zur leidenschaftlichen Beschäftigung mit ihrem Gegenstand, bis zu seiner Entdeckung und ersten darstellenden Konkretion steigert, ist, als Verachtung, bedenklich. Sie beginnt tragisch zu werden. Schon bei Stendhals Romanhelden wird sie oft blutiger Ernst, und die Abenteuer, die sie aus dem Sattel werfen, sind doch wohl mehr als bloße Intrigen, gegen welche Berechnung und Geschicklichkeit hätten helfen können; sie sind in ihrer Menge, Gleichartigkeit, Ubiquität dem tragisch Schicksalhaften sehr ähnlich. Und diese Romanhelden sind — wie René, Obermann, Adolphe — Selbstporträts; sie haben den Wert von versteckten Konfessionen; zugleich auch von Wunschbildern. Denn sie sind schön und elegant, dem Glück und dem Erfolg sehr nahe, und sie haben ein großzügiges Geschick; Stendhal war ein häßlicher, geckenhafter Mensch, dem eine konstitutive Schwere des Blutes oft Geist und Körper lähmte, gerade wenn er ihrer am meisten zu bedürfen glaubte, und sein Leben war nicht ohne Misere. Welche Wunden seinem Tat- und Glückswillen, seiner Eitelkeit jene Schwere des Blutes geschlagen hat, ist bekannt. Er war wohl doch, alles in allem, ein Romantiker, der es mit dem echten Leben aufzunehmen wagte. Und er erfuhr konkret und immer von neuem — denn er war tapfer und hartnäckig — die echt romantische Tragik im Verhältnis zur Praxis: fähiger zu sein als die Fähigsten und zugleich unfähiger als jeder beliebige Dummkopf. Kein Wunder, daß gerade er den tragischen Realismus entdeckte und daß die Tragik mehr aus der Verachtung des Alltags erwuchs als aus der unmittelbaren Alltäglichkeit selbst. Und diese Tragik einer letzten Endes leeren Freiheit gegen den Alltag blieb romantisches Erbe — bis zum bitteren Ende bei Madame Bovary und Frédéric Moreau — und vielleicht darüber hinaus.

Bei Balzac liegen die Dinge augenscheinlich einfacher. Hier ist gar kein Zweifel, daß es sich um die Fülle echtester Wirklichkeit handelt, daß er sie überaus ernst nimmt und daß die Tragik seiner Gestalten innerhalb der Alltäglichkeit erwächst. Seine vollkommensten Schöpfungen sind Verkörperungen tragischer Triebe, wie sie in der bürgerlichen Wirklichkeit seiner Umwelt sich zeigten. Wenn er sie häufig so grausig übersteigert, daß sie einer mittleren Erfahrung der Alltäglichkeit nicht entsprechen, so bleiben sie doch der Substanz nach stets innerhalb derselben: während ihm alle eigentliche Freiheit, jede wahre Idealität mißlingt; seine Darstellungen der Reinheit des Herzens oder der Genialität des Geistes bleiben im Materiellen stecken und sind recht kümmerlich. Sein eigenstes Gebiet sind die menschlichen Triebe in einer überaus materiellen, irdischen Welt, deren differenzierte Gestalten er mit manchmal kindlicher und immer gewaltiger Phantasie herausstellt. Die Phantasie bleibt innerhalb der Daten der Wirklichkeit; sie steigert, verbindet, kontrastiert das Gegebene, aber sie erfindet nichts materiell Ungegebenes; sie weiß sogar wenig von den freieren Bewegungen der inneren Wirk-

lichkeit. Trotzdem drängt sich, wenn man Balzacs Schaffen beschreibt, das Wort Phantasie auf. Zweifellos hat er viel Daten gesammelt, und er versucht oft methodische Analysen eines Zustandes oder eines Charakters. Aber dabei bleibt es nicht. Die Genauigkeit seiner Daten (wenn er etwa Finanzgeschäfte oder Landwirtschaft schildert) ist kaum zuverlässig, dazu fehlt ihm die Nüchternheit; und in die Analysen dringt jeden Augenblick eine heiße Bewegung, die die Atmosphäre der Feststellungen zerstört. Das eigentlich Herrschende ist eine synthetische Phantasie, von der er selbst oft mit nicht sehr klaren Worten gesprochen hat. Ein erstaunliches Ding ist diese Phantasie. Sie ist nicht sehr ähnlich der Tochter Jovis, und sie hat nicht die Tätigkeiten, die Goethe¹⁾ ihr nachrühmt. Sie beschäftigt sich mit Menschen, die den phantasielosen Tieren Goethes vergleichbar sind:

Alle die andern
Armen Geschlechter
Der kinderreichen
Lebendigen Erde
Wandeln und weiden
Im dunklen Genuß
Und trüben Schmerzen
Des augenblicklichen
Beschränkten Lebens,
Gebeugt vom Joche
Der Notdurft.

Mit ihnen dürfte sich die Phantasie, die Goethe meint, gewiß nur heiter scherzend befassen, wie im Sommernachtstraum. Aber Balzacs Phantasie träumt und scherzt nicht. Sie nimmt die im Alltag Befangenen ernst; sie gibt ihnen selbst sogar eine Phantasie, aus der der Alltag tragisch und manchmal gar ein Melodram wird. Und doch ist es, ohne möglichen Zweifel, die Phantasie, die hier den Alltag ganz ernst nimmt — nicht die Vernunft oder die Wissenschaft oder die Nächstenliebe. Was konnte sie so verändern oder bereichern, daß sie nun ihre gestaltende Kraft am täglich Wirklichen erprobte und in Goethes 'anderen armen Geschlechtern' den tragischen Menschen fand? Es veränderte sie eine Entdeckung, die der neue europäische, in seiner Blüte romantisch genannte Geist gemacht hatte; an der Goethe selbst bedeutend mitwirkte: die Entdeckung des Werdens im Wirklichen, die Erfahrung des überall Lebendigen. Was Balzac gibt, ist nicht Bericht oder Kritik, es ist Leben. Und Leben verlangt, um ganz und unmittelbar erscheinend dargestellt zu werden, Phantasie.

Die Impulse, die Balzacs Phantasie zur Zeitwirklichkeit führten, liegen in seinem Temperament. Die Wirklichkeit lag vor ihm wie eine üppige, überreiche Mahlzeit vor einem Gefräßigen, und er verschlang sie mit Unmaß. Er kam, wie man weiß, aus den Niederungen des damaligen Volksromans, einer melodramatischen Mischung von falschem Gefühl und unechter Wirklichkeit. Der Volksroman hatte sich entwickeln können, weil die klassizistische Literatur hohen Stils

1) Meine Göttin, Jubil.-Ausg. Bd. 2 S. 45.

das Bedürfnis nach unmittelbaren Gemütsbewegungen nicht befriedigte. Manches davon ist Balzac auch in seinen Meisterwerken geblieben. Aber er befreite die Gattung von ihrer Niedrigkeit und ihren falschen Gegenständen. Seine etwas grobe, aber stets entflammte Großherzigkeit und das unmittelbar Sinnliche seines Talents führten ihn zu den echten Gegenständen einer modernen Epik. Sie führten ihn auch zu einer entschiedenen Abneigung gegen die theatralischen Modiformen der Stilmischung in der französischen Romantik — er hat oft, z. B. im Vorwort zur *Peau de chagrin*, dagegen polemisiert. Auf diese Weise wurde ihm nicht bewußt, daß sein tragischer Realismus, der ihm ein 'Urerlebnis' war, in einem tieferen historischen Sinne auch zur Romantik gehörte. Er nannte freilich sein Werk *Comédie humaine*, und diese Erinnerung an das größte mittelalterliche Monument der Stilmischung ließe sich leicht in unserem Sinne romantisch interpretieren. Aber die Problematik, die Dante veranlaßte, sein Werk Komödie zu nennen, obgleich es nach seinen eigenen Worten ein heiliges Gedicht war, ist Balzac wohl doch nicht deutlich geworden.

Seither hat sich der tragische Realismus gewaltig entwickelt. Die Stilmischung ist für ihn kein Problem mehr, und auch die leere Idealität gegen die Wirklichkeit, die ja ein Überrest aus der stiltrennenden Gesinnung war, ist fast verschwunden; nur in der sog. Kitschproduktion hat sie ein zähes Dasein. Die Problematik des tragischen Realismus liegt seither in der Aufgabe, aus der Wirklichkeit selbst eine Ordnung oder Idealität zu entwickeln, welche die tragische Katharsis ermöglicht. Dieser Aufgabe, wird man vielleicht einwenden, sei sich der Realismus der Gegenwart nicht bewußt. Aber er fragt nach der wahren Wirklichkeit mit unaufhörlicher Bemühung, und diese Frage wird und muß ihn weiterführen. Der realistische Roman findet eben jetzt, seit er die romantische und die positivistische Epoche durchschritten hat, neue Methoden, in denen die Frage nach der *wahren* Wirklichkeit erst eigentlich gestellt zu werden beginnt. Und neben dem Roman ergreift der tragische Realismus, dem die Bühne zu eng wurde, das Kino: erstaunliche Kombinationen zeigen sich hier, von Jahr zu Jahr alle Voraussagen zunichte machend, oft uns enttäuschend, und doch augenscheinlich voll von Zukunft, da das lesende Jahrhundert immer mehr ein schauendes und hörendes wird. Zwei Wege zeichnen sich ab: im Roman die Erhellung des sich erinnernden Bewußtseins, das die irdische Welt aus sich herausprojiziert, eine in ihren Umrissen zitternde, jederzeit sich zerstörende und neu sich schaffende Welt, chaotisch und sonderbar auf den ersten Blick: und dabei eine erst geahnte Ordnung in thematischen Andeutungen versprechend und auf sie verweisend. Im Lichtspiel ein neuer Aufbau der äußeren Welt, der in der Beherrschung und Zusammenfassung des Mannigfaltigen, Gleichzeitigen, in dem Ineinander verschiedenster Geschehnisse Ort und Zeit bezwingt wie nie vorher und alle ästhetischen Traditionen zwar durchaus nicht zerstört, wie ich glaube, aber erschüttert und sie zu neuen Formulierungen zwingt. Beiden Versuchen ist die Tendenz gemeinsam, an Stelle der kontinuierlich ablaufenden Phasen einer einzelnen oder weniger Ereigniseinheiten, wie sie Roman und Bühne früher sorgfältig aus der Menge des Geschehenden herauslösten, eine große Anzahl von Ereignissen, Ereignisteilen und Bildern zu geben, die nur locker aufeinander Bezug nehmen, nicht

nacheinander ablaufen und fast niemals im früheren Sinne zu Ende geführt werden. Überall spielt in das jeweils Dargestellte ein Komplex 'sonstiger Ereignisse' hinein, die, nach der früheren Vorstellung von Handlungseinheit, nichts mit ihm zu schaffen hätten. Diese Vorstellung von Handlungseinheit ist überhaupt im Verschwinden; die Methode des reinen Herauslösens eines Ereignisses aus dem Gesamtleben der Welt scheint dem XX. Jahrh. die Echtheit des Wirklichen zu verfälschen; in engem Zusammenhang steht damit, daß ihm die scheinbar objektivierende Darstellung, in der das Bewußtsein des Erlebenden entweder ausgeschaltet scheint oder nur in zweckhafter Auswahl eingreift, falsch geordnet und künstlich vorkommt; es findet dafür eine neue Genauigkeit der Erfahrung aus dem erfahrenden Subjekt selbst. Man kann dies alles besser an einigen modernen Romanen beobachten als im Lichtspieldrama; denn dieses verwendet, mit Rücksicht auf ein nur zögernd sich selbst begreifendes Publikum, die neuen Tendenzen meist nur als Mittel im Dienste einer Einheitshandlung alter Art, die gewöhnlich auch noch roh und schlecht aufgebaut ist.

Die neuen Methoden gelten, wie ich sagte, der wahren Wirklichkeit und ihrer Konkretion; sie haben die positivistische Aufhäufung materieller Daten weitaus übertrumpft und sie damit zugleich in ihrem Anspruch auf Eigenwert zerstört. Ein neuer Wille zur Ganzheit und Einheit ist zu spüren, aber noch nicht so deutlich formulierbar, daß man ihn als Gesetz verkünden könnte. Vielen scheint darum noch alles chaotisch, als eine neue Phase in dem Zersetzungsprozeß der bürgerlichen Kultur, und sie rufen nach Ordnung. Ohne Zweifel kann die wahre Wirklichkeit nicht anders als geordnet vorgestellt werden und ergreifbar sein. Aber kaum könnte die Ordnung aus dem bloßen programmatischen Willen zur Ordnung entspringen; sie wäre dann notwendig zu eng, woher sie auch immer ihre Gesetze nähme, und würde die Wirklichkeit zu zwingen versuchen, was vergeblich wäre. Die Ordnung der Wirklichkeit muß aus ihr selbst entspringen oder doch zumindest aus der Hingabe des Lebenden an sie. Nur dann kann sie weit, fest und elastisch genug sein, um ihren Gegenstand zu ergreifen und zu umfassen. Lange vor der Romantik hat es schon einmal einen tragischen Realismus gegeben, der unsere ungeordnete Welt als wahre Wirklichkeit ergriff, so daß sie sich ordnete. Ich meine den tragischen Realismus des Mittelalters und seine Quelle, die Geschichte Christi. Sie ist, gegenüber der Antike, die radikalste Zerstörung des Stiltrennungsprinzips und überhaupt die radikalste Verwirklichung des tragischen Realismus; sie entstand aus der Hingabe Gottes an die irdische Wirklichkeit. Unsere Weltwirklichkeit hat sich so verändert, daß jeder bloße Rückgriff unsinnig wäre. Aber wie wäre eine Ordnung und Wahrheit des Wirklichen auch nur vorstellbar als durch die Anschauung Gottes in ihr?

KARL MARX UND DIE ABENDLÄNDISCHE BILDUNGSDIEE

VON ERNST LEWALTER

Wer, sei es der Selbstorientierung, sei es unterrichtlicher Bedürfnisse halber, einen Einblick in die Grundlagen jener geschichtlichen Lebensmacht gewinnen möchte, der, unter dem Namen des 'Marxismus', eine nichtwegzudenkende Rolle in den Kämpfen des gegenwärtigen Weltalters zugewiesen ist, sieht sich heute in arger Verlegenheit. Will er, dem Grundgebot historischen Verstehens folgend und die Versuchung schnellfertigen Verurteilens abweisend, diese Lebensmacht an ihren Wurzeln aufsuchen, so macht ihn bald die Fülle der einander widersprechenden Auslegungen stutzig, die er in der weitschichtigen Literatur vorfindet. Da sind es zunächst die *Richtungen* innerhalb des 'Marxismus' selbst, die einander nicht nur das politische Lebensrecht, sondern auch den Anspruch auf ursprüngliche Selbstausslegung des eigenen Wollens streitig machen; Richtungen, deren jede jede andere des 'Verrats' am ursprünglichen Ziel der 'Bewegung' zeugt, die aber alle in der Berufung auf Karl Marx als den, der dieses Ziel gesetzt habe, übereinstimmen. Daß die Literatur dieser verschiedenen Richtungen sich in der Auslegung dessen, was Marx gemeint hat, in erbitterte Fehden verstrickt, wird bei dieser Sachlage nicht wunder nehmen. Es bietet also die exegetische Marx-Literatur, die auf dem Boden Marxens zu stehen behauptet, keinerlei sicheren Anhalt für eine Interpretation, für ein historisches Verständnis jener Lebensmacht aus dem Zusammenhang ihres ursprünglichen Wollens heraus. Was allen diesen Selbstausslegungen gemeinsam ist, ist nur ein blindes Ungefähr von durchschnittlichen Meinungen darüber, was man 'letzten Endes' wolle, warum man es wollen müsse und wie es zu erreichen sei.

Es ist kein Zufall, daß sich dieses blinde Ungefähr auch in jener Literatur spiegelt, die dem 'Marxismus' *kritisch* gegenübersteht. Greift doch der größte Teil dieser Literatur beliebig in jenes Chaos von Selbstausslegungen hinein und findet dann sein leichtes Spiel im Geschäft der 'Widerlegung' — ein Spiel, durch das eine neue, unübersehbare Fülle von *apologetischer* Literatur 'marxistischer' Herkunft hervorgerufen wird. So ist ein Gestrüpp entstanden, in dem sich kaum noch der Spezialist zurechtfindet. Denn überdies bringt der eigentümlich *universale* Charakter des 'Marxismus', der ja als politische Praxis wie als theoretische Forschung alle Lebensfelder zu umgreifen beansprucht, es mit sich, daß bei dem *arbeitsteiligen* Charakter des gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebes eigentlich niemand sich für die Bearbeitung dieses historischen Problems zuständig fühlt. Der Philosoph etwa hält sich angesichts der nationalökonomischen, der Nationalökonom angesichts der philosophischen Bezüge zurück, die vom Marxismus angesprochen werden. Der Historiker weiß sich für die systematischen, der juristische oder 'soziologische' Systematiker wiederum für die universalhistorischen Ansprüche der marxistischen 'Theorie' unzuständig. Bei alledem aber beunruhigt das Vorgeben 'strenger Wissenschaftlichkeit', das von der überaus rührigen marxistischen Literatur und Publizistik

mit Bedacht und Nachdruck in den Vordergrund geschoben wird, eigentlich alle Wissenschaften.

So bleibt das meiste der kritischen Literatur rein polemisch und vermag, mangels eines angemessenen Ansatzes, den Boden echter Interpretation überhaupt nicht zu gewinnen; und so ist es kein Zufall, daß erst die Wiederentdeckung des *geistesgeschichtlichen* Horizonts, der von Dilthey und von Max Weber geöffnete Weg, an das Problem heranführte.

Als erste Bemühung solcher Art erschien 1911 Joh. Plenges 'Marx und Hegel', der erste, methodisch lehrreiche Versuch, das Werden der Marxschen Lehre aus der Entwicklung seiner frühen Jahre zu verstehen — ein bescheideneres Gegenstück zu Diltheys 'Jugendgeschichte Hegels'.

Doch erst die Ereignisse von 1918, die gewaltige Expansion des Marxismus in Rußland und Mitteleuropa, brachten eine Auseinandersetzung auf breiterer, methodisch umfassenderer Basis. Hier ist vor allem Ernst Troeltsch zu nennen, dessen Skizze¹⁾ durch ihre großartige Unvoreingenommenheit wichtig bleibt, obwohl ihre Ergebnisse vor den neuen Quellenpublikationen so wenig standhalten wie die Plenges. Das gleiche gilt auch für die andererseits an Voreingenommenheit fast beispiellose Darstellung Werner Sombarts²⁾, die methodisch im ganzen wie sachlich fast in jeder Einzelheit statt Interpretation Polemik bietet. In ausdrücklicher Distanzierung von Sombarts Verfahren, kritischer Anknüpfung an Plenge und methodischer Schulung durch Jaspers gelingt es dann Julius Loewenstein³⁾, die innere Entwicklung Marxens als die Geschichte *eines* Denkens zu beschreiben.

Steht bei Plenge, Troeltsch und Loewenstein das Marx-Verständnis ganz sub specie der Beziehungen von Marx zu Hegel (eine Fragestellung, an der auch die knappe Darstellung bei Freyer⁴⁾ orientiert ist), so fehlt es nicht an Versuchen, Marx in Anknüpfung an Aufklärung und Positivismus geistesgeschichtlich einzuordnen. So wenig der Rückgriff Marxens auf diese Welt übersehen werden darf, so wenig erlaubt der Textbefund, Marx ausschließlich von dieser Seite her und somit als in reiner Gegensätzlichkeit zum deutschen Idealismus stehend zu interpretieren.⁵⁾

Wie hier für eine Gesamtdarstellung Marxens anzusetzen ist, zeigte zum erstenmal Siegfried Landshut⁶⁾, dessen Analyse besonders lehrreich ist, weil sie, von Hegel (zu Unrecht) ganz absehend, Marx in den Zusammenhang eines *gesamt-abendländischen* Geschehens stellt und sein Denken wie sein Wollen, also sein Werk, aus einer Problematik entspringen läßt, die tiefer liegt als die in der Hegel-Diskussion oder in der Nachgeschichte der Aufklärung zur Sprache kommenden Probleme, ja die vielmehr erst den Horizont für diese Probleme bildet.⁷⁾

1) Ges. Schriften III 317ff.

2) Der Proletarische Sozialismus, 2 Bände, 1924.

3) Hegels Staatsidee im XIX. Jahrh., 1927.

4) Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 1930, S. 91ff.

5) Dieser Einwand trifft vor allem die ganz einseitige Interpretation bei Gottfried Salomon, Jahrbuch für Soziologie (II 386ff.).

6) Kritik der Soziologie, 1929.

7) Hierzu ist neustens zu vergleichen: Karl Löwith, Max Weber und Karl Marx, Archiv für Sozialwiss. Bd. 67, 1 u. 2.

Erst im Zusammenhang dieser geistesgeschichtlichen Fragestellung wurde die Hauptschwierigkeit, vor der alle bisherige Marx-Forschung stand, so recht fühlbar: der Mangel an originären Quellen. Denn eben zur Entscheidung der Frage, auf welchem prinzipiellen Fundament die Marxsche Lehre eigentlich erwächst, ob auf einem 'materialistischen' (im Sinne einer realphilosophischen Theorie), auf einem rein 'positiv' soziologischen (also unter Enthaltung von jeder realphilosophischen Stellungnahme) oder auf einem abstrakt methodologischen (einer vom Inhalt ablösbaren 'Dialektik') — zur Entscheidung dieser Frage wurde es nötig, nach *fundamentalen* Thesenzusammenhängen bei Marx selbst zu suchen. Aber eben hier ließ das publizierte Werk Marxens den Frager einigermaßen im Stich und verleitete ihn, die Eselsbrücke der Befragung subsidiärer Quellen (wie etwa der Schriften des so oft gänzlich zu Unrecht mit Marx in einem Atem genannten Friedrich Engels) zu beschreiten.

Denn das Hauptwerk Marxens, das 'Kapital', enthält über den Boden, auf dem es errichtet ist, keine Ausweisung; es schweigt sich über den universalhistorischen wie über den methodischen Sinn, den es enthält, aus und gibt sich rein als 'ökonomische' Untersuchung, obwohl man jeder Zeile dieses von moralisch-praktischem Pathos erfüllten Werkes anmerkt, daß es mehr ist als eine Analyse des 'Produktionsprozesses'.

Die kategorischen Thesen des 'Kommunistischen Manifestes' andererseits lassen zwar an Eindeutigkeit des historischen Urteils und der geforderten 'Maßregeln' nichts zu wünschen übrig, geben aber über den Endzweck der 'kommunistischen Revolution' nur den ziemlich sibyllinischen Satz, daß 'an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft' eine 'Assoziation' treten werde, 'worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist'.

Was ist damit gemeint? Wären diese Worte nur so von ungefähr dahergesagt, so wäre der Boden der Marxschen Lehre ein blindes Ungefähr von der Art der marxistischen Selbstausslegungen und der Polemiken gegen diese. Einer solchen Annahme aber widerspricht der Eindruck systematischer Kraft, der aus jeder Zeile Marxscher Schriften spricht. Wie also verhält es sich damit?

Die Antwort auf diese Grundfrage der Marx-Interpretation ist erst ermöglicht durch die Publikation des Nachlasses seit 1926.¹⁾

1) Die genetische Darstellung des Herauswachsens der Lehre Marxens aus seinen früheren Blicken auf Welt und Philosophie, aus seiner Auseinandersetzung also mit der Problematik des preußischen Staatslebens einerseits, mit Hegel, dem Hegelianismus und Feuerbach andererseits, kann hier nicht gegeben werden. Vgl. hierzu die Einleitung von S. Landshut zu der sogleich zu erwähnenden Ausgabe. — Einer systematischen Interpretation sind die Schriften von 1844 ab zugrunde zu legen. Gerade hier aber waren die Lücken der Publikation bisher am fühlbarsten. Daß von jenem Zeitpunkt ab die Schriften Marxens eine systematische Einheit ausmachen, wird — vom inneren Befunde abgesehen — auch durch Marx selbst bezeugt. 'Im Frühling 1845' — so heißt es im Vorwort zur 'Kritik der politischen Ökonomie' — 'geschlossen wir, den Gegensatz unserer Ansichten gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der Tat mit unserem ehemaligen philosophischen Bewußtsein abzurechnen.' Die Schrift, die so entstand, fiel Zensurschwierigkeiten zum Opfer. Das druckfertige Manuskript wurde von den Verfassern der 'nagenden Kritik der Mäuse'

Der Interpretationsversuch, den wir hier folgen lassen, nähert sich dem Einblick in den Zusammenhang des Marxschen Denkens, indem er von der landläufigen Selbstausslegung des 'Marxismus' ausgeht. (I)

Bei der Aufdeckung der ursprünglichen Grundlage zeigt sich dann, wie Marx auf eigentümliche Weise in dem Raum der abendländischen Geistesgeschichte steht, den er zugleich *abschließen* und *abtun* zu können meint. Der seltsame Satz Marxens, daß es gelte, die Philosophie 'aufzuheben', indem man sie 'verwirklicht'¹⁾, der auf andere Weise nicht zu offenbarende Gehalt des viel zitierten Wortes, daß es 'darauf ankommt, die Welt zu verändern'²⁾ — diese eigentliche Grundüberzeugung Marxens wird so an ihrer Wurzel aufgesucht (II).

So nur wird eine *Kritik* möglich, die dem eschatologischen Anspruch der Marxschen Lehre (und hierin ihm folgend des radikalen 'Marxismus') gerecht wird, indem sie ihn aus seinem eigentümlichen Pathos versteht (III und IV).

I.

In seiner Ansprache beim Begräbnis Marxens hat Friedrich Engels³⁾ versucht, die fundamentale theoretische Leistung Marxens, die durch ihn entdeckten Wahrheiten, als Thesen zu formulieren. Er ist dabei zur Aufstellung zweier Grundthesen — 'Entdeckungen' Marxens, wie er selbst sagt — gekommen, nämlich der folgenden: 1. habe Marx entdeckt, daß 'die Menschen erst essen, trinken und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst und Religion treiben können, daß also die Produktion der unmittelbaren materiellen Lebensmittel die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen entwickelt haben, und aus der sie daher auch erklärt werden müssen — nicht, wie bisher geschehen, umgekehrt', und 2. habe Marx das Gesetz gefunden, nach dem der Kapitalist den Mehrwert aus unbezahlter Arbeitszeit gewinne.

In dieser Formulierung spricht sich das ungefähre Wissen davon aus, daß sich die Lehre Marxens als eine *Geschichtslehre* und als eine *Wirtschaftslehre* auseinanderlegen läßt, als der sog. 'historische Materialismus' und als die Analyse der

(ib.) überlassen. Es ist nicht erhalten. Dagegen enthält der Marxsche Nachlaß die sehr umfangreichen *Konzepte* (die von Mehring, Karl Marx S. 115 und ihm folgend auch von Rjazanow, Marx-Engels-Archiv I 205 sowie von den Herausgebern der gleich zu nennenden Ausgabe irrig für das von Marx erwähnte 'Manuskript in zwei Oktavbänden' gehalten werden). Aus diesen Konzepten kamen Bruchstücke zuerst 1903 in den 'Dokumenten des Sozialismus' (ed. Bernstein, Bd. III u. IV) zur Veröffentlichung. Ein weiteres Stück kam durch G. Mayer (Arch. f. Sozialwiss. 47/3 [1921]) zum Abdruck. Erst mit der Publikation des grundlegenden Stückes 1926 durch Rjazanow (Marx-Engels-Archiv I 205ff.) wurde die systematische Bedeutung dieses Manuskriptes wirklich sichtbar. Nunmehr ist in der Ausgabe von S. Landshut und I. P. Mayer (Kröners Taschenausgabe Bd. 91 und 92) zum erstenmal das ganze Konzept mit den Vorarbeiten Marxens, besonders der Schrift über 'Nationalökonomie und Philosophie', der Öffentlichkeit zugänglich.

1) 'Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen', Kröners Taschenausgabe (KTA) I 270.

2) KTA II 5.

3) Mitgeteilt bei Mehring, Karl Marx, am Ende.

kapitalistischen Unternehmung. Sonst aber bleiben die Engelschen Thesen undeutlich genug; insbesondere ist nicht einzusehen, wie sie miteinander verknüpft sind.

Offenbar zielt die erste der angeblich von Marx konzipierten Thesen auf die Beantwortung einer ganz bestimmten Frage ab — nämlich auf die Frage nach dem *vordringlichen Anliegen des Menschen als solchen*. Es wird von Engels als die Meinung Marxens behauptet, daß die *Daseinsfürsorge* (im Sinne der größtmöglichen Garantie für eine möglichst langdauernde Fristung des Lebens) das eigentliche Anliegen des Menschen wäre, daß alle Veranstaltungen der Menschheit dem Zweck der Daseinsfürsorge für irgendwelche Individuen oder Gruppen von Individuen — 'Klassen' — dienten. In solchem Sinne spricht Engels von den 'ökonomischen Interessen', die 'in letzter Instanz' in der Geschichte den Ausschlag geben.

Da ja nun der Grundbezug der Marxschen Lehre — was Engels offenbar als bekannt voraussetzt — im 'Proletariat' liegt, so müßte man hieraus weiter folgern, daß die proletarische Bewegung den Zweck hätte, Veranstaltungen zu treffen, durch die dem 'Proletariat' und damit — da das Proletariat ja dazu bestimmt ist, sich selbst als Klasse 'aufzuheben' — der 'klassenlosen Gesellschaft' die Daseinsfürsorge gesichert würde. Als die Hauptveranstaltung, die die proletarische Bewegung zu treffen hat, gibt ja nun aber Marx, wie gleichfalls bekannt, die 'Vergesellschaftung der Produktionsmittel' an.

Der Zweck dieser 'Vergesellschaftung' — dieses fundamentalen Aktes, der die Absicht der 'proletarischen Revolution' ist — wäre sonach die Sicherung der Daseinsfürsorge *für alle*.

Voraussetzung dafür, daß solches möglich ist, wäre offenbar: daß die fortlaufend hergestellte Produktemenge im Augenblick der 'proletarischen Revolution' zu dieser Sicherung schon ausreichte und nur das Verteilungsproblem noch zu lösen bliebe. Denn nur, wenn es sich so verhält, kann einleuchten, daß die auf Daseinsfürsorge für die Proletarier gerichtete proletarische Bewegung zu diesem Mittel der 'Vergesellschaftung' greifen *muß*.

Es wäre also zu erwarten, daß Marx sich um den exakten Nachweis, daß es sich so verhalte, bemüht und — auf Grund einer Angabe, welche Gütermenge einem *normalen* Bedürfnis nach Lebensfristung entspricht — Berechnungen über das Sozialprodukt in der Wirtschaft seiner Zeit vorlegt, die jene Voraussetzung schlüssig zu machen bestimmt sind.

Hier nun muß es auffallen, daß die Marxschen Untersuchungen sich ganz und gar nicht in diesem Felde bewegen. Weder die Feststellung, welcher Gütermenge der Mensch normaliter bedarf, noch die Errechnung des jeweiligen Sozialprodukts liegen Marx am Herzen.

Wohl aber gibt er (KTA II, 26) als die 'praktische Voraussetzung' für die Möglichkeit der proletarischen Revolution die an, daß eine 'Welt des Reichtums vorhanden' sei, weil 'ohne sie' durch die kommunistische Revolution 'nur der Mangel verallgemeinert' würde, also die Daseinsfürsorge unmöglich gemacht wäre. Daß diese Bedingung erfüllt sei, nimmt Marx also *stillschweigend* an; und er kann das, von der Absicht seiner Fragestellung her, insofern tun, als ihm der *Sinn*

der kommunistischen Revolution darin liegt, daß durch sie die 'Befreiung jedes einzelnen Individuums durchgesetzt wird' (29).

Das aber heißt: der Sinn der proletarischen Bewegung für Marx — 'Befreiung jedes einzelnen Individuums' — geht nicht in die Fürsorge für das Dasein der Proletarier auf. Der Zweck der 'Vergesellschaftung' ist umfassender, als es die Sicherung der Daseinsfürsorge wäre. Die Verteilung, die dank der 'Vergesellschaftung' möglich wird, betrifft sonach nicht die Verteilung des Sozialprodukts nach Maßgabe *normaler* Bedürfnisse, sondern etwas Weiteres.

Und das wiederum heißt: für Marx geht offenbar — anders als es ihm Engels zumutet — das Anliegen des Menschen als solchen nicht in die Sorge für sein Dasein, also in das 'ökonomische Interesse', auf.

Wir werden also, wenn wir des Marxschen Gedankens habhaft werden wollen, zu fragen haben, wie dieses Umfassendere und Weitere bei ihm bestimmt ist, und wir müssen die Vermutung fahren lassen, als reduziere Marx alles menschliche Trachten auf ein 'ökonomisches'.

Denn fürwahr — stünde es so, wie uns Engels glauben machen will, daß der Kern der Marxschen Lehre eine Theorie vom Vorwalten der Daseinsfürsorge unter den Anliegen des Menschen wäre, so wären nicht viel Worte darüber zu verlieren. Vor dem bloßen Hinweis auf das — für Engels aus dem 'Ökonomischen' zu 'erklärende' — Phänomen der *Kultur* hätte diese Theorie sich selbst widerlegt. Hier über sie zu sprechen, war nur deshalb nötig, weil sowohl die Selbstauffassung des Marxismus als auch die Einwände gegen ihn oft genug in dieser Richtung gehen; so etwa, wenn *Scheler* gegen den historischen Materialismus als eine Theorie polemisiert, nach der die Weltgeschichte 'primär Kampf um den Futterplatz' sei.¹⁾

II.

Können wir nach dem Gesagten bereits sicher sein, daß Marx seine Lehre nicht auf einer Theorie vom Streben nach Daseinsfürsorge als dem vorwaltenden Anliegen des Menschen begründet, so müssen wir uns nun die genauere Bestimmung des Menschseins durch Marx vergegenwärtigen.

'Die Menschen' — so heißt es in der Programmschrift des historischen Materialismus, der 'Deutschen Ideologie' von 1845²⁾ — 'fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie ihre Lebensmittel produzieren.' Diese schlichte These sagt noch nichts über das vorwaltende Interesse des Menschen aus, sondern über seinen *Unterschied* von den Tieren. Dieser Unterschied liegt, wie Marx sagt, *darin*, daß sie ihre 'Lebensmittel produzieren'. Und damit hier kein Zweifel aufkomme, fügt er noch hinzu: 'Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist' (ib.). Die 'Produktion', von der Marx als der das *Menschsein* konstituierenden Tätigkeit spricht, zielt also (vielleicht) auf die 'Reproduktion der physischen Existenz', also auf die Daseinsfürsorge, ab — aber sie ist, als 'besondere Weise', gerade das, was den Menschen *als solchen* eigentümlich ist — während die Men-

1) Philosophische Weltanschauung S. 32.

2) KTA II 10.

schen ja die Eigentümlichkeit, ihre 'physische Existenz zu reproduzieren', mit den Tieren gemeinsam haben. Die *Art*, in der der Mensch für sein Leben sorgt, ist von der *Art*, in der die Tiere das tun, verschieden. 'Die Produktion selbst ist eine *bestimmte Art des Menschen*, sein Leben zu äußern' (ib.).

Es liegt nun nahe, zu meinen, daß Marx hier als das eigentliche Merkmal des Menschen das *technische* Vermögen anspricht, daß er, wie einst Franklin, den Menschen als ein 'tool-making animal', als den homo faber, definiert. Jedoch — es ist schon im 'Kapital' nicht zu übersehen, daß Marx Franklins Definition des homo als 'Instrumentenmacher' nicht nur nicht übernimmt, sondern sie vielmehr 'charakteristisch für das Yankeetum'¹⁾ findet. An der gleichen Stelle läßt er dagegen, unter Hinweis auf *Aristoteles*, die Bemerkung fallen, daß der Mensch ein '*gesellschaftliches Tier*' sei. Da ja nun das Vergesellschaftetsein auch das Merkmal vieler Tierarten ist und wir nicht annehmen dürfen, daß Marx dies übersehen habe, er sonach also wohl nicht die Vergesellschaftung *als ein Imvereinleben überhaupt* zum bestimmenden Merkmal des Menschen hat machen wollen, so fragt sich, worin sich die menschliche Gesellschaft von der Tierherde *unterscheidet*. Etwa nur darin, daß in ihr die Daseinsfürsorge *vermittelt der Technik* bewerkstelligt wird? — Es wäre nicht zu sehen, wieso *diese* Definition weniger 'yankehaft' wäre als die Franklins.

Sehen wir also zu, was Marx näher darüber sagt. Es ist wiederum im 'Kapital', wo er die Frage beantwortet. 'Eine Spinne' — so heißt es da²⁾ — 'verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.'

Es ist also nicht die bloße Tatsache, daß Werkzeuge geschaffen werden, sondern *die Art*, wie sie geschaffen werden und wie mit ihnen operiert wird, worauf sich das Gewicht der Marxschen Unterscheidung lenkt. Das 'die Zelle im Kopf bauen', also das *Planen*, das *Erwägen* ist es, was den Menschen 'von vornherein auszeichnet'.

Was ist nun aber derjenige Zweck, dem die Arbeiten des Menschen 'gemäß' sind, wie Marx sagt?

Wir holen uns die Antwort auf diese Frage wiederum in der Programmschrift des historischen Materialismus³⁾. Hier zählt Marx, wie er sagt, die 'Voraussetzungen' der geschichtlichen Existenz des Menschen auf. Er beginnt wiederum, wie an jener anderen Stelle, mit der 'Produktion des materiellen Lebens', wozu er 'Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere' rechnet. Alles diese zusammen nennt Marx das 'erste Bedürfnis'. Dann aber fährt er fort: 'Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt, — und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat.'

1) Das Kapital, Volksausgabe I 274.

2) ib. S. 134.

3) KTA II 18ff.

Unzweideutiger kann es nicht gut ausgesprochen werden, daß Marx die den Menschen als solchen konstituierende Absicht *nicht* in die Daseinsfürsorge verlagert findet, sondern in etwas von dieser Abgehobenes — in das, was er 'die neuen Bedürfnisse' nennt.

Dürfen wir also nicht vermuten, daß gerade das über die Daseinsfürsorge *hinausschießende* Tun des Menschen von Marx als das eigentlich *menschliche* angesehen worden ist? In der Tat — erst auf dem Boden der 'neuen Bedürfnisse' beginnt für Marx die '*Geschichte*'. Wenn also die 'Produktion' für Marx die zentrale Kategorie ist, von der her er das Tun des geschichtlichen Menschen beschreibt — man erinnere sich an die gewichtige Rolle, die die Ausdrücke 'Produktionskräfte, Produktionsverhältnisse, Produktionsmittel, Produktionsweisen' in der ausgeführten Lehre Marxens spielen —, so muß dabei immer festgehalten werden (was aber gerade in aller Marxismus-Diskussion immer verunklärt worden ist), daß das *Worumwillen* der 'Produktion', das, zu dessen 'Befriedigung' die Produktion geschieht, ein *Insgesamt von Bedürfnissen* ist, das die 'ersten' und die 'neuen' Bedürfnisse gleichermaßen umfaßt — dergestalt, daß sich gar nicht angeben läßt, wo da eine Schnittlinie zu ziehen wäre. Denn das 'erste Bedürfnis' nimmt — in der Weise des *zivilisierten* Essens, Wohnens und Sichkleidens — geradezu die Gestalt des 'neuen Bedürfnisses' an.

So haben wir, wenn Marx von 'Produktion' spricht, immer eine Bedeutung zu vernehmen, die unendlich umfassender ist als das, was die heutige Sprache als 'nationalökonomischen' Terminus kennt. Es wird, bei Marx, immer das *mitgemeint*, was wir als die 'Produktivität' des Künstlers, des Erfinders, des Forschers und dergleichen zu bezeichnen pflegen.

Gerade weil also Marx die Unmöglichkeit erkannte, die auf Lebensfristung gerichtete Praxis von der übrigen Praxis des geschichtlichen Menschen definitiv abzugrenzen, lag es ihm fern, jenen von uns vermißten Nachweis führen zu wollen, den er zur Stützung der Theorie von der Daseinsfürsorge als dem vorwaltenden Anliegen des Menschen hätte führen müssen.

Damit hätten wir gezeigt, daß sich Marx über jene ihm von *Engels* zugemutete Theorie erhebt, und wir können diese Theorie nunmehr ihrem Schicksal überlassen.

Die 'Produktion' nun — das ist die weitere 'Voraussetzung der Geschichte', wie Marx es nennt — ist nach Marx ein '*gesellschaftliches Verhältnis*', d. h. sie geschieht im *Verbande* — dergestalt, daß im Miteinanderarbeiten und Füreinanderarbeiten das *Insgesamt* der Bedürfnisse der Verbandsglieder (der 'Individuen') durch ein *Insgesamt* an produzierten *Gütern* befriedigt wird. Dabei ist im Sinne zu halten, daß Marx zu den Gütern folgerichtig auch die *Bildungsgüter* rechnet; 'Reichtum und Bildung', wie er sagt, gehören für ihn zusammen als die Teile des *Insgesamt* von Gütern.

Das einzelne Verbandsglied, das *Individuum*, also produziert 'von vornherein' nicht jedes für sich, d. h. in der Absicht der Eigenkonsumtion des von ihm Produzierten, des eigenen 'Genusses', wie Marx sagt, sondern im Miteinander und Füreinander, d. h. in der Absicht auf allgemeine Konsumtion, an der es, als Verbandsglied,

teil hat. Die zur Konsumtion verfügbare Gütermenge, also aller 'Reichtum' und alle 'Bildung', bietet sich gleichsam zur Konsumtion dar — es entsteht, gleich ursprünglich mit dem Faktum des Produzierens, das *Grundproblem der Geschichte*.

Wir können es, die Meinung Marxs verdeutlichend, als das Problem der *Zuweisung* bezeichnen. Es fragt sich nämlich, ob der *Einklang* von Produktion und Konsumtion, von 'Arbeit' aller Einzelnen und 'Genuß' aller Einzelnen vorhanden bzw. herstellbar ist. Dieser Einklang wäre hergestellt, wenn jeder nach Maßgabe seiner *Fähigkeiten* 'produzierte' und jeder nach Maßgabe seiner *Bedürfnisse* empfinde, wenn die Leistungsfähigkeit jedes Einzelnen sich voll *entfaltete* und der Bedarf jedes Einzelnen voll *befriedigt* würde — eine Überlegung, bei der stets mitzudenken ist, daß mit 'Produktion' und 'Bedarf', mit 'Leistung' und 'Befriedigung' nicht die Bezüge auf die bloße Notdurft der Lebensfristung gemeint sind, sondern an das Ganze der *menschlichen* Leistungen und Bedürfnisse gedacht wird.

Ist nun dieser Einklang vorhanden? *In aller bisherigen Geschichte offenbar nicht.*

Damit ist das Problem der Zuweisung aktuell. Es fragt sich, ob dieser Einklang hergestellt werden kann und was seiner Verwirklichung entgegensteht.

Die Voraussetzung dafür, daß ein solcher Einklang als herstellbar einzusehen wäre, wäre die Aufzeigung der *Möglichkeit*, jedem Menschen seinen ihm eignenden individuellen Leistungsraum und seine ihm eignende individuelle Genußsphäre zuzuweisen. Mit der Frage nach dieser Möglichkeit zugleich erhebt sich die Frage, in welcher Art, von welchem Organ aus eine solche Zuweisung etwa geschehen könnte.

In der Feststellung vom Nichtvorhandensein dieses Einklanges — der *Grundfeststellung* der Marxschen Lehre — befindet sich nun aber Marx, was man bisher übersehen hat, ganz und gar in Übereinstimmung mit *Hegel*.

Auch *Hegel*¹⁾ erwägt die Frage, ob jener Einklang herstellbar, ob ein solches Vermittlungsorgan denkbar ist. Und er kommt zur *Verneinung* dieser Frage, nachdem er sich überlegt hat, daß die angemessene Zuweisung von Leistung und Genuß nur auf Grund einer allgemeinen *Planung* geschehen könnte — einer Planung mit dem 'allgemeinen Vermögen', also dem Ingesamt der materiellen und Bildungsgüter. Eine solche Planung, wenn sie nicht nur für einen bestimmten Zeitraum und für die in diesem bestimmten Zeitraum lebenden Individuen, sondern für die *Dauer* Gültigkeit haben, also jedem möglichen *Irrtum* späterhin Planender entzogen sein soll, müßte den Charakter einer *Rechtsordnung* haben.

Es fragt sich also, ob eine Rechtsordnung denkbar ist, die das Individuum in seinem ihm als Individuum eignenden Leistungsraum und seiner ihm als Individuum eignenden Genußsphäre *umspannt*, die also individuellen Beitrag zum und individuellen Anteil am 'allgemeinen Vermögen' für alle Dauer *normiert*.

Diese Frage nun *verneint* Hegel.

Denn: in die *Individuation selbst* ist keine 'Ordnung' zu bringen. Das So-und-So-Sein jedes Einzelnen ist schlechthin '*zufällig*' und untersteht keiner Art von *Regulierung*. 'Besondere Geschicklichkeit', d. h. individueller Leistungsraum, und 'besonderes Vermögen', d. h. individueller Konsumtionsanteil sind nicht durch

1) Rechtsphilosophie §§ 189ff., Enzyklopädie §§ 524ff.

eine gesetzliche Ordnung bestimmten Individuen nach Quantum und Quale zuzuweisen, weil gesetzliche Ordnungen überhaupt nicht auf Individuen abstellen können. So ist das Zuweisungsproblem als ein Rechtsproblem unlösbar, d. h. es ist überhaupt kein Rechtsproblem und ist somit überhaupt nicht rational lösbar. Das Feld des 'Systems der Bedürfnisse', das, was Hegel die 'bürgerliche Gesellschaft' nennt, ist vielmehr das Feld der steten Spannung von individuellem Streben und Rechtsordnung; denn keine Art von Rechtsordnung kann ja etwa dem zukünftigen Individuum den angemessenen Beitrag zum und die angemessene Teilhabe am allgemeinen Vermögen garantieren.

Marx nun ist zwar weit entfernt, die Garantie der angemessenen Zuweisung etwa von einer Rechtsordnung in dem gegenwärtigen Zeitalter zu erwarten. Dennoch aber erwartet er eine solche Garantie, und zwar als das *Werk der Geschichte*, in der 'kommunistischen Gesellschaft'.

Denn das Problem der Zuweisung ist, nach Marx, lösbar. Zwar ist es in aller Geschichte bisher nicht gelöst. Es ist, wie Marx sagt, 'das Rätsel der Geschichte'. Aber dieses Rätsel ist zu 'lösen'.¹⁾

Der *Angelpunkt* dieser Lösung ist nun das *Privateigentum*, genauer das Privateigentum an den Produktionsmitteln. Die 'Vergesellschaftung der Produktionsmittel' durch das 'Proletariat', das sich zur staatlichen Macht erhoben hat, wird der fundamentale Schritt von der unangemessenen zur angemessenen Verteilung sein.

Erst durch diesen Schritt wird die Zuweisung möglich werden — dergestalt, daß die *Hemmungen*, die der Entfaltung aller individuellen Leistungsräume und aller individuellen Genußsphären in aller bisherigen Geschichte den Weg verstellt haben, prinzipiell *ausgeschaltet* sein werden.

Denn es ist nun, nach Marx, nicht so (wie es eine flache Marx-Auslegung will), daß in aller bisherigen Geschichte einige zu viel, andere zu wenig erhalten hätten und nun so etwas wie ein 'Ausgleich' stattfinden müßte. Vielmehr meldet sich der Mangel an Einklang nach Marx darin, daß in aller Geschichte *alle* Menschen gewissermaßen zu kurz gekommen sind.

Denn dadurch, daß das Eigentum, letztlich auf Grund 'zufälliger' Vorkommnisse, je Privatpersonen zugekommen ist, ist jener Zustand erwachsen, in dem die 'soziale Macht', das Produzieren-Können, zu einem maß- und grenzenlosen Produzieren-Müssen geworden ist und somit den Menschen 'als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen, woher und wohin' (KTA II, 26) gegenübersteht. 'Unser eigenes Produkt', das allgemeine Vermögen, ist, seit dem Beginn der Geschichte, 'unserer Kontrolle entwachsen' (25).

Und dieser geschichtliche Prozeß hat sich, im Zeitalter der bürgerlichen Gesellschaft, 'in Weltgeschichte verwandelt' (29) — insofern nämlich jene Macht 'immer massenhafter geworden ist', d. h. immer mehr Menschen in Abhängigkeit von einem universalen Nexus der Wirtschaft gebracht hat, 'der sich in letzter Instanz als *Weltmarkt* ausweist' (ib.).

1) KTA I 295.

Daß die *Wirtschaft Schicksal* geworden ist (wie es Walther Rathenau formuliert hat), daß jener eigentümlich automatische Nexus, den auch wir als das 'Weltmarkt'-Phänomen beschreiben, das ökonomische Dasein der Menschen *eingespannt* hat in sich — das gilt nun aber keineswegs allein für die 'Proletarier', sondern *für alle*, insbesondere auch gerade für die Subjekte der Wirtschaft, für die 'Eigentümer'. Denn auch sie, weit entfernt, diesen Nexus in ihrer Gewalt zu haben, sind ihm *verfallen* — derart, daß ihr ganzes Trachten sich dem 'Bedürfnis des Geldes' anschmiegen muß (KTA I, 314). Dieses Bedürfnis aber geht ins Grenzenlose; 'die Maßlosigkeit und Unmäßigkeit wird sein wahres Maß' (ib.).

Das aber bedeutet, daß, in diesen Nexus verstrickt, die Eigentümer so wenig wie die Nicht-Eigentümer 'menschliches Dasein' haben. In der bürgerlichen Gesellschaft — dem Kraftfelde des Markt-Automatismus — ist der Mensch als solcher verloren gegangen. 'Ihr wahres Ideal ist der *asketische* aber *wuchernde* Geizhals und der *asketische* aber *produzierende* Sklave' (KTA I, 317) — so sagt Marx in denkwürdiger Vorwegnahme der berühmten Formulierung Max Webers, der den Zug zur 'innerweltlichen Askese' als die Wurzel des kapitalistischen Geistes aufwies.

So sind also in aller bisherigen Geschichte — und zwar in immer wachsendem Maße — die inneren Gesetze der Produktionsweisen über die produzierenden Menschen mächtig, und so sind *alle* Menschen in *aller* Geschichte in ihrer Menschlichkeit verkürzt. 'Die besitzende Klasse' — so heißt es bei Marx — 'und die Klasse des Proletariats stellen *dieselbe menschliche Selbstentfremdung* dar'.¹⁾

Die 'Vergesellschaftung der Produktionsmittel' als eine Enteignung der privaten Eigner durch das 'Proletariat' bedeutet demgegenüber nun die *Aneignung* des 'allgemeinen Vermögens' an materiellen und Bildungsgütern *durch alle* in der Proportion ihrer Fähigkeiten und Bedürfnisse. Denn: 'Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!' — so wird einmal der Spruch auf der Fahne der kommunistischen Gesellschaft sein (wie es in der Kritik des Gothaer Programms von 1875 heißt).²⁾

Diese *Aneignung* also ist für Marx nicht die Erfüllung eines Ideals von Gerechtigkeit, sondern die *Erfüllung des menschlichen Lebenssinnes in allen* Individuen.³⁾ Weit entfernt also, eine Mißachtung des Individuationsprinzipes zu in-

1) KTA I 376.

2) Vgl. schon KTA II 526: 'die kommunistische Gesellschaft im ganzen (hat) stets so viele Kräfte als Bedürfnisse . . .'

3) KTA I 296f.: 'Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobenen Privateigentums der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den andern Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Betätigung seiner Individualität, zugleich sein eigenes Dasein für den andern Menschen, dessen Dasein und dessen Dasein für ihn ist. Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung. . . . Also ist dieser *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; *wie* die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn *produziert*. Die Tätigkeit und der Geist, wie ihrem Inhalt, sind auch der *Existenzweise* nach *Gesellschaftlichkeit*; *gesellschaftliche* Tätigkeit und *gesellschaftlicher* Geist. Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als ein *Band* mit dem Menschen, als Dasein für die andern und der andern für ihn; erst hier ist sie da als *Grundlage* seines *menschlichen* Daseins.'

volvieren — wie Marxgegner voll Verachtung, Marxisten voll Stolz immer wieder behaupten —, enthält die 'Lösung des Rätsels der Geschichte', die Marx hier vorlegt, vielmehr, wie wir zeigten, die *Voraussetzung*, daß es möglich sei, die Individuation aus dem Reich der Zufälligkeit zu *befreien*, sie von dem Fluch, der ihr anhaftet, zu *erlösen* und die *Versöhnung* des Individuums mit seiner Individuation aus einem Problem der Philosophie, der individuellen Lebensführung und der politischen Praxis zu einer unproblematischen *Existenz* zu bringen; daß es, mit anderen Worten, möglich sei, das Individuum gerade dadurch von dem Fluch der Individuation zu erlösen, daß man ihm das unverkürzte Leben *in* der Individuation *garantiert*.

III.

Damit sind wir an der *Wurzel* der Marxschen Lehre angelangt und haben den Punkt erreicht, wo der Zusammenhang Marxsens mit der abendländischen Überlieferung deutlich vor uns steht.

Denn es zeigt sich uns nun, daß Marx, so sehr er sich der ganzen Vergangenheit des abendländischen Denkens entgegenstemmt, zugleich doch mit derjenigen fundamentalen Idee vom Menschen, die das abendländische Denken ausgebildet hat, in sehr denkwürdiger Weise und ausdrücklich übereinstimmt. Diese Idee ist die Idee vom Menschen als dem in der Spannung einer bestimmten Widersprüchlichkeit stehenden Wesen.

Nämlich: nach dem individuellen So-und-So-Sein sind die Menschen auf der einen Seite von *unendlicher Verschiedenheit* — oder, wie Hegel es so prägnant sagt, 'von *Natur* sind die Menschen ungleich'; d. h. Naturell, Begabung, Anlage, Talent, Konstitution, Disposition oder wie man die natürliche Mitgift des Menschen, das, was ihm *zugefallen* ist, nennen will, entziehen sich der Organisation durch den Menschen selbst. 'Non omnes omnia possumus.' Der homo ist kein homunculus. Der Zugriff der das Miteinanderleben regelnden *ratio* hat seine Schranke an der 'Unberechenbarkeit' des So-und-So-Seins je aller Einzelnen.

Dennoch aber sind auf der anderen Seite, wie die schlichte Sprache der Frömmigkeit sagt, 'alle Menschen vor Gott gleich'; denn der Mensch — d. h. wieder das Insgesamt aller Einzelnen — ist das $\zeta\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$; die Taten *jedes* Einzelnen sind in *gleicher* Weise einer Rechtssatzung zurechenbar — alle Menschen können 'vor dem Gesetz gleich' sein; jeder Mensch kann und soll sich zu jedem anderen *als zu einem Menschen* verhalten; und als das sichtbarlichste Zeichen dieser *absoluten Gleichheit* tritt die *Sprache* (logos) auf, d. h. das Ausdrücken und Vernehmen von *Bedeutungen*, die alle Praxis allererst ermöglichende Einheit des *Logischen*.

Diese zwei einander widersprechenden Prinzipien aber — die natürliche *Unberechenbarkeit* jeder 'Individualität' und die absolute *Zurechenbarkeit* jedes individuellen Tuns vor der Idee des Guten, die unregulierbare *Zufälligkeit* und die unabdingbare *Verantwortlichkeit* — sind im *mündigen Menschen* zu jener *Härte* des Widerspruchs vereinigt, die in der Unabwälzbarkeit der *Entscheidung* unter dem unaufhebbaren Fluch der Individuation unaufhebbar *leidet*, in der Erhebung aber zur lebendigen Einsicht in diesen Widerspruch und zum verantwortlichen Leben

in diesem Widerspruch — der 'philosophia' der Alten, der 'pietas' des Mittelalters, der 'Freiheit' Luthers, Spinozas, Kants, Fichtes und Hegels — die unerschütterliche *Versöhnung* im lebendigen Logos gewinnt.

So kann es nach der Auffassung dieser Überlieferung keine *Organisation* geben, die das Individuum — d. h. alle Individuen! — von dem Fluch der Individuation erlöst. Eutychia und Eudaimonia, Fortuna und Felicitas, Zufall und Freiheit, Notwendigkeit und Selbstbestimmung, das Glück der Konstellation und die Glückseligkeit des Lebens in der Härte der Verantwortung — an diesen Polen ist die Achse des menschlichen Lebens hingeordnet. Diese Pole vereinigen zu wollen, hieße dies Leben töten. Den Zufall organisieren, hieße die Freiheit vernichten. Denn die Freiheit ist nur Freiheit *in* der Welt des Zufalls. Der Mensch als ein Individuum untersteht dem *Fatum*. Nur *als ein Mensch*, als ein *λόγον ἔχων*, ist er 'frei'. Alle Ordnungen der Menschheit — Rechtsordnungen, Verbände, Verträge und Normierungen — haben am *Fatum* die Schranke ihres Segens für das Individuum. Denn Individuation und *Fatum* gehören unablösbar zusammen.

'O Herr, gib jedem seinen eignen Tod!' — so betet der Dichter. Kann die *Menschheit* in diesem Sinne des Todes Herr werden? Und gehörte nicht zur individuellen Lebensfülle das individuelle *Sterben*, d. h. der Tod im rechten Augenblick (*εὐκαιρως*), im Augenblick des Erfülltseins *dieses einen* Lebens? Kann also die gerechte Zuweisung des Todes, der Kairos des Sterbens, *organisiert* werden? 'Media in vita in morte sumus' — diese Einsicht ist das *Fundament* der *Freiheit*. Tod wie Freiheit können dem Individuum nicht 'zugewiesen', d. h. nicht *abgedungen* werden.¹⁾

IV.

Hat nun Marx, als er seine Konzeption der kommunistischen Gesellschaft faßte, jene abendländische Einsicht übergangen? Keineswegs. Er hat vielmehr jene abendländische Idee vom widersprüchlichen Menschen *aufgefaßt* und sich *zugeeignet*. Aber er behauptet, daß sie nur *für den geschichtlichen Menschen* gelte und daß dieser Widerspruch *aufzulösen* sei.

Während also die abendländische Einsicht den Menschen in jener Widersprüchlichkeit immer wieder entdeckt und das Leben in dem Ahnen, Wissen, Ertragen und Gestalten dieser Widersprüchlichkeit in Dichtung, Wissenschaft, Religiosität und *Wirksamkeit* für das politische Ganze des Staates, der Kirche oder der Menschheit als das *Beisichselbstsein* des Menschen, das Leben im Wissen um die Unerlöslichkeit von der Individuation, das Leben in der Freiheit als das *Selbst-*

1) Wie ganz Marx in dieser Gedankenwelt zu Hause ist, mag die folgende Stelle zeigen (KTA I 298f.): 'Der Mensch — so sehr er daher ein *besonderes* Individuum ist und gerade seine Besonderheit erst ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individuellen* Gemeinwesen macht — ebenso sehr ist er die *Totalität*, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wenn *er* auch in der Wirklichkeit, sowohl als Anschauung und menschlicher Geist des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist . . . Der *Tod* scheint als ein harter Sieg der Gattung über das Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes* Gattungswesen, als solches sterblich.'

Sein des Menschen erkannt und diese Einsicht in dem abendländischen *Erziehungswerk* seit Sokrates in der ebenso unberechenbaren wie verantwortungsvollen Kunst der *Paideia* als der Bildung je des Einzelnen zum Menschen tradiert hat — während das so ist, glaubt Marx diese Einsicht *umkehren* zu können.

Das Selbstsein in der Widersprüchlichkeit ist für ihn gerade das Anzeichen der *Selbst-Entfremdetheit*, oder, wie er es nennt, der 'Selbstentfremdung' des Menschen von sich selbst. Der geschichtliche Mensch ist also noch gar nicht der Mensch selbst. Die Geschichte ist nur erst 'Vorgeschichte'.

Daß mit all diesem Marx nichts 'unterlegt', sondern er nur ausgelegt wird, mögen nun einige Worte Marxens selbst bezeugen.

'Der Kommunismus' — so heißt es in der jüngst veröffentlichten Schrift von 1844 —, 'die positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung ist die vollständige, bewußte und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung *gewordene* Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen.'¹⁾ Gegenüber diesem 'gesellschaftlichen Menschen' der kommunistischen Gesellschaft ist der geschichtliche Mensch, d. h. sind *alle* geschichtlichen Menschen nur erst 'natürliche Menschen', d. h. sie haben noch nicht die Natur des Menschen. Und wie der Mensch in aller Geschichte noch natürlich geblieben, noch nicht zu sich gekommen ist, so sind auch alle gestifteten Ordnungen — Rechtsordnungen, Verbände, Überzeugungszusammenhänge theoretischer Art, also wissenschaftliche Einsichten, und Überzeugungszusammenhänge praktischer Art, also verbindliche Normen des 'du sollst' — nichts als Zeugnisse der Selbstentfremdung, nichts als ein 'Überbau' oder ein Insgesamt von 'Ideologien' über dem 'Unterbau' der unfreien, durch die unangemessene Zuweisung, durch die Zuteilung des Eigentums an private Eigner um ihrem menschlichen Sinn gebrachten 'Produktionsverhältnisse'.

So ist, nach Marx, der 'Kommunismus', den die politische Tat des 'Proletariats' entbindet, 'die wahrhafte Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streites zwischen Entstehung und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung'.²⁾

Damit hat also Marx behauptet, daß die Widersprüchlichkeit des Menschseins, die Antinomie von natürlicher Individuiertheit aller Menschen und absoluter Einheit aller Menschen im Logos, in einem neuen Gesellschaftszustand 'aufzuheben', d. h. unwirksam zu machen sei. 'Die Gesellschaft' — d. h. die kommunistische — 'ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur'.³⁾

Wenn also z. B. *Hegel* von der Individuiertheit als der 'ersten Natur', von der Logosteilhabe als der 'zweiten Natur' des Menschen sprach und die Versöhnung

1) KTA I 294.

2) KTA I 295.

3) KTA I 297: 'Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.'

dieser beiden Naturen in der für die Welt in Liebe tätigen Persönlichkeit, im individuellen 'praktischen Geist' als das ewige Problema der Erziehung, des individuellen Daseins und des staatlichen Lebens begriffen hatte, so glaubt nun Marx, daß in der kommunistischen Gesellschaft diese beiden Naturen *eine* werden würden.

So zeigt sich Marx, indem er die 'Lösung des Rätsels der Geschichte' entwirft und sich dabei in Opposition zu der gesamtabeländischen Überlieferung stellt, aufs eigentümlichste an eben diese Überlieferung gebunden.

Das volle Bekenntnis zu den abendländischen Grundeinsichten vom Menschen legt nun aber Marx da ab, wo er positiv von der Menschheit der kommunistischen Gesellschaft handelt. Die oft gehörte Behauptung, Marx habe sich über die kommunistische Gesellschaft *nicht* positiv ausgesprochen, da er als ein 'Empiriker' es nur mit der *erfahrenen* Geschichte zu tun gehabt habe, wird, sofern das angesichts der sehr bestimmten Angaben etwa im 'kommunistischen Manifest' noch nötig gewesen sein sollte, durch die jetzt veröffentlichten Programmschriften vollends Lügen gestraft.

Wie sollte denn auch das Absehen auf die proletarische Revolution zu rechtfertigen sein, wenn nicht durch ein *positives* Bild des Menschen, das durch sie zur Verwirklichung kommt? Wenn Marx daher in einem vielzitierten Satz sagt, der Kommunismus der proletarischen Bewegung sei nicht 'ein Zustand, der hergestellt werden *soll*, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten habe, sondern die *wirkliche Bewegung*, welche den jetzigen Zustand aufhebt'¹⁾, so könnte er das doch nicht sagen, wenn er nicht wüßte, *wohin* diese Bewegung *geht*, worin also die 'Aufhebung des jetzigen Zustandes' *besteht* — nämlich, wie wir hörten, in der 'Selbstwerdung des Menschen', in der *Erzeugung* des 'gesellschaftlichen Menschen'.

Haben wir nun gesehen, daß die Vollendung der 'Gesellschaftlichkeit' für Marx die Aufhebung des Widerspruches von Individuation und Ordnung in einer die Individuation *umspannenden* Ordnung bedeutete, so dürfen wir erwarten, daß das Bild des 'selbstgewordenen' Menschen die Züge der *voll entfalteten Individualität* trägt. Wir dürfen uns nicht wundern zu sehen, daß der 'menschliche Mensch' der kommunistischen Gesellschaft eben das ist, was Hegel bei den Griechen die 'schöne Individualität' nannte, die in der Fülle des Lebens tätige und genießende, mit ihrem Pfunde wuchernde, sich zu allseitiger Harmonie selbstgestaltende Persönlichkeit.

Und in der Tat bringt die 'Vergesellschaftung' nach Marx die Möglichkeit mit sich, daß die *Universalität* in allen zur Entfaltung kommt. 'Die gewordene Gesellschaft' — so sagt Marx — 'produziert den Menschen in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den *reichen all- und tiefsinnigen Menschen* als ihre Wirklichkeit.'²⁾ Und er erläutert diese Rede von der 'All- und Tiefsinnigkeit' des Menschen der gewordenen Gesellschaft ganz im Geiste der *Novalis* und *Schlegel* als das 'Sinn haben für...'. 'Der sorgenvolle, bedürftige Mensch hat keinen *Sinn* für das schönste Schauspiel; der Mineralienkrämer sieht nur den merkantilischen Wert, nicht die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals; er hat keinen mineralo-

1) KTA II 25.

2) KTA I 302.

gischen *Sinn*; also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehört dazu: sowohl um die *Sinne* des Menschen *menschlich* zu machen, als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.¹⁾

Dieser universale 'menschliche Sinn', was ist er anderes — und nicht, um eine 'Abhängigkeit' zu behaupten, sondern um die *Homologie* der Anthropologien aufzuweisen, sei es gesagt — was ist er anderes als der '*Sinn*', von dem das 79. Fragment der 'Ideen' Friedrich Schlegels handelt: 'Es gibt nur *einen* Sinn, und in dem einen liegen alle, der geistigste ist der ursprünglichste, die anderen sind abgeleitet?'

Und endlich — selbst wenn Marx fortfährt mit einer Wendung, die *gegen* das abendländische Denken gerichtet sein soll, und sagt: 'Man sieht, wie die Lösung der theoretischen Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische Art*, nur durch die *praktische* Energie des Menschen möglich wird und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche Lebensaufgabe* ist' — so hat keiner der großen Lehrer des Abendlandes es anders gemeint. Nur daß Marx unter der 'wirklichen Lebensaufgabe' nicht wie jene die Aufgabe aller einzelnen, in der Freiheit der Entscheidung stehenden Personen, die für jedes Individuum von Neuem harte und unabdingbare Aufgabe der Verwirklichung der praktischen Vernunft versteht, sondern eine einzelne, *einmalige* politisch-organisatorische Aufgabe, deren 'Lösung' vermittelt der 'Aufhebung der Selbstentfremdung' durch die 'Vergesellschaftung der Produktionsmittel' für alle Zukunft, für das 'Reich der Freiheit' *allen* Individuen die *Bewältigung* dieser 'wirklichen Lebensaufgabe' rational zuzuweisen bestimmt ist.

Indem nämlich die 'Vergesellschaftung des Privateigentums' der Menschheit die Verfügungsgewalt über den Markt-Automatismus in die Hand gibt, bahnt sie zugleich auch das Verschwinden jener Gewalt an, die, als die Quelle des Systems positiver Rechte, das Individuum auch in seinen außerökonomischen Lebenskreisen fremden Rücksichten unterwirft und die, im Zeitalter der bürgerlichen Gesellschaft, vollends zum Sachwalter der in den Nexus der Wirtschaft verstrickten grenzenlosen Erwerbs-, d. h. Kapitalinteressen geworden ist: des *Staates*.

Denn im Zusammenhang dieses Marxschen Entwurfes, der den Widerstreit von Individuation und Ordnung *geschlichtet* sieht, tritt der Staat unter die 'ideologischen Mächte', deren Dasein durch die Auflösung jenes Widerstreits *getilgt* wird.

War also für das abendländische Denken von den Griechen bis zu Hegel der *Staat* als der geistige Raum aufzufassen, den die Menschheit dem *Fatum* abgerungen hat, gehörten für dieses Denken, wie Individuation und *Fatum*, so Freiheit und Gesetz unablösbar zusammen, so daß also nur der Mensch in seiner Freiheit die Kraft der Gesetzgebung hat, da ja das 'du sollst', die Sprache des *Gesetzes*, die vernommen wird, ein Werk des Logos, der Vernunft, ist, und wird nur vermöge der schon geltenden *Nomoi* dem in das Gemeinleben hineinwachsenden Individuum so etwas wie Freiheit möglich, so daß also die Bindung durch das Gesetz als das *Werk* der Freiheit zugleich die *Ermöglichung* der Freiheit ist, und zeigte sich weiter

1) KTA I 302.

diesem Denken das Gesetz als das Werk des geschichtlichen Menschen und somit als ein geschichtliches Werk, so daß Hegel das Werk der abendländischen Geschichte dahin auslegen konnte, daß in ihr aus dem bei den Griechen zuerst erwachten Bewußtsein von der Unverträglichkeit des Prinzips des Regimentes mit dem Prinzip der Menschenwürde das ungeheure Werk der *politischen Emanzipation*, der praktischen Aufhebung des Artunterschiedes vom Freiem und Sklaven, von Herr und Knecht, durchgeführt, das Prinzip der Einheit der Menschheit in der Logosteilhabe also vermöge des modernen Verfassungs- und Gesetzgebungswerkes verwirklicht worden sei, konnte demnach dieses abendländische Denken das Werk der abendländischen Geschichte als einen 'Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit' auslegen — derart aber, daß in diesem Denken wie das Erringen so auch das Bewahren der Freiheit als eine nimmer endende Aufgabe aller Menschen aufgefaßt und die eigentümliche Versöhnung von Weltgeist und Fatum, als die sich das Leben des Staates erweist, wie ein ewiges sittliches Problema, nicht aber wie ein rational lösbares Problem begriffen worden war, so fällt nun nach *Marx* durch die 'Vergesellschaftung der Produktionsmittel', die er die 'wirkliche Emanzipation des Menschen' gegenüber der nur 'ideellen' politischen nennt, die Möglichkeit *endgültiger* Versöhnung allen kommenden Generationen zu. Die Staaten verschwinden in das Gesamt der kommunistischen Gesellschaft, innerhalb derer an die Stelle des Gesetzgebens und des Regierens, also an die Stelle des Entwurfes der Ordnung und der verantwortlichen Entscheidung für die politische Gesamtheit, das *Planen* mit dem allgemeinen Vermögen, einer rational zuweisbaren Menge von Sach- und Bildungsleistungen, von Sach- und Bildungsgütern, tritt.

Ist derart das Ziel der Praxis, das Bild der 'sozialistischen Gesellschaft' fixiert, so wäre es nun doch unbesonnen, mit manchen Marxkritikern anzunehmen, daß Marx sich die Heraufkunft dieser 'Gesellschaft' nach chiliastischer Art als einen einmaligen Akt vorgestellt habe. Das weltgeschichtliche Aufgabenfeld des proletarischen Klassenkampfes ist mit der Revolution und der ihr folgenden 'Aneignung' noch nicht abgeschritten. Die 'gesellschaftliche Menschheit' ist durch den Akt der 'Aneignung' noch nicht unmittelbar *wirklich*, sondern es wird durch diesen Akt ihre *Möglichkeit* bereitet. Die *Erfüllung* dieser Möglichkeit erwartet Marx vielmehr — auch hierin im Zuge der abendländischen Paideia-Idee stehend — von der *Erziehung*.

Schon der Marx von 1845 sieht, daß 'zur massenhaften Erzeugung des kommunistischen Bewußtseins . . . eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist'¹⁾, und späterhin bekommt diese unbestimmte Andeutung deutlichere Züge: die Zeit von dem die Möglichkeit bereitenden Akt der 'Revolution' bis zur Erfüllung dieser Möglichkeit in der faktischen 'menschlichen Gesellschaft' wird bestimmter und bestimmter als die *Periode eines Übergangs* beschrieben. 'Was ich neu tat, war, nachzuweisen' — so heißt es in einem Brief von 1852²⁾ — . . . daß der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führe, (und) daß diese

1) KTA II 31.

2) Die Neue Zeit, XXV, I 164.

Diktatur selbst nur den Übergang (!) zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bilde.'

Daß das zum Inhaber der Staatsgewalt gewordene 'Proletariat', genauer: die politische Repräsentation des 'Proletariats', die *kommunistische Partei*¹⁾, noch genauer: die *Leiter* dieser Partei, gegenüber der Masse der Menschheit eine *Erziehungsaufgabe* als den tiefsten Sinn ihres Tuns haben, ist also ein ursprünglicher Gedanke von Marx. In ihm zeigt sich zugleich die unlösliche Verwobenheit dieses Denkers in die Tradition der abendländischen Paideia.

Damit aber bekommt das praktische Pathos Marxens einen eigentümlichen lebendigen Gehalt. Denn der *Führer* der Bewegung, der Beherrscher dieses funktionellen Systems der Erziehung, in dem zunächst die Kommunisten und dann durch diese die 'Proletarier' und endlich durch diese alle übrigen — soweit sie 'guten Willens' sind — erzogen werden, dieser *Erzieher der Erzieher* ist ja nun niemand anders als *er selbst*, Karl Marx.

So gesellt sich die eigentümliche Leidenschaft der theoretischen Konstruktion, die in der Konzeption der Selbstwerdung der Menschheit ihre Ruhe findet, zu der ungestümen pädagogischen Leidenschaft, die schon den jungen Marx der Berliner Studentenzeit seinen zehn Jahre älteren Freunden als ihren Lehrer erscheinen ließ²⁾, und der innere Befund der Marxschen Schriften wie des Marxschen Lebens bestätigt aufs denkwürdigste jene Schilderung, die Anienkow rückblickend von dem dreißigjährigen Marx entwirft:

'Er sprach nicht anders als in imperativen, keinen Widerstand duldenden Worten, die übrigens noch durch einen mich fast schmerzlich berührenden Ton, welcher alles, was er sprach, durchdrang, verschärft wurden. Dieser Ton drückte die feste Überzeugung von seiner Mission aus, die Geister zu beherrschen und ihnen Gesetze vorzuschreiben. Vor mir stand die Verkörperung eines demokratischen Diktators, wie sie auf Momente der Phantasie vorschweben mochte.'³⁾

1) Die Identifikation von 'Proletariern' und 'Kommunisten' — der für die heutigen Kommunisten so charakteristische Zug — findet sich bei Marx besonders prägnant ausgedrückt im 'kommunistischen Manifest': 'Die Kommunisten haben keine von den Interessen des ganzen Proletariats getrennten Interessen... Sie sind praktisch der entschiedenste, immer weiter treibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder, sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus' (KTA II 589). Man bedenke, daß der, der diese Sätze schreibt, selbst der Leiter der so beschriebenen Partei ist!

2) So schreibt der Oberlehrer (!) Fr. Köppen 1841 an den 10 Jahre jüngeren Freund: 'Du siehst, ich werde üppig, seitdem Du mich emanzipiert hast... Ich habe jetzt wieder eigene, sozusagen selbstgedachte Gedanken, während meine früheren alle nicht weit her waren, nämlich aus der Schützenstraße' (Marxens Wohnung) 'oder doch in derselben' (Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1. Bd., 2. Halbbd., S. 255).

3) KTA II 533.

DIE EVANGELISCHE KIRCHE UNTER DER FRAGE DES SOZIALISMUS¹⁾

VON MARTIN KNOLLE

Wir stehen heute wieder am Anfang der Welt. Wir stehen am Ende alter Grenzen und am Anfang ganz neuer Reiche. Das tragische Los aller Besinnlichen liegt in diesem Dazwischen-Stehen, in dem Nicht-Mehr und dem Noch-Nicht. Auch die Kirche, ja gerade sie steht zwischen den Zeiten, wehe ihr, wenn sie nicht dazwischen stünde, wenn sie sich in babylonischer Gefangenschaft eigener und fremder Ketten nicht rühren könnte, wenn sie nicht Dynamit wäre — unberechenbar in der Explosion, aber herumschleudernd, was fest steht.

Die Kirchen aller Konfessionen sind arm an dieser Wucht, arm, wie das ganze, auch das uninteressierte Publikum arm ist. Darum sind wir in unserer Kritik unbittlich und scharf, darum verurteilen wir sie, wo wir an anderer Stelle Mitleid hätten, aber darum lieben wir sie auch, nicht als Sehnsucht paradoxer Menschen, nicht als sentimentale, resignierende Romantiker, wir lieben sie, weil der Blick um uns her zeigt, daß viel darauf ankommt, daß die Kirchen da sind, weil wir spüren, daß sie gerade mitten im Massenkarneval aller Ideen und Weltanschauungen da sein müssen. Ihr *Bau* ist sekundär, aber das *Wort* ihres religiösen Auftrages ist entscheidend, ihre Ordnung ist nebensächlich, ihre Verkündigung aber unentbehrlich.

Nur von dieser Solidarität her darf heute Kritik geübt werden, Kritik ohne Verantwortung ist billig und leicht. Nur wo diese Solidarität zum notwendigen Lebensbereich gehört und nicht journalistische Kulisse ist, besteht das Recht auch zur scharfen Rede.

Darum lieben wir die Kirche in ihrer inneren Bedeutung, aber dann auch als empirische Erscheinung dieser Bedeutung. Vieles, was in dem letzten Jahrzehnt mit lautem Anspruch auf endgültige und unmittelbare Gestaltungskraft auftrat, hat uns in seiner enthüllten Form entsetzen lassen. Das haben wir vor vielen Zeiten voraus: Viele Dinge, die wir als Liberalist oder als Orthodoxer, als Demokrat oder als Monarchist, als Prolet oder als Kapitalist anbeteten, haben uns heute ihr *dämonisches* Götzengesicht gezeigt.

I.

In der gegenwärtigen Situation befindet sich die Kirche in keiner beneidenswerten Lage *zwischen* den Fronten, zwischen den Fronten unversöhnlicher politischer Gegner, von denen jeder unter dem Hinweis auf die eigene Weltanschauung die Kirche vor eine Entscheidungsfrage stellt. Die Kirche *muß* ihrem Wesen nach immer zwischen den Fronten stehen, vielleicht wäre das heute sogar ihre religiöse Aufgabe. Aber das Verhängnis ist, daß sie diese Lage heute nicht *gewollt* hat, daß sie ihr aufgedrängt ist. Sie steht zwischen den Fronten nicht etwa, weil sie ihre prophetische Mission erkennt, nicht in der Stärke steht sie dort, sondern weil sie sich nicht besinnen kann auf ihre Aufgabe, *ratlos* und unentschieden steht sie

1) Abgeschlossen Mai 1932.

zwischen den Fronten. Ihre Lage ist nicht Ausdruck einer tragischen Prophetie, sondern Ausdruck einer tiefen Verlegenheit.

Jahrzehnte hindurch konnte die Kirche im Vertrauen auf ihre gesicherte Substanz an der Situation vorbeigehen, heute ist die Gegenwart selbst die *Existenzfrage* für die Kirche.

Es kommt heute nicht darauf an, daß die Kirche etwa eine politische Bindung findet, aber es kommt alles darauf an, ob sie in der Gegenwart das Wort sprechen kann, das gesprochen werden muß.

Die Kirchen beider Bekenntnisse ahnen, daß ihre Verkündung in Form und Gehalt der vergangenen Jahrhunderte den Menschen der Gegenwart nicht dort treffen kann, wo sie ihn treffen müßte; sie ahnen die Wandlung und Verwandlung des gegenwärtigen Menschen, aber sie haben noch nicht verstanden, dieser Wandlung religiöse Bedeutung zu geben. Befangen in den Traditionen vergangener Zeit, können sie sich den Blick nicht frei machen für die *wirkliche* Lage des gegenwärtigen Menschen.¹⁾

So lebt die empirische evangelische Kirche in Problemen, die uns heute nicht mehr bewegen, sie kämpft mit Methoden, die überholt sind, sie vertritt Meinungen, die man heute nicht mehr vertreten kann. Ohne Instinkt und Witterung für Zeiten fällt sie, wie etwa das Brandenburgische Konsistorium im Falle *Dehn*, Urteile, die nun wirklich nicht ihre Urteile sein dürften. Sie weiß nicht mehr viel vom wahrhaft Protestantischen, sondern klammert sich an morsche Reste pietistischer Lebenshaltungen. Das macht ihre Antworten leer, ihre Verkündung moralisch, aber nicht fromm.

Sicher ist *diese* organisierte Kirche nicht *die* Kirche, aber noch ist sie es, die am lautesten ihre Stimme vernehmen läßt, die auch am lautesten den Anspruch erhebt *die* Kirche zu sein, wiewohl Kräfte genug da sind, die das Steuer der Kirche gewiß herumwerfen werden und müssen, wenn es noch einmal gilt, *in* der Kirche das zu *verwirklichen*, was im Protestantismus gemeint ist.

An der Geisteslage der Menschen der letzten Jahrzehnte ist die gegenwärtige Kirche vorbeigegangen. Sie steht noch scheinbar unerschüttert da in ihren Sicherungen; dem Menschen der Gegenwart sind *alle* Sicherungen zerbrochen, er ist der Mensch eines hochgesteigerten Relativitätsbewußtseins.

Die von Miehle und Pagel herausgegebenen 'Religiöse Kindheitserlebnisse'²⁾ zeigen das an einer Fülle moderner Jugenderlebnisse. Man wird nüchtern nach diesem Buch. Und doch steckt hinter aller Ablehnung und Verbissenheit dieser Bekenntnisse die starke Sehnsucht nach einer Sinnerfüllung des Lebens, die die Kirche nicht geben konnte, obwohl sie in ihr gesucht wurde. A. Römers Studie: 'Das Bedürfnis nach Sinnhaftigkeit des Lebens' zeigt die gleiche Situation bei Schülern von Volksbildungskursen. Für jeden, der hören will, kommt hier die zerschlagene Hoffnung, die enttäuschte Sehnsucht elementar zum Ausbruch in der primitiven Sprache einfacher Menschen.³⁾ Was schon vor Jahren G. Dehn und

1) Im folgenden ist im wesentlichen die evangelische Kirche gemeint.

2) Religiöse Kindheitserlebnisse. Aus Lebensbeschreibung und Dichtung gesammelt von A. Miehle und Fr. Pagel. Breslau, Hirt 1930. *RM* 6,40.

3) A. Römer, Das Bedürfnis nach Sinnhaftigkeit des Lebens. In 'Beihefte z. Ztschr. für Religionspsychologie'. Gütersloh, Bertelsmann 1929. *RM* 5,—.

Piechowski für den Kreis der proletarischen Jugend nachwies, zeigt nun Stählin auch als Haltung der bürgerlichen Jugend.¹⁾ Auch hier ist es so, daß die scheinbare Uninteressiertheit der Jugend ihren Grund hat in der besonderen religiösen Lage des Menschen der Gegenwart überhaupt. Der Persönlichkeitsglaube ist zer schlagen, seine Brüchigkeit erwies sich zu schnell. In seiner Autonomie ist der Mensch der Gegenwart unsicher geworden. Ihm fehlt die Weltanschauung, die mehr als Fassade ist, hinter der man sich eine zeitlang verbergen kann vor der eigenen Hohlheit. Es geht uns heute allen auf (wirklich schon allen?), daß alle Sicherungen, die wir uns mühevoll geschaffen haben, Scheinsicherungen sind. Noch stehen wir unter der Autonomie, noch reden wir in allen Lebensgebieten von ihr und nehmen sie für uns in Anspruch, aber es dämmert uns auf, daß die so gewonnene Selbstsicherheit ein Trugbild ist. Und eben weil der Mensch der Gegenwart sich den Blick auch durch religiöse Scheinsicherungen nicht mehr trüben lassen will, beginnt er seine schicksalhafte Lage zu ahnen, er, der nun aller Autorität und Tradition entbunden, dem Geheimnis Welt und Leben, der *verschlossenen* Mauer der nächsten Zukunft gegenübersteht.

Im Bürgertum wie im Proletariat ist die Situation die gleiche. Die Kirche aber weiß diese Lage nicht zu deuten. Es gibt Theologen, Philosophen und Mediziner, die von der unheimlichen Lage so deutlich geredet haben, wie man nur eben reden konnte, von den Theologen seien außerhalb dieser Buchbesprechung genannt: Barth, Heim und Gogarten, von den Philosophen: Grisebach und Heidegger. Aber die Kirche als empirische Kirche in ihrer Gesamtheit hat nichts gehört.

Das zweifellose Verdienst des religiösen Sozialismus ist es an dieser Stelle, daß er die evangelische Kirche zum Sehen und Hören zwingt, in seinem Versuch, die wirkliche Lage des gegenwärtigen Menschen religiös zu deuten und damit die Kirche vor eine Entscheidung zu stellen, an der sie sich nicht schweigend vorbeidrücken und auf die sie keine 'taktischen und keine kirchenpolitischen' Antworten geben darf.

Entscheidend beeinflußt ist die Bewegung des religiösen Sozialismus von Blumhardt; über Kutter und Ragaz kommt sie nach dem Krieg wieder nach Deutschland; noch nicht einheitlich, wenn auch konsolidiert zum Bunde religiöser Sozialisten, beherbergt sie noch die verschiedensten, sich zum Teil scharf widersprechenden Richtungen. Die dialektische Theologie gab der Bewegung eine Durchschlagskraft, wie sie lange keine Bewegung innerhalb der Kirche besessen hat. In ihren führenden Männern, in Tillich, Heimann, Dehn, Piper, Fuchs u. a. ist es eine Sammlung von Köpfen, der die kirchliche Theologie so leicht nichts entgegensetzen kann. Es ist der Bewegung gelungen, die kirchliche Literatur, soweit sie Format besitzt, auch die theologische Debatte weithin zu beherrschen.

II.

Der Führer der theologisch-philosophischen Diskussion des religiösen Sozialismus ist zweifellos Paul Tillich. Von Schelling herkommend, versucht er die Schellingsche Dialektik umzubauen in eine kosmische Dialektik zwischen Göttlichem und Dämonischem.

1) W. Stählin, Die religiöse Lage des jungen Menschen. Erfurt, Stenger 1928. *R.M.* 1,50.

Da es sich in diesem Aufsatz wesentlich um die Bemühungen Tillichs handelt, mag eine kurze Würdigung und Betrachtung des Hintergrundes vorangehen.

Das Neue der Religionsphilosophie Tillichs ist, daß er mit der überkommenen Vergegenständlichung dogmatischer Formulierungen bricht, um eine ontologische Schicht zu erreichen, die nun wirklich religiös ist. Tillich sucht einen neuen philosophischen und theologischen Aufbau, indem er durch die empirische Lage der Gegenwart hindurchstößt, sich nicht durch idealistische, auch nicht durch kirchliche Ideologien den Blick täuschen läßt. Unsere Situation wird von ihm religiös verstanden, nicht um sie einzureihen in eine rückwärtsorientierte Geschichtsauffassung, in der die Gegenwart als Fazit der vergehenden sündigen Welt und alles Heil im organisierten Rückzug gesehen wird, sondern, um aus dieser Situation die Richtung nach vorn zu finden, die zu beschreiten uns heute allein möglich ist. Es geht also in erster Linie nicht um eine Kritik, sondern um eine Neugestaltung aus der religiösen Realität der Gegenwart.

Mit der Abwendung vom idealistischen Denken wird auch der Begriff der Geschichte neugefaßt. Für Tillich ist die Geschichte ein ewiger Rhythmus von Sicherung und Bedrohtheit, Heiligkeit und Dämonie. Die Geschichte wird real erlebt: Die Wirklichkeit ist ein mich bedrohendes Sein; nur in dieser Erkenntnis erfasse ich meinen Sinn, meine Existenz religiös, als ein Sein in absoluter Bedrohtheit.

Der erwähnte Begriff des *Dämonischen* wird philosophisch aus dem dialektischen Gegensatz: Göttliches — Dämonisches gewonnen. Die Geschichte ist der Ablauf des Kampfes dieser Gegensätze. Tillich sieht in der realen Existenz die Form des Dämonischen als des Widergöttlichen. Das Dämonische ist das 'heilige Widergöttliche'. Dämonie ist 'metaphysische Perversion, nicht ethischer Mangel'; 'das Dämonische ist das zerstörerische Hervorbrechen des Seinsabgrundes'.¹⁾

Neue Arbeiten Tillichs²⁾ weisen in allen Ausführungen auf seine Religionsphilosophie und philosophische Gesamtanschauung zurück. Die ersten Aufsätze der 'Religiösen Verwirklichung' formulieren sie noch einmal. Sie sind zugleich eine Entwicklung der Erkenntnislehre Tillichs, die hier in dem Begriff des 'gläubigen Realismus' zusammengefaßt ist.

Ähnlich wie der früher gebrauchte Tillichsche Begriff des '*Kairos*' wird nun hier der Begriff der Gegenwärtigkeit verstanden als Wesensmerkmal realer Erkenntnis. Unter dem Begriff der Gegenwärtigkeit wird dann der Normbegriff des Protestantismus gefunden. Tillich sieht den Begriff des Protestantismus nicht als geistesgeschichtlicher Betrachter. Der Protestantismus ist ihm die konkret sichtbare systematische Basis seines religiösen und philosophischen Denkens. Darum ist seine Kritik eine innerprotestantische Haltung, denn Protestantismus ist für ihn diejenige Gestalt der Religion, in der das Motiv der Kritik des Seienden vom Jenseits des Seins her beherrschend in den Mittelpunkt tritt. Protestantismus ist

1) Theologische Blätter 1926. S. 34.

2) P. Tillich, Religiöse Verwirklichung. Berlin, Furche-Verlag 1930. *RM* 10,—; zitiert als Tillich I. — P. Tillich, Protestantisches Prinzip und proletarische Situation. Bonn, Cohen 1931. *RM* 1,50; zitiert als Tillich II.

hier der Versuch von einer Position jenseits des Seins her eine Deutung, aber auch eine religiöse Gestaltung zu finden.

Die Position ist nach Tillich allerdings die Grundvoraussetzung aller Kritik. Sie besteht in einem Getragensein des Seienden durch das Jenseits eines Seins. Das ist das entscheidend Christliche am Protestantismus, daß er sich von dieser 'Gestalt der Gnade' getragen weiß. Er ist darum die Einheit von Negation und Position, von Gericht und Gnade.

Tillich würde es ablehnen, hierin etwa einen neuen theologischen *Begriff* des Protestantismus zu sehen, es ist ein neues Erlebnis des Protestantismus. Diese neue Erfassung des Protestantischen muß Tillich in eine Kampfstellung hineindrängen, die einmal dem abendländischen Denken gegenübersteht, aber ebenso der gegenwärtigen protestantischen Kirche. Zur Klarstellung dieses Gegensatzes möchte ich eine *Begriffsverschiedenheit* herausstellen, an der es besonders deutlich wird, worum es Tillich und mit ihm in der gleichen Front dem religiösen Sozialismus geht.

Wir stehen hier vor einem neuen Wirklichkeitsbegriff, ohne den der Angriff nicht verstanden werden kann. Wir finden in diesem Begriff Einflüsse der Barth'schen Theologie und Kierkegaards. Der Begriff ist nicht Eigentum dieser Bewegung, wir finden ihn heute in ähnlicher Fassung in der Philosophie Griesbachs und Heideggers, wie in der Theologie Gogartens. Er ist eine scharfe Absage an die bisherige *Begriffsfassung der Wirklichkeit*, wie sie das abendländische Denken seit Cartesius kannte, er ist vor allem eine Absage an jede Art des Idealismus.

'Wirklich', 'real', 'gläubiger Realismus' sind hier Begriffe, die dem Begriff 'protestantisch', 'evangelisch' wesensverwandt sind. 'Der evangelische Mensch ist der Mensch des wirklichen Lebens. Er lebt nicht in einer Welt der Ideologien und selbsterdichteter Träume. Er lebt in der wirklichen Welt, in wirklicher Existenz.'¹⁾

'Erst von der christlichen Lehre her ist eine wirklich illusionsfreie Schau der Wirklichkeit möglich.'²⁾ Diesen Menschen der Wirklichkeit meint die Bibel, allein die Bibel kennt diesen Menschen.³⁾ In der bisherigen philosophischen Ethik findet man den 'edlen, den weisen, den aristokratischen Menschen, jedenfalls den Typus, der irgendwie die Würde des Menschengeschlechtes repräsentativ zur Darstellung bringt. Aber nie und nimmer den anonymen Menschen des Evangeliums, der von sich und seiner Würde so gar nichts zu wissen scheint.'⁴⁾ Hinter diesem Begriff der Wirklichkeit steht Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem Idealismus, vor allem mit Hegel. Für Kierkegaard ist das logische Sein und das existierende Dasein nicht identisch wie für Hegel. Das eine Sein *ist* überhaupt nicht, es besteht nur in einer Welt des Erdachten, des Idealen. Das andere Sein *ist wirklich*, ist eine konkret empirische Wirklichkeit. So sagt auch Tillich: 'Wirklichkeit ist Wirklichkeit des Gegenwärtigen.'⁵⁾ An anderer Stelle hat Tillich für diese Wirklichkeit des Gegenwärtigen die *Kairos*-Idee verwandt. Seine Kairos-Idee fordert 'den Blick nach vorn auf eine neue Wirklichkeit, die nicht selbst das Jenseits ist, sondern von ihm geschaffen ist und gerichtet wird.'⁶⁾

1) Dehn, Literarische Welt, H. 14/15. S. 3.

2) Piper, aO. H. 14/15. S. 2.

3) Piper, aO. 4) Dehn, aO.H.14/15. S. 3.

5) Tillich I, 18.

6) Tillich I, 210.

Schon hier zeigt sich, wie dieser Wirklichkeitsbegriff nicht im Realismus aufgeht, Tillich nennt ihn darum: 'gläubiger Realismus'.

Der neue Begriff der Wirklichkeit muß zu einer neuen Anthropologie führen, die nun merkwürdigerweise unter Ablehnung der idealistischen Anthropologie in der Nähe der altkirchlich orthodoxen Anthropologie steht. Zum erstenmal seit Jahrhunderten ist hier der Versuch einer biblischen Anthropologie gemacht. So heißt es in den Schriften und Aufsätzen des religiösen Sozialismus: Der Mensch ist zum Untergang verdammt in seinem Tun; wenn es doch einen Sinn hat, dann einen solchen, den man *glauben* muß, einen verborgenen Sinn, den man nicht erfahren kann. Der Mensch der Gegenwart sieht, daß er nicht nur von aller Vollkommenheit, Vollendung und Göttlichkeit fern ist, sondern, daß ihm als solchem auch keinerlei Möglichkeit gegeben ist, selbst seinem Leben von sich aus einen Wert zu geben.

Von dieser neuen Erfassung der drei Begriffe: Der Mensch der Gegenwart in seiner Gegenwärtigkeit, der Sinn des Protestantismus, gläubiger Realismus, kommt man letztlich auch zu einem neuen Verständnis des *peccatum originis*, der Urverfehlung der Menschheit, der Erbsünde. 'Nicht Endlichkeit, sondern Bestimmungs-widrigkeit ist das Negative der menschlichen Situation', das ist die Definition Tillichs für die Grundlehre der altkirchlichen Erbsündenlehre.¹⁾

Der Raum fehlt, hier alle die Linien zu verfolgen, die sich aus diesen Grundlagen ergeben. Es ließe sich erkennen, wie von hier aus der Angriff auf das idealistische, auch auf das religiös-idealistische Persönlichkeitsideal und damit verbunden auf das idealistische Bildungsideal geführt wird und wie es sich hier letztlich auch um eine neue Erkenntnis des alten cartesianischen Problems der Identität von Denken und Sein handelt.

III.

Von drei Seiten her kommt der religiöse Sozialismus als Frage an die gegenwärtige protestantische Kirche heran: Einmal von der unheimlichen Situation des gegenwärtigen Menschen her, dann von der Erkenntnis dessen, was das Wesen des Protestantischen eigentlich ausmacht, und nicht zuletzt von dem Strukturwandel des Sozialismus her, aus der Geisteskrise des Sozialismus nach dem Kriege. Das Mißlingen der Sozialisierungsversuche, die Übernahme der Macht im Staat, den man bis dahin bekämpfte, und damit die Entwicklung der sozialdemokratischen Partei, als der Vertreterin des Sozialismus, zur staaterhaltenden Bewegung, schon im Streit um den Revisionismus, die Trennung von den radikalen Tendenzen, all das forderte geradezu dazu auf, den Sozialismus tiefer als bisher zu verstehen. Hierhin gehört geistesgeschichtlich die Aufgabe des religiösen Sozialismus.

Das bisherige Verständnis des Sozialismus genügt nicht. Der Sozialismus ist mehr als reine Wirtschaftsfrage und Wirtschaftstheorie. Er ist nach Heimann: 'Der Kampf gegen die lebensfeindlichen Mächte, der Kampf um Lebenserneuerung und Sinnerfüllung. In ihm lebt das prophetische Wissen um Würde und Sinn und bricht eben heute zu einem neuen Bewußtsein durch.'²⁾ Der religiöse Sozialismus

1) Tillich II, 11.

2) E. Heimann, Kapitalismus und Sozialismus. Potsdam, A. Protte 1931. *RM* 7,50. S. 161; zitiert als Heimann.

will diese Lage religiös verstehen 'und aus diesem Verständnis heraus gestalten und zugleich das religiöse Prinzip auf die soziale Wirklichkeit beziehen und in ihr zur Gestalt bringen'.¹⁾ So sagt Heimann: 'Wir sind von uns aus um keine Spur besser und würdiger als die anderen, aber dennoch ist es so: Wir sehen den Sinn und wir sehen die Schuld und das Schicksal seiner Verzerrung durch die gegenwärtige Welt. Wir fühlen die Gnade und den Sinn, der uns sehend gemacht hat, und den Auftrag, der darin liegt. *Darum* sind wir Sozialisten und darum zugleich unserer Sache gewiß. Dies ist unsere Gewißheit, daß wir alle den Sozialismus nicht erdacht und nicht errechnet haben, sondern daß wir zu Sozialisten bestimmt sind durch das Schicksal der Zeit, um ihren *göttlichen* Sinn zu erfüllen.'²⁾

Hier erfolgt auch der geistige Zusammenstoß mit der Kirche des Protestantismus; denn diese hier errungene Erkenntnis und die neugewonnene Einstellung ist die eigentliche Aufgabe einer wahrhaft protestantischen Kirche, die ohne diese Erkenntnis der religiösen Bedeutung der Situation und ohne die bewußte Bejahung dieser Situation als der Geschichte Gottes aufhört, protestantisch zu sein.

Es soll sich handeln um die Möglichkeit der 'Verwirklichung' des Religiösen *in* der Profanität. Ohne die profane Gestaltung dessen, was religiös erlebt ist, bleibt das Erlebnis sinnlos, wird es unwirklich. Gerade hier steht Tillich im scharfen Gegensatz zu allem idealistischen Denken, hier wendet er sich aber auch gegen Barth und dessen dialektische Theologie. Das gleiche Verständnis des Unbedingten als der radikalsten Krisis alles Seienden weist den Zusammenhang zwischen beiden noch auf. In der Front gegen alle, auch gegen den evangelischen Klerikalismus, würden beide auch heute noch in einer Front stehen. Die Überbetonung der Theologie des Wortes durch die Dialektiker läßt Tillich von Barth abrücken. Die radikale Betonung der unbedingten Bedrohtheit der Dinge aus dem Jenseits kann nicht laut genug ausgesprochen werden, aber gleichzeitig muß nach Tillich auch davon geredet werden, daß es ebenso ein unbedingtes Getragensein vom Unbedingten her gibt, eine Gestalt der Gnade, die den Menschen nicht in eine neue Zeitgebundenheit hineinwirft, ihn aber fähig macht zu einem Neubau.

Aus dieser Gegebenheit muß sich das protestantische *Handeln in* der Profanität entfalten.

Schon Luther stand vor der Frage, wie weit sein Glaube sich profan verwirklichen lasse. Bei ihm fällt die Entscheidung in den Bauernkriegen. Von 1525 an wird bei ihm die Linie der religiösen Gestaltung *nach oben* so stark in den Vordergrund gerückt, vor allem durch die theologisch-dogmatische Auseinandersetzung mit Melanchthon und den Katholiken, daß die Linie *nach vorn* vernachlässigt wird. Die Rechtfertigungslehre des Pietismus, das verhängnisvollste Erbe der evangelischen Kirche, verstärkt diese Tendenz nach oben. 'Die Welt erhielt den Charakter eines rein technisch geordneten Notbaues ohne religiösen Eigenwert.' 'Der Glaube verzichtete auf seine Erstgeburtsrechte, er überläßt die Weltgestaltung grundsätzlich weltlichen Mächten und behält sich nur vor, in der wie immer gearteten Welt zu missionieren.'³⁾ Die Probleme der Weltgestaltung fallen im Pietismus not-

1) Tillich I, 190.

2) Heimann 163.

3) Heimann 126.

wendigerweise aus der religiösen Sphäre heraus und bleiben sich selbst überlassen. Das Reich Gottes wird nun völlig ins Jenseits verschoben. 'Ein selbständiges, sachgegründetes, religiöses Gewicht hat das Handeln in der Welt nicht.'¹⁾ Darum muß das proletarische Wollen, vom Drang nach vorn beseelt, von weltgestaltendem Willen und sozialer sichtbarer Erwartung, der pietistischen Lebenshaltung ungläubig erscheinen, wie auch umgekehrt.

Auch der Glaube des Liberalismus mußte trotz seiner immerhin sozialen Einstellung an der proletarischen Situation wirkungslos vorübergehen. Seine Gebundenheit an das humanistische Persönlichkeitsideal war für die Arbeit am Proletariat unverwendbar, denn 'die Richtung auf das Transzendente, die in der proletarischen Situation möglich ist, kann nicht primär den Charakter der Persönlichkeitsformung haben.'²⁾

Bei Luther, im Pietismus, wie im Liberalismus gruppiert sich das ganze religiöse Problem einmal um die Richtung nach *oben*, dann um die Einzelseele, um ihr Heilsverlangen, ihre Erlösung — auch um die persönliche soziale Befreiung, aber gerade das kann der Proletarier niemals verstehen. Darum muß diese Art der Problematik der evangelischen Kirche den gegenwärtigen Menschen, wie den Proletarier enttäuschen, denn über diese Problematik ist man kirchlicherseits bisher noch nicht hinausgegangen. Es geht heute um anderes und um mehr, als um das Heilsverlangen der einzelnen Seele. Die Fragestellung der Reformation und die des Pietismus ist zeitbedingt durch die soziologische Struktur der Zeit. Die gegenwärtige Kirche aber steckt heute noch so tief in diesen alten soziologischen Bindungen, daß der religiöse Auftrag der Gegenwart für sie nicht frei wird; das gilt für die dogmatische, wie die ethische und die politische Haltung der Kirche. Darum wirken ihre sozialen Verkündigungen dürftig, darum sind sie in den Wind gesprochen, obwohl man den guten Willen spürt. Die soziologischen Bindungen sind so stark, daß es heute fraglich ist, ob die Kirche auch in tieferer Erkenntnis den guten Willen realisieren könnte, ohne dadurch nicht auch den letzten Rest der Gläubigen zu verlieren. Das wäre das Ende einer Kirche, die berufen war, Protestantismus zu sein!

In der Gegenwart ist sie unprotestantisch, denn als wahrhaft protestantische Kirche könnte sie 'ja sagen zu dem, was gegen sie steht, weil sie nein sagen kann zu sich selbst.'³⁾ Heimann sagt: 'Wenn die Kirche sich weigert, umzuschaffen das Geschaffne, damit sich's nicht zum Starren waffne, so verfällt sie dem Gericht über das Erstarrte. Sie verfällt ihm im besonderen Maße, weil die christliche Kirche des Protestantismus nach ihrer tiefsten Wahrheit immer wieder sterben und werden, sich ausgeben und sich darin neu verjüngen müßte.'⁴⁾ Das macht den Protestantismus erst zum Protestantismus, 'daß er immer auch über seiner religiösen und konfessionellen Wirklichkeit stehen kann, daß er nicht gebunden ist an sich.'⁵⁾ Soweit von Tillich das formuliert werden soll, was eigentlich und wesenhaft Protestantismus ist, nennt er es 'Protestantisches Prinzip', um es zu trennen von dem, was landläufig als Protestantismus gilt. Dieses protestantische Prinzip ist immer gegen-

1) Tillich II, 27/28.

2) Tillich II, 29.

3) Tillich I, 13.

4) Heimann 135.

5) Tillich II, 7.

wärtig, ist immer die entillusionierte Wirklichkeit, in der der Mensch vor *Gott* steht; und gerade als solche könnte die protestantische Kirche den Menschen der Gegenwart existentiell und unmittelbar anreden. Die kirchliche *Praxis* der protestantischen Kirche scheint nun wirklich dem Versuch nicht widerstehen zu können, aus der Situation der Grenze, des Sichaufgebens, zu fliehen und damit ihren eigentlichen Sinn zu verleugnen, indem sie katholisierend neue Sicherungen *gegen* die Grenze und gegen ihre Erkenntnis anbietet in Moral, Kirchengenossenschaft, Politik und selbst in der Form wie im Gehalt ihrer Frömmigkeit. Sie hat nicht den Mut zur Bejahung ihres eigentlichen Sinnes, nicht den Mut, 'in der menschlichen Ungerechtigkeit, in der Wahrheitslosigkeit' zu stehen (siehe Kirchenurteil über den Fall Dehn!). Ihre Aufgabe im Sinne des Protestantismus ist nicht die Verteidigung hierarchischer Ordnungen, nicht Verteilung von Beruhigungsmethoden, sondern der entschiedene, grundsätzliche, ewig neue Angriff 'mit dem Ziel, jeden Besitzenden, auch die autonome Kultur, wie jeden religiös Besitzenden in Frage zu stellen'. Die ewige Berufung auf 'unseren Luther' macht die Kirche wahrhaftig nicht protestantisch. Der Liberalismus mit Troeltsch war protestantischer, als er selbst wußte, sicher protestantischer als die gegenwärtige Kirche. Der religiöse Sozialismus will nun versuchen, der Kirche zu zeigen, wie das Protestantische gegenwärtig nicht etwa durch den Sozialismus, aber in der *Erscheinung* des Sozialismus, in dessen Situation verwirklicht wird, denn heute sieht allein der Sozialismus die gläubige Linie nach vorn. Das protestantische Prinzip findet in der proletarischen Situation seine Bestätigung, 'wie auch diese erst letztlich deutbar wird durch das aufgewiesene Element des protestantischen Prinzips'.¹⁾

Man ist im religiösen Sozialismus nüchtern genug, um zu erkennen, daß dieser Sozialismus auch enttäuschen muß, ohne die Linie nach oben.²⁾ Man könnte so, auch wenn die Bewegung es nicht gern hört, von einer doppelten Mission des religiösen Sozialismus reden. Ist auch die Mission innerhalb der Kirche notwendig, so zeigt doch die Vertretung des Sozialismus, etwa in den marxistischen Parteien, daß hier die prophetische Gläubigkeit der ersten Jahre sehr schnell verloren gegangen ist, eine Gläubigkeit, die ihm die ungeheure Durchschlagskraft gab. In vielen offiziellen Vertretern ist der gegenwärtige Parteisozialismus eine geradezu spießbürgerliche Angelegenheit geworden, ohne Wucht, ohne Glauben, ohne Prophetismus, weithin eine Beleidigung und völlige Verdrehung dessen, was nun wahrhaftig Sozialismus ist, ein Befähigungsnachweis für Stellenvermittlung.

Wenn von der evangelischen Kirche gilt, daß der wirkliche Protestantismus außerhalb der Kirche oft reiner und stärker zu finden ist, so gilt auch weithin von der sozialdemokratischen Partei, mit der der religiöse Sozialismus verhängnisvollerweise liiert ist, daß außerhalb sehr viel mehr, sehr viel stärker und sehr viel wahrhaftiger der Sozialismus zu finden ist. Denn dort ist heute sogar die Linie nach vorn fast unheilbar morsch und festgefahren. Man kann sich oft des Eindruckes nicht erwehren, als ob der religiöse Sozialismus in seiner Verflechtung mit der Partei, den kritischen Blick nur *gegen* die Kirche, nicht gegen die bisherige Verwirklichung des Sozialismus im Sozialismus selbst freigibt. Er *will* jedenfalls hier

1) Tillich II, 13.

2) Tillich I, 209.

die Synthese sein. Er will sich bewahren vor der Utopie im Gegensatz zu Strömungen im Sozialismus, er will aber auch nicht ausschließlich Frömmigkeit nach oben sein, will die protestantische Aufgabe *verwirklichen*. Der Kirche will er zeigen, was die Situation des Proletariers religiös bedeutet. Darum lehnt er den Klassenkampf nicht ab, denn er ist für ihn nicht Willkür einer Klasse, sondern *dämonische Wirklichkeit*, dessen Unentrinnbarkeit es zu verstehen gilt.¹⁾ Der Klassenkampf, sagt Tillich, kann dem Proletarier allein den Sinn des menschlichen Lebens wiedergeben, denn gerade hier ist heute die einzige Bewegung, die den Kampf aufnimmt um die 'Überwindung des Dämonischen, das dem Proletarier in seiner ganzen Größe sichtbar wird; der Klassenkampf ist ein Kampf um das *Reich Gottes*'.²⁾

Von der Schwärmerei der Bauern des XVI. Jahrh. und von der Revolution der Wiedertäufer unterscheidet sich der Glaube an dieses Reich Gottes dadurch, daß man im religiösen Sozialismus weiß, daß dieses Reich Gottes in der Paradoxie steht. Das Reich Gottes ist nach Tillich nicht *da*, 'das Geheimnis ist sofort entleert, wenn die Nähe, auf die sich die Erwartung richtet, zu einem Besitz wird, auf den sich die Feststellung richtet. Aber es wird auch entleert, wenn aus der Erwartung als Weise des Habens ein Akt des Bewußtseins wird, der ideal vorwegnimmt, ohne zu haben'.³⁾

Die dialektische Kompliziertheit dieses Vorganges dürfte dem Proletariat nicht klar werden, und es fragt sich, ob Tillich hier nicht mit Worten um die nüchterne Einfachheit des wirklichen Vorganges herumzugehen versucht.

Auch die marxistischen Theorien werden im religiösen Sozialismus grundsätzlich bejaht, wenn man sich auch gegen einzelne Formulierungen wendet. In diesen Theorien soll die religiöse Bedeutung erfaßt werden. 'Der Marxismus' sagt Tillich, 'hat, auf die letzte Struktur gesehen, eine des kommenden Sieges gewisse eschatologische Gemeinde geschaffen.' Darum ist auch der reale Materialismus ernst zu nehmen, der reale Materialismus, der in der proletarischen Situation offenbar werdenden menschlichen Existenz; die 'materialistische Theorie nur insoweit, als sie diese Situation widerspiegelt'.⁴⁾

So hört der religiöse Sozialismus im Sozialismus den Schrei 'des Ungesicherten, des Hoffnungslosen, des Ausgestoßenen nach Heimat und Hoffnung'. Es ist der Ruf der zur Sinnlosigkeit Verurteilten nach Sinnerfüllung.⁵⁾ Für den Proletarier kann darum nicht die dogmatische Einstellung, sondern der Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus allein zum Ort der religiösen Entscheidung werden. Dieses leidenschaftliche Ringen will der religiöse Sozialismus nicht hemmen, sondern vertiefen, um auch dem Sozialismus zu zeigen, was in ihm gemeint ist.⁶⁾

IV.

Man wird kirchlicherseits gut tun, den religiösen Sozialismus nicht einfach beiseite zu schieben, abgesehen davon, daß das kirchenpolitisch heute nicht mehr möglich ist. Aber es ist auch gut, wenn der Ruf der Bewegung in der Kirche als Ruf nach der religiösen Aufgabe der Kirche verstanden würde. In der gleichen Weise muß der religiöse Sozialismus wach bleiben vor sich selbst,

1) Tillich I, 208.

2) Tillich I, 204.

3) Tillich II, 19.

4) Tillich II, 14.

5) Tillich I, 200/201.

6) Tillich I, 208.

denn für ihn besteht die gleiche Gefahr. Es fehlt ihm in vielen Dingen an der Kritik der Träger des Sozialismus, eine Kritik, die sich immer prompt einstellt, wenn es sich um die Träger des Protestantismus handelt. Die Folge ist eine Idealisierung etwa der marxistischen Theorie, die vom religiösen Sozialismus, auch von Tillich, sehr einseitig gesehen und gedeutet wird, durchaus nicht immer im Einverständnis mit der eigenen Partei. Der Wille, als echter Sozialist innerhalb der Partei zu gelten, verführt in der praktischen Stellungnahme oft zum Übersehen der nun gerade wirklich *religiösen* Situation. Die Frage, die an die Bewegung gestellt werden muß, ist die: Wird es dem religiösen Sozialismus gelingen, durch die Aufklärungs-ideen der Partei hindurchzustoßen, um auf eine dritte Linie zu kommen? Die Behauptung, daß der Kapitalismus grundsätzlich etwas anderes sei als der Sozialismus, ist soziologisch gesehen nicht so eindeutig, wie man es gern haben möchte, geistesgeschichtlich ist diese Behauptung noch zu beweisen. Der gegenwärtige Sozialismus steht in vielen Theorien, wenn auch als Gegensatz und mit anderen Vorzeichen, mit dem Kapitalismus auf *einer* Ebene.

Die Auseinandersetzungen innerhalb der Partei, zwischen Freidenkern und religiösen Sozialisten, deuten darauf hin, daß die aufklärerischen Tendenzen im Sozialismus noch lange nicht überwunden sind.

Noch eine andere Gefahr ist vorhanden: Die Deutung des positiven Willens zum Bau des Reiches Gottes zeigt sehr starke Spuren eines nun doch wieder religiösen Idealismus, dem man im eigenen Wirklichkeitsbegriff gerade entgehen wollte. Heimann weist diese Tendenz zwar entschieden zurück: 'Er (der Sozialismus) ist nicht das Reich Gottes, denn er ist von dieser Welt und auf uns Menschen dieser Welt angewiesen'¹⁾; ebenso sagt Tillich: 'Jede Erfüllung in der Zeit steht unter dem *Nein*, das über alles Zeitliche ergeht, und doch gilt es zu ringen um jeweilige Erfüllung in der Zeit.' Die Fülle der Zeit sagt nicht, daß das Reich Gottes da ist, sondern daß es 'nahe herbei gekommen ist'²⁾. Dennoch ist, wie die Zitate zeigten, die Gefahr einer Deutung des Reich-Gottes-Gedankens durch eine diesseitige Utopie nicht klar vermieden. G. Dehn ist meines Wissens der einzige, der in einer Besprechung der Predigten E. Fuchs' diese Gefahr der Idealisierung des sozialistischen Menschen klar erkannt hat.

Philosophisch gesehen liegt das Bedenkliche der Bewegung, auch der Tillich'schen Bücher, in der eigenartigen Wertung des Wirklichkeitsbegriffes; historisch gesehen kann man die Vorzugsstellung des Realismus nicht begründen. Trotz aller Betonung des 'Wirklichen' fragt man sich, ob hier nicht ein Idealrealismus auf der anderen Seite des Blattes erscheint.

Man könnte den Wirklichkeitsbegriff als Antithese ansehen und ihn so in seiner Gültigkeit stehen lassen, als religiöser Dialektiker muß man sich aber gerade an dieser Stelle fragen, ob man als solcher nicht weiß, daß auch *diese* Wirklichkeit nicht *die* Wirklichkeit ist, daß es fraglich ist, ob wir, dialektisch gesehen, als in der Unwirklichkeit Lebende, *die* Wirklichkeit (es ist hier doch die Wirklichkeit Gottes gemeint) erfassen können. Verfällt hier die Bewegung nicht wieder einer Illusion? Muß nicht jede unserer Behauptungen über die Wirklichkeit unwirklich und ver-

1) Heimann 196.

2) Tillich 210.

logen sein, verwendbar für die notwendigen Lebensfiktionen und Ideologien des menschlichen Denkens? Abgesehen von dieser Konsequenz des dialektischen Denkens muß man fragen, ob der religiöse Sozialismus in seiner Kritik des Idealismus wirklich der Erscheinung des Idealismus gerecht geworden ist; denn es müßte ja entscheidend darum gehen, nicht die Auswüchse idealistischen Denkens, sondern das geistige Anliegen des Idealismus zu begreifen.

V.

Noch ist es dem religiösen Sozialismus nicht gelungen, in *praktischer* Wirklichkeitsgestaltung die alten Geistesentscheidungen zu durchbrechen, noch ist es ihm nicht gelungen, vom Evangelium her *so* entscheidend *das* Wort zu sprechen gegen und damit *für* die Kirche; auch die Kirche wartet auf *dieses* und nur auf dieses Wort, das *Tat* für die wahrhaft protestantische Kirche wäre. Das Unrecht der Kirche wird nicht ohne weiteres ein Recht des religiösen Sozialismus, wie auch der Kirche in dieser Lage nicht scharf genug gesagt werden kann, daß das Unrecht des religiösen Sozialismus, wie das Versagen der sozialistischen Parteien nicht zum Recht für sie werden kann. Der protestantischen Kirche ist der Sozialismus noch immer als Frage nach der Echtheit ihres Charakters, als Frage nach dem Sinn ihres Gehaltes gestellt. Sie kann diese Frage nicht mit 'Schlagworten' umgehen, denn es ist *heute* ihre Existenzfrage, da es sich bei der Umstellung der sozialistischen Massen nicht um einen Abfall handelt, sondern um eine Glaubensspaltung¹⁾; es handelt sich darum, ob die Kirche über alle Kleinlichkeiten hinweg die eminent religiöse Bedeutung der Bewegungen um sich her sieht und hört, ob *sie* die innere Kraft hat *in dieser Zeit* für *diese* Frage *die* Antwort findet, die gesprochen werden muß!

Das gilt in der Gegenwart dem Sozialismus von rechts wie von links gegenüber.

Der Sozialismus von rechts ist von dem religiösen Sozialismus, merkwürdigerweise auch von Tillich und Heimann, völlig (vielleicht absichtlich) übersehen. Ist die Parteigegebenheit so stark, daß nun auch sie aus der politischen Situation eine religiöse Situation, aus dem politischen einen religiösen Gegensatz machen?

Sicherlich ist die Prophetie der Kirche für den Augenblick verloschen, lebt aber der Prophetismus der sozialistischen-marxistischen Parteien noch? Haben Kommunismus und Nationalsozialismus diesen Prophetismus nicht längst übernommen? Auch für den Nationalsozialismus gilt es, daß hier letztlich nicht Partei, sondern Weltanschauung ist, trotz des bunten Gemisches aller Nebenerscheinungen.

Wenn eine Situation der Zeit sich in den Bewegungen der Zeit äußert, dann unsere, und es gibt vielleicht außer dem Kommunismus keine Bewegung, die *so* Ausdruck der wirklichen (!) Lage der Menschen ist. Die sozialdemokratische Partei als bisherige Hüterin des Sozialismus hat längst aufgehört Ausdruck zu sein, sie ist ein Verrat an der eigenen Idee. Auch die Unklarheit der Erscheinung des Nationalsozialismus kann das Urteil der Geschichte über den Sozialismus der sozialdemokratischen Partei nicht mildern, denn sie hat nach 50 Jahren noch nicht einmal gewußt, was in ihr selbst gemeint war.

Darum gilt es, auch den Nationalsozialismus religiös zu verstehen, und in aller

1) Heimann 109.

Neutralität kann man nur wünschen, daß der religiöse Sozialismus ihn so liebevoll verstehe, wie er die Sozialistische Partei zu verstehen versuchte.

Es gilt, auch den Nationalsozialismus tiefer zu verstehen, als er sich selbst versteht, bisher verstehen kann; denn auch hier geht es in Tillichs Sprache: um einen antidämonischen Kampf.

Und die Kirche? Sie ist — aber schließen wir uns logischerweise mit ein — sie ist die Gefragte, wir sind die Befragten, nicht die Fragenden. Warum finden wir nicht die Antwort, nach der die Zeit ruft, die Antwort, die gegeben werden muß, auf die man, auch ohne es zu bekennen, wartet? Ist es Ratlosigkeit, ist es Feigheit, ist es Entleerung, ist es Dämonie, daß die Antwort nicht gegeben wird?

Erlasse gegen links und rechts, die von Zeit zu Zeit den behördlichen Schreibtischen entflattern, können heute nichts sagen, haben noch niemals in der Geschichte etwas zu sagen gehabt, sie sind ein Gemisch von Schreibtischluft und einem unverantwortlichen Mangel an historischem Fingerspitzengefühl.

Wenn die Kirche selbst so den Ausblick auf den lebendigen Gott versperrt, wird und *muß* sie zerfallen. Der Protestantismus ist das *ewig* Gegenwärtige, sich Verwandelnde, das ist Not und Reichtum, Geschenk und Aufgabe der protestantischen Kirche. Wehe, wenn sie sich selbst vergißt. Aber vielleicht? ist es noch Zeit!

DIE GRUNDLAGEN DER EXAKTEN WISSENSCHAFTEN

VON WILHELM JONAS

Weit über die Naturphilosophie hinaus hat die moderne Wandlung der exakten Wissenschaften (insbesondere die Ausschaltung der Kausalität) weltanschauliche Bedeutung erhalten. Die Frage, ob Naturwissenschaft zu Weltanschauung führen kann, läßt sich weder durch Hinweis auf Materialismus noch durch Aufstellung eines dualistischen Vitalismus abtun. Unsere Kenntnisse über die Materie sind nicht von der Art, daß wir sagen könnten, wozu sie fähig ist: ob sie etwa das Wunder Mensch selbständig zu erzeugen vermochte. Es ist nicht zulässig, auf Grund phantastischer oder banaler Vorurteile (ohne tieferes Eindringen in das Wesen der Materie) Stellung zu solchen Fragen zu nehmen. Vor allem jenes Vorurteil von der toten, plumpen und im Grunde immer etwas schmutzigen¹⁾ Materie ist fundamental zu revidieren.

Teilt man einen Materieklumpen in mehrere Stücke, so läßt er sich das gefallen, ohne seine Wesenheit zu verlieren, etwa wie der Raum, den er einnimmt. Eine solche fortgesetzte Teilung läßt sich indessen nur bis zu einer gewissen Größenordnung vornehmen, das ist die des Atoms. Einer Teilung darüber hinaus widersetzt sich die Materie um jeden Preis; heute wissen wir, daß erzwungene Weiterteilung grundlegende Veränderung ihrer Beschaffenheit nach sich zieht: Das Atom ist zerstört. Schon das Altertum ahnte diese Individuation oder Quantelung der Materie voraus. Aber erst die Entwicklung der Chemie und der quantitativen Analysen ließ diese Vorstellung immer sichereren Boden gewinnen.

1) Vgl. K. Heim, Die Weltanschauung der Bibel. Leipzig 1931, S. 19.

Die Materie stellte sich nun dar als dichter, lebhaft schwirrender Atomswarm. Dieser kinetischen Theorie der Materie gelang es, eine Vorstellung zu gewinnen von der Größe der Atome, ihrer Bewegung, ihrer Masse und ihrer Entfernungen untereinander. Der Druck von Gasen und Flüssigkeiten auf einschließende Wände erklärte sich aus dem Anprall und Rückstoß all der bewegten Atome, deren Bewegungsenergie auch die Temperaturempfindung hervorruft.¹⁾

Elektrolytische Untersuchungen führten zu der entsprechenden Vorstellung der Elektrizitätsquantelung. Mit bestimmten Mengen elektrisch zerlegter Substanz wurden bei allen Versuchen bestimmte Mengen Elektrizität an den in die Flüssigkeit tauchenden Stromzuführungen (Elektroden) abgeladen. Da die Materieablagerung (wegen ihrer Atomstruktur) gequantelt vor sich geht, so ergeben die Beobachtungen dieselbe Schlußfolgerung für die Elektrizität; hiernach verbinden sich kleinste, konstante Mengen Elektrizität mit kleinsten äquivalenten Materiemengen.²⁾ Eine kleinere Elektrizitätsmenge ließ sich bei keinem Versuch beobachten; so lag der Gedanken nicht fern, daß Elektrizität aus kleinsten, weiterhin unteilbaren Individuen besteht. Durch diese gemeinsame Eigenschaft wurden Materie und Elektrizität unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gebracht, waren aber im übrigen doch als völlig verschieden anzusehen.

Trotzdem erwies es sich als vorteilhaft, Elektrizität als neues chemisches Element zu betrachten, das mit anderen chemischen Elementen Verbindungen eingeht, indem seine Atome mit den übrigen sich zu elektrisch geladenen 'Molekülen' zusammenschließen. Genau genommen waren damit der Chemie zwei neue Elemente, die positive und die negative Elektrizität, zugeteilt. Mit dieser vorläufigen Fiktion ließ sich das Wesen der Elektrizität nur in manchen Fällen, nicht aber allgemein erfassen; einerseits gab es keinen Nachweis der beiden Elemente in freiem Vorkommen, andererseits ließen die körperlosen Fernwirkungen, die Elektromagnetik und die Induktion, sich ihr nicht unterordnen.

Bei allen weiteren Versuchen wurde die positive Elektrizität ausschließlich in Verbindung mit materiellen Trägern (als Ladung) aufgefunden; dagegen ließ die negative sich als selbständiges Element in freiem Vorkommen alsbald nachweisen durch Versuche mit Glasröhren, durch deren verdünnten Luftinhalt elektrischer Strom (wie bei der Elektrolyse) hindurchgesandt wurde. Dabei offenbarten sich die von der Kathode (dem negativen Stromzuführungspol) ausgehenden Kathodenstrahlen als ein strömendes Gas aus Atomen der negativen Elektrizität; die Atome dieses Elektronengases weisen — trotz vollkommener Abwesenheit eigentlicher Materie — doch die als charakteristisch für Materie angesehene Eigenschaft der Masse (Widerstand gegen Bewegungsänderung) auf. Diese Erkenntnis ist für die weitere Entwicklung unserer Vorstellung von der Materie bedeutungsvoll gewesen, bereitete sie doch die Vorstellung von ihrer ausschließlich elektrischen Natur vor.

Ein neuer Impuls ging von der Vorstellung der Energiequantelung aus. Planck hatte bei der Untersuchung der Energiemengen, die von elektromagnetischen Strahlen beliebiger Wellenlängen (Radiowellen, Licht, Wärmestrahlen,

1) Vgl. W. Bragg, Was ist Materie. Leipzig, Akad. Verlagsgesellsch., 1931. S. 13.

2) A. Haas, Das Naturbild der neuen Physik, 3. Aufl. Berlin, Leipzig, de Gruyter, 1932; S. 33.

Röntgen- und Radium- oder Gammastrahlen) mitgeführt werden, seine durchweg bewährte Strahlungsformel zunächst nur 'glücklich erraten'.¹⁾ Die daraufhin durchgeführte Deduktion dieser Formel aus physikalischen Grundvorstellungen gelang nur mittels der Quantelungsvorstellung, nach der jeder bestimmten Wellenlänge eine aus charakteristischen Energieatomen (Photonen) zusammengesetzte Gesamtenergie zuzuschreiben ist. Für jede Wellenlänge ist das Photon ein anderes; diese Verschiedenheit steht in Parallele zu der der Atome der verschiedenen chemischen Elemente. Die zunächst nur theoretisch gewonnene Vorstellung der Photonen fand ihre experimentelle Basis in Versuchen über Wechselwirkung zwischen Photonen und Elektronen²⁾: durch Belichtung wurden Elektronen (Kathodenstrahlen) aus Metallplatten gerissen, wobei die Energie je eines Photons in die Bewegungsenergie je eines Elektrons verwandelt wird; das Umgekehrte wurde bei Erzeugung von Röntgenstrahlen durch aufprallende Elektronen erzielt. Die Quantelung der Materie in Atome, der Elektrizität in Elektronen, der Energie in Photonen steht hiernach logisch und experimentell in Zusammenhang.

Die Energiequanten lieferten den Schlüssel zum Innern der Atome. Das Vorhandensein einer Innenstruktur hatten die Ergebnisse der Spektralanalyse erwarten lassen. Werden Atome eines chemischen Elementes durch Erhitzen zur Lichtausstrahlung gebracht, so erzeugt die Strahlung, durch Prisma oder Gitter geschickt, kein Spektrum wie das Sonnenlicht; es bringt vielmehr nur an einigen Stellen des vermißten Gesamtspektrums getrennte, in zuständiger Farbe leuchtende Linien hervor. Jedes Atom sendet nur Licht bestimmter Wellenlängen aus, muß also nur die zugehörigen Photonen zur Verfügung haben (und nur für sie aufnahmefähig sein, wie Absorptionsversuche zeigen). Unter Berücksichtigung der Zerfallerscheinungen beim strahlenden Radium ergab sich folgendes Bild von der Innenstruktur des Atoms. Es ist nicht kompakt, sondern besteht aus distanziierten Elektronen. Um den aus einem oder mehreren Protonen (positiven Elektronen) bestehenden Kern kreisen in verschiedenen Abständen negative Elektronen.

Dieses Bild ist der astronomischen Erfahrung von den Sonnensystemen entnommen. Es muß aber der bedeutungsvolle Unterschied beachtet werden, daß für den Planeten von den beiden Größen: Geschwindigkeit, Bahnradius — eine frei veränderlich ist; für das kreisende Elektron hingegen sind nur bestimmte vorgeschriebene Änderungen beider Größen zulässig, da man nur so den Spektralerscheinungen gerecht werden kann: die Bahnen müssen so beschaffen sein, daß ihre Energiedifferenzen gerade die im Spektrum bekundeten Energiequanten liefern; unter Energiedifferenz ist dabei die Arbeit zu verstehen, mittels welcher ein negatives Elektron (der Kernanziehung entgegen) von einer inneren auf eine äußere Bahn gebracht werden kann.

Die Spektralerscheinungen sind hierdurch zurückgeführt auf Elektronensprünge von Bahn zu Bahn. Auf jeder solchen Bahn können mehrere Elektronen kreisen, auf die Verschiedenheit der Elektronenbesetzung lassen sich die chemischen

1) M. Planck, Die Entstehung und bisherige Entwicklung der Quantentheorie. Leipzig, Barth 1922.

2) A. Haas, Materiewellen und Quantenmechanik. Leipzig, Akad. Verlagsgesellsch. 1930.

Verschiedenheiten der Grundstoffe zurückführen. Auf der dargestellten Grundlage schildert der Nobelpreisträger W. Bragg an Hand von Photographien und Figuren den Aufbau der Materie in der anschaulichen Art, die wir an den Engländern schätzen: sein Ziel ist nicht so sehr, Wissenschaft zu popularisieren, als vielmehr der praktische Zweck, unsere Werkstoffe besser zu verstehen und zu nutzen.¹⁾

Die Quantelung der (mechanischen) Elektronenbahnen nach einem Prinzip der Strahlungstheorie gab einen neuen Entwicklungsimpuls; hier waren tiefere Beziehungen zwischen Materie und Strahlung zu suchen. Es erhob sich der Ruf nach einer dritten Mechanik. Die Einsteinsche Mechanik war für den Fall großer Geschwindigkeiten geschaffen worden, während für gewöhnliche Geschwindigkeiten die klassische Mechanik richtig blieb. Ähnlich mußte von der dritten Mechanik gefordert werden, daß sie zu neuen Resultaten in Bereichen von atomarer Dimension führe. Auf solche Weise konnte gehofft werden, daß die mysteriösen Quantenbedingungen des atomaren Geschehens nicht länger als fremde Zutaten ihr aufgezwingt werden mußten.²⁾

Die elektrischen Korpuskeln in den Atomen wurden durch Schwingungsvorgänge ersetzt. Diese Vorstellung gestattet, die Bahnauswahl innerhalb der Atome zu verstehen: die Elektronenbahn besteht aus einer Kette von Schwingungen, deren Überlagerungsmaximum an die Stelle des Elektrons tritt; die Länge einer geschlossenen Kette aus gleichen Gliedern ist nur sprunghaft (durch Hinzufügung ganzer Glieder) veränderlich. Die Vorstellung von der Wellennatur der Elektronen wurde experimentell unterbaut durch Versuche über die für Wellenbewegung typischen Erscheinungen: Brechung, Beugung, Interferenz. War bislang die Materie auf Elektronen zurückgeführt, so wurde nun (durch Vermittlung der Elektronen) die Materie selbst zu einem Schwingungsvorgang.

Materielle Zusammenballungen in unserer Sinneswelt deutet die neue Mechanik als Wellenpakete; die Eigenschaften an jeder Stelle eines Körpers hängen von denen aller anderen Stellen ab, erst die Gesamtheit aller in dem Wellenpaket vorhandenen Wellen bestimmt durch Überlagerung die Struktur im einzelnen. Schneidet man ein Stück von einem Körper ab, so verändert sich dadurch auch der Rest. Die Zeit, in der ein Körper von einem Gramm und einem tausendstel Zentimeter Breite (durch allmählich sich verschiebende Überlagerung) zur doppelten Breite auseinanderfließt, beträgt rund zehn Billionen Jahre³⁾; für die Hälfte des Körpers ist die entsprechende Zeit nur etwa ein Drittel, und man sieht, wie die Eigenschaften eines Körpers durch seinen gesamten Bestand bedingt sind. Zur Veranschaulichung denke man sich eine tönende Saite in drei Stücke (längs oder quer) zerschnitten; diese liefern, in gleichem Maße gespannt wie die ungeteilte Saite, weder einzeln noch zusammenklingend den ursprünglichen Ton wieder.

Jeder Naturvorgang steht unter dem Einfluß der Vorgänge immer umfassenderer Systeme, ein in sich abgeschlossenes System ist weder herstellbar noch ausdenkbar. Da das Kausalgesetz die Verbindung zweier aufeinander-

1) W. Bragg, *Was ist Materie*. Leipzig, Akad. Verlagsgesellsch., 1931.

2) A. Haas, *Materiewellen*, S. 11.

3) A. Haas, *Materiewellen*, S. 98.

folgender Konstellationen eines abgeschlossenen Systems bildet¹⁾, so erhebt sich hier die Frage nach der Kausalität in der neuen Mechanik. Infolge der Wellenvorstellung muß die Verankerung jedes materiellen Systems in immer größeren Systemen wesentliche Grundlage aller Folgerungen sein; so wird in der neuen Mechanik die Kausalität hinfällig.²⁾ Das bisher als Grundlage naturwissenschaftlicher Forschung geltende Kausalgesetz verlor seine exakte Anwendbarkeit dadurch, daß für die Differentialgleichungen, mittels deren es sich aussprach, die erforderlichen Anfangsbedingungen grundsätzlich unangebar geworden waren. Dies bedeutet zwar zunächst nur ein Versagen der menschlichen Hilfsmittel zur exakten Beschreibung der Natur und ihrer trotzdem denkbaren Kausalverknüpfungen. Vertiefte philosophische Betrachtung führte aber zu weitertragenden Folgerungen: nicht nur die wissenschaftlichen Hilfsmittel zur Erforschung der Natur erfuhren Wandlungen, sondern auch die Auffassung der Natur selbst (und der Wissenschaft von ihr) erhielt von Grund auf einen anderen Charakter.

Notwendigkeit und Kausalverbindung sind vom Menschen her in die Natur hineinprojiziert; die Natur zeigt Tatsächlichkeit; Notwendigkeit denken wir hinzu. Der naive Realist, jedem Bewußtsein unbewußt immanent, gibt den Wahrnehmungsinhalten ohne Vorbehalt dingliche Realität in einer Außenwelt. Philosophische Überlegung dagegen erwartet nicht, daß die wahrgenommenen Dinge so beschaffen sind, wie sie von unseren Aufnahmevorrichtungen (Auge, Gehirn) abgebildet werden. Aber ein irgendwie beschaffenes Ding muß diesen Wahrnehmungen zugrunde liegen: dieser Schluß, aus der Sphäre praktischer Betätigung vor das Forum durchgreifender philosophischer Besinnung gebracht, muß bereits als Anwendung des Kausalgesetzes erkannt werden, das demnach bereits dem Bewußtsein von dem Vorhandensein einer Außenwelt als Werkzeug zur Verfügung gestanden haben muß. Hierin besteht der (ursprünglich unbewußte) Kausalmechanismus des Erkennens, welcher Erfahrung erst möglich macht. Reflektierende Betrachtung kann das Kausalgesetz verleugnen; dann wird die dingliche Existenz der Außenwelt hinfällig, und es bleibt das mit Wahrnehmungsinhalten geplagte oder erfreute Bewußtsein übrig.

Zur Aufrechterhaltung der dinglichen Realität muß das Kausalgesetz bereits an der Schwelle zwischen Subjekt und Objekt postuliert werden. Die klassische Physik hatte der Bearbeitung der Erfahrungswirklichkeit das Kausalgesetz bewußt als Postulat zugrunde gelegt.³⁾ Bringt die neue Physik das Kausalgesetz als menschliche Zutat in Abzug, so ändert sie ihren Wissenschaftscharakter: sie wird zur Statistik der sogenannten 'grundsätzlich beobachtbaren' Gegebenheiten.

Aus der statistisch festgestellten Häufigkeit solcher Beobachtungsergebnisse kann der Grad der Wahrscheinlichkeit für ihr Eintreten angegeben werden.

1) Fr. Oppenheimer, Der Kausalbegriff in der neuesten Physik; enthalten in: E. R. Jaensch, Abhandlungen und Monographien zur Philosophie des Wirklichen. Leipzig, Barth 1931; Nr. 1 und 2; S. 241.

2) P. Jordan, Kausalität und Statistik; Naturwissenschaften 15 (1927) S. 205. — M. Planck, Das Weltbild der neuen Physik. Leipzig, Barth 1929, S. 44.

3) Fr. Oppenheimer, Der Kausalbegriff, S. 243.

Notwendigkeit ist zu ersetzen durch gesteigerte Wahrscheinlichkeit. An Geburt und Tod des Menschen sei das erläutert. Die Häufigkeit, mit der die Geburt nach fester Zeitspanne der Empfängnis folgt, gibt die Möglichkeit einer Vorhersage von gesteigerter Wahrscheinlichkeit; der Tod dagegen folgt der Geburt in solch unregelmäßigen Zeitabständen, daß nur statistisches Material den Lebensversicherungen eine Wahrscheinlichkeitsgrundlage liefern kann.

Die Problematik der neuen Physik ist so zurückgeführt auf den Begriff des 'grundsätzlich Beobachtbaren' und auf die Zuverlässigkeit der Mathematik und die Berechtigung ihrer Anwendung. Die Entscheidung über die 'grundsätzliche Beobachtbarkeit' muß sich aus der Widerspruchslosigkeit aller beobachtbaren Größen ergeben. Absolute Geschwindigkeit und absolute Beschleunigung sind nicht beobachtbar, wie die nicht-relativistische Physik angenommen hatte. Als widerspruchsvoll hat sich auch die gleichzeitige Beobachtbarkeit von Ort und Geschwindigkeit eines Atoms oder Elektrons erwiesen.¹⁾

Beispiele grundsätzlich beobachtbarer Größen sind die Frequenzen und Intensitäten der für die Atome charakteristischen Spektrallinien sowie die durch Versuche über Elektronenstöße feststellbaren Energiestufen der Atome²⁾; dahingegen müssen die durch Beobachtung nicht kontrollierbaren und allzu planetarisch ausgefallenen Vorstellungen von Elektronenbahnen fallen gelassen werden. Man kann sie als anschauliche Hilfsvorstellungen (ohne Anspruch auf Realität) beibehalten, etwa wie man sich das Zu- und Abnehmen des Mondes an dem geschriebenen Z oder A merkt. Unsere Welt erscheint auf diese Weise als ein pythagoräisches Analogon der Musik, die auch oft den Hörer zu bildlichen Deutungen veranlaßt, ohne damit an Bedeutung und Schönheit zu gewinnen.

Der Unterschied zwischen klassischer und neuer Physik läßt sich an einem Beispiel aus der speziellen Relativitätstheorie erläutern. Zur Erklärung des berühmten Versuches von Michelson mußte die Verkürzung aller in Längsrichtung bewegten Stäbe angenommen werden. Die klassische Physik brauchte hierzu eine 'Ursache', den Ätherwind, der, analog dem Luftwiderstand, die Stäbe zusammenpreßte; damit war dann die Verkürzung 'gegenständlich real' vorhanden. Die Relativitätstheorie dagegen beschränkte sich auf die Beobachtungen; die Stäbe waren keineswegs 'real' verkürzt (können sie doch gerade aus Relativitätsgründen beliebig als bewegt oder ruhend angesehen werden), sondern die Verkürzung war lediglich Beziehung zwischen den Wahrnehmungen eines ruhenden und eines mitbewegten Beobachters. Die Erfahrungswelt — in Beobachtungsdaten aufgelöst — mathematisch zu beschreiben, ist der Sinn und die Aufgabe der modernen physikalischen Wissenschaft. Ein anschauliches Weltbild, ein Modell der Welt zu entwerfen, erlaubt sie nicht mehr. Die 'Welt' der physikalischen 'Gegenstände' ist nur mathematisch denkbar, nicht vorstellbar.³⁾ Erst allmählich kann diese Loslösung von menschlichen Gesichtspunkten gelingen⁴⁾; sie wird, in der

1) W. Heisenberg, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik; Zeitschrift für Physik 43 (1927) S. 172. 2) A. Haas, Materiewellen, S. 65.

3) E. v. Aster, Naturphilosophie. Berlin, Mittler & Sohn 1932, S. 129.

4) A. Haas, Naturbild, S. 110.

dargestellten Zuspitzung, noch vielfach umstritten oder in ihrer philosophischen Tragweite verkannt.

Die Relativitätstheorie hat dieser Entwicklung den Weg gebahnt und steht als erste in dem Neubau der modernsten Physik. Sie ist vorbildlich gewesen für die kühne Ersetzung plausibler Anschaulichkeit durch überanschauliche mathematische Ideenbildungen; gerade das ist ihr von den Nichtmathematikern unter den Naturforschern zum Vorwurf gemacht worden.¹⁾ Aber es ist nicht angängig, über die Berechtigung der mathematischen Hilfsmittel von Naturwissenschaftlern entscheiden zu lassen, die sich 'keiner Kultur von dieser Seite rühmen' können.²⁾ Da werden nämlich (ohne besondere Sachkenntnis) der Mathematik Grenzen vorgeschrieben, ihr Übergriffe zur Last gelegt auf Gebiete, die sie nichts angingen; dabei aber wird dann des eigenen Übergriffes gern vergessen.³⁾ Es ist Gebhardts Verdienst, hier (trotz seines offenen Blicks für das Haltbare und Schöne an Goethes naturwissenschaftlichen Erkenntnissen) einmal reinen Tisch geschaffen zu haben.

Natürlich ist mit der Zurückführung der physikalischen Problematik auf die der Mathematik nicht gemeint, daß das Schiff damit in einen nach jeder Richtung sturmsicheren Hafen gebracht sei. Denn was ist diese Mathematik, daß sie die Stelle der uns bislang so lieb gewohnten anschaulichen Modelle für die Welt einzunehmen sich anmaßt? Seit der Zeit des Spinoza, für den 'more geometrico' das Kennwort unumstößlicher Wahrheit war; seit der Zeit Kants, der dieser 'großen und bewährten Erkenntnis durch und durch apodiktische Gewißheit' zuerkannte⁴⁾; seit diesen Zeiten blinden Vertrauens ist manche Erschütterung bis an die Wurzel mathematischer Erkenntnis vorgedrungen und mancher bedeutungsvolle Wandel in der Vorstellung ihrer Wesensart vor sich gegangen. Eine philosophische Grundlegung der Mathematik, wie sie die Blätter für deutsche Philosophie zur Darstellung bringen, ist heute wegen ihrer Führerrolle in der Physik von besonderer Wichtigkeit.

Wenn gegenwärtig von einer Grundlagenkrise der Mathematik die Rede ist, so ist damit die nichtgeometrische Mathematik gemeint. Die Grundlagenprobleme der Geometrie werden als gelöst angesehen.⁵⁾ Den Ausgangspunkt bildete hier die Unzulänglichkeit anschaulicher Beweise⁶⁾; es gelang, die Aussagen der Geometrie aus wenigen Grundaussagen (Axiomen) mittels rein logischer Schlüsse und einwandfreier Definitionen abzuleiten.⁷⁾ Die Axiome erscheinen hierbei, weil nicht prüfbar, nicht als Wahrheiten, sondern, wie bei einem Schachspiel, als willkürliche Spielregeln, nach denen man sich fortan zu richten hat. Auch für die Grundbegriffe ist die inhaltliche Auffassung belanglos; man kommt so dazu, überhaupt von allem

1) H. Driesch, Relativitätstheorie und Weltanschauung. Leipzig, Quelle & Meyer 1930, S. 84 f. 2) M. Gebhardt, Goethe als Physiker. Berlin, Grote 1932, S. 40.

3) Vgl. W. Linden, Goethe und die deutsche Gegenwart. Berlin, Bong 1932, S. 49.

4) I. Kant, Prolegomena.

5) R. Carnap, Die Mathematik als Zweig der Logik; enthalten in: H. Fischer und G. Ipsen, Blätter für deutsche Philosophie. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1930. 4. Bd., H. 3/4, S. 298.

6) F. Klein, Elementarmathematik vom höheren Standpunkt. Berlin, Springer. III. Bd., 1928.

7) W. Dubislav, Zur Wissenschaftstheorie der Geometrie; enthalten in: H. Fischer und G. Ipsen, Blätter für deutsche Philosophie, S. 375.

anschaulichen Inhalt der Theorie zu abstrahieren.¹⁾ Räumliche Vorstellungen sind dabei nicht erforderlich, führen aber im Falle der Euklidischen Axiome zweidimensional zur altvertrauten Euklidischen Geometrie der Ebene, dreidimensional zu der des Euklidischen Raumes; im Falle anders gewählter Axiome liefert zweidimensionale Deutung die Geometrie der Kugeln oder der Hyperboloide, mehrdimensionale Deutung dagegen die Geometrie der anschaulich unfaßbaren nicht-Euklidischen Räume.

Unter diesen auf Vorrat hergestellten Geometrien wird in den Anwendungen die geeignetste den physikalischen Gegebenheiten empirisch angepaßt.²⁾ Ein Planet z. B. bewegt sich (wegen der genauen Aufhebung der Sonnenanziehung durch seine Zentrifugalkraft) völlig kräftefrei durch das Gravitationsfeld der Sonne, muß also in diesem Raum eine geodätische Linie (Euklids gerade Linie) beschreiben; da sein Weg uns nach Keplers Beobachtungen nahezu als Kreis erscheint, Kreise aber die geodätischen Linien der Kugel sind, so ergibt sich der Raum um die Sonne als sphärisch gekrümmt, und wir müssen auf ihn die entsprechende Geometrie anwenden. In dieser Geometrie ist dann die Gravitation und die Zentrifugalkraft mitenthalten; wir brauchen sie bei Anwendungen nicht mehr explizite zu berücksichtigen. Die Entstehung des nicht-Euklidischen Raumes um die Sonnenmasse ist mit der Entstehung eines elektrischen Feldes um eine elektrische Ladung verwandt: wie diese ein elektrisches Feld induziert, so induziert Materie ein geometrisches Feld, welches in einer nicht-Euklidischen Verzerrung des leeren Raumes besteht.

Für jede solche Verzerrung ist eine bestimmte Geometrie erforderlich; wegen der Willkür der Axiome kann hier keine Lücke entstehen. Es muß hervorgehoben werden, daß diese Willkür nicht völlig unbeschränkt ist. Die Axiome müssen die Eigenschaft der Widerspruchslosigkeit in sich und (innerhalb derselben Geometrie) untereinander haben. Der Beweis ihrer Widerspruchslosigkeit geschieht durch Zurückführung der Geometrie auf die Arithmetik. Die Geometrie läßt sich arithmetisieren; man kann dem Punkt ein Zahlentripel, den Geraden lineare Gleichungen zuordnen.³⁾ Der berühmte Unmöglichkeitbeweis für die Dreiteilung des Winkels wird in arithmetischer Form geführt.⁴⁾ Widerspruchslose Grundlegung der Arithmetik ist daher zugleich endgültige Begründung der Geometrie. Unter Arithmetik ist dabei zu verstehen die ganze nicht-geometrische Mathematik, also auch die Analysis und die Mengenlehre.

1) P. Bernays, Die Philosophie der Mathematik und die Hilbertsche Beweistheorie; enthalten in: H. Fischer und G. Ipsen, Blätter für deutsche Philosophie, S. 329.

2) E. Borel (Zeit und Raum. Von Euklid bis Einstein; aus dem Französischen übertragen von H. Schütze. Stuttgart, Franckh 1931) erläutert schön und laienverständlich an alltäglichen Beispielen und Bildern den hier geschilderten Gedankengang, insbesondere die Anwendung der Geometrie auf die Erdoberfläche und die Verknüpfung von Raum und Zeit zur relativistischen Weltgeometrie; indessen ist (in Anbetracht der reichen Literatur zur Einführung in die Relativitätstheorie) in Deutschland ein Bedürfnis nach der Schrift Borels nicht erkennbar.

3) E. v. Aster, Naturphilosophie, S. 94.

4) F. Klein, Vorträge über ausgewählte Fragen der Elementargeometrie. Leipzig, Teubner 1895, S. 11.

Um die Begründung ist ein Wettstreit zwischen drei Parteien entstanden. Der Intuitionismus will den Beweis der Widerspruchslösigkeit ersparen unter Hinweis auf die intuitive Überzeugungskraft, die den echt mathematischen Grundgegenständen und Grundverfahren zukomme; dabei muß er allerdings die Axiome über das Unendliche sowie die rein logischen Existenzbeweise ablehnen¹⁾ und damit große, bereits bewährte Teile der Mathematik für ungültig erklären. So ist z. B. für algebraische Gleichungen die Lösung allgemein nicht angebar, ihre Existenz aber beweisbar; der Intuitionist muß auf solche allgemeinen, systematisch wichtigen Einsichten verzichten, wenn er nicht ein anschaulich übersehbares Verfahren zu ihrer Realisierung angeben kann.²⁾ Die Mathematik setzt die logischen Fähigkeiten ins Spiel, und die Frage nach der Beziehung der mathematischen Erkenntnis zur rein logischen oder zum Gesamtintellekt wird vom Intuitionismus nicht beantwortet.

Diese Aufgabe stellt sich die zweite Partei, der Logizismus; er versucht, die Mathematik sowohl ihrem Inhalt als ihrer Form nach auf eine rein logische Basis zu stellen. Damit führt die mathematische Widerspruchslösigkeit auf die der Logik zurück. Diese Reduktion hat im wesentlichen durchgeführt werden können.³⁾ Soll mit dieser Reduktion ein Endpunkt erreicht sein, so muß den echt logischen Grunderkenntnissen und Verfahren Wahrheit und Widerspruchslösigkeit a priori zuerkannt oder, was inhaltlich dasselbe bedeutet, Ur-Intuition der logischen Wahrheiten postuliert werden.

Während Intuitionismus und Logizismus die Gültigkeit bestimmter Inhalte fordern, beschränkt sich der Formalismus als dritte Partei auf eine formale Beschreibung des Denkprozesses und auf die Beobachtung der formalen Seite an den Denkschritten; dabei sieht er von inhaltlicher Gültigkeit ab. Wenn auch nicht dem alltäglichen Bewußtsein, so doch der philosophischen Besinnung erscheinen die Axiome der Mathematik (sowie die des Denkens überhaupt) inhaltlich zufällig, da ihre Notwendigkeit nicht einzusehen ist.

Wären aus der Natur zahlreiche Formen der Intelligenz hervorgegangen, so hätten die (für die zufällig vorhandenen Daseinsbedingungen) ungeeigneten — darum aber nicht unwahren — im Lebenskampf zugrunde gehen müssen oder sich nicht entfalten können; unter anderen biologischen Bedingungen hätte diese Entwicklung zufällig einen anderen Verlauf nehmen können. Welche inhaltlichen Voraussetzungen dem Denken aber auch zugrunde liegen mögen, allgemeingültig ist, daß, wo überhaupt Denken sich betätigt, irgendwelche Ausgangspunkte und irgendwelche Ausgangsregeln anzunehmen sind; das liegt bereits im Begriff des Denkens.

Auf diese äußerste Stufe der Abstraktion stellt sich der Formalismus. Äußerlich wird die Beseitigung jedes Inhaltes durch Formeln allgemeinsten Art (z. B. $A \rightarrow B$) zum Ausdruck gebracht.⁴⁾ Von diesem Standpunkt aus sind Logik und

1) Vgl. Schopenhauers Ablehnung der 'Mausefallenbeweise', Werke, Inselausgabe, III. Band S. 159.

2) K. Menger, Der Intuitionismus; enthalten in H. Fischer und G. Ipsen, Blätter für deutsche Philosophie, S. 317.

3) R. Carnap, Die Mathematik als Zweig der Logik, S. 308. 4) P. Bernays, aO., S. 333.

Mathematik als Modelle in der formalistischen Theorie einbegriffen. Es bleibt für das formale Axiomensystem die Frage der Widerspruchslosigkeit und, da jetzt von jedem Inhalt abgesehen wird, auch die der ausreichenden Vollständigkeit (Abgeschlossenheit). Die Prüfung dieser Fragen geschieht mittels der zugrundeliegenden Axiomformeln: ein Widerspruch muß sich in der Weise geltend machen, daß zwei Formeln ableitbar sind, 'von denen die eine aus der anderen durch denjenigen Prozeß hervorgeht, welcher das formale Abbild der Negation bildet'.¹⁾ Die Vollständigkeit eines Systems von formalen Axiomen wird daran erkannt, daß sich keine neue Axiomformel zu dem System mehr hinzufügen läßt, ohne einen formalen Widerspruch hervorzurufen. Die formalistische Beweistheorie ist 'bereits ein beträchtliches Stück weit durchgeführt'²⁾, doch sind noch erhebliche Schwierigkeiten zu überwinden.

Endgültig ist weder hier noch bei den anderen beiden Parteien die Grundlegung gelungen. In der Diskussion der Gegensätze zwischen den drei Parteien sind die Würfel noch nicht gefallen; doch besteht die Hoffnung einer inneren Vereinigung der drei Bestrebungen¹⁾ oder einer fruchtbaren Einordnung von Intuitionismus und Logizismus in den umfassenderen Formalismus.

Intuitionismus und Logizismus mit ihrer inhaltlichen Einstellung machen die Hypothese einer allgemeinen, unwandelbaren Erkenntnisbeschaffenheit; der Formalismus geht dieser Hypothese durch Absehen von inhaltlicher Deutung von vornherein aus dem Wege. Die Vorstellung von dem 'allgemeinen' Menschen, die Kant vorgeschwebt haben mag³⁾, ist längst einem individuellen Chaos gewichen. In diesem Chaos ist zwar die durchgängige Übereinstimmung in der Ur-Intuition mathematischer oder logischer Wahrheiten möglich, darf aber vom kritischen Standpunkt aus nicht vorausgesetzt werden. Die Untersuchungen der philosophischen Anthropologie haben gezeigt, daß das sogenannte Normalverhalten eine Schwankungsbreite besitzt, die unvergleichlich größer ist, als die populäre Psychologie annimmt.⁴⁾ Jede der von Jaensch untersuchten Strukturen der menschlichen Art zeigt nicht nur in ihrem Verhalten, sondern auch in ihrem Erkennen charakteristische Unterschiede. Diese Verschiedenheit ist gerade ein Ausdruck des inneren Reichtums der menschlichen Gattung. Wie der Einzelmensch mit vielerlei Erkenntnisorganen ausgestattet ist, die gegenseitige Kontrolle und Ergänzung bewirken, so besitzt das Menschengeschlecht eine Reihe der verschiedensten Strukturen. Jede Struktur, die sich als 'allgemeinen' Menschen ansehen will, unterliegt der Gefahr der Einseitigkeit; erst gegenseitige Ergänzung vieler Strukturen vermag dieser Gefahr zu entgehen und durch die Fülle der Weltperspektiven einen übergeordneten Standpunkt zu gewinnen.

Ein solcher scheint aber gegenüber dem Intuitionismus und dem Logizismus

1) P. Bernays, aO., S. 364, 365.

2) A. Fraenkel, Das Problem des Unendlichen in der neueren Mathematik; enthalten in H. Fischer und G. Ipsen, Blätter für deutsche Philosophie, S. 296. — R. Carnap, aO. S. 310.

3) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik; Cohen, Bonn 1929.

4) E. R. Jaensch, Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie, enthalten in E. R. Jaensch, Abhandlungen und Monographien, S. 137, 140.

bereits vorzuliegen im Formalismus. Ebenso wie in der Naturwissenschaft der Begriff der Kausalität und der dinglichen Realität, so verliert hier der der Wahrheit und des Inhaltes grundsätzlich seine Bedeutung. Nach aller kritischen Betrachtung behalten wir das auf sich selbst gestellte Erkennen übrig, das seine Begründung in nichts anderem findet als in seiner eigenen Widerspruchslosigkeit, hierin zu vergleichen der im unendlichen Raume ohne Unterlage frei und gefährlich schwebenden Erde.

Solche Einsicht ist nicht vereinbar mit dem unaustilgbaren Erkenntnistriebe des menschlichen Geistes und seiner (trotz aller Niederlagen) nie versiegenden Hoffnung auf endgültige Erfassung der Wahrheit. Genährt wird diese Hoffnung durch die praktischen Triumphe, welche das Erkennen über die Natur feiert; doch sind diese Erfolge nicht von anderer Art, als ob sie nur in Träumen errungen wären, kann doch das Erkennen sich nicht einmal der dinglichen Realität der Natur vergewissern.

Dieser nicht ernst genug zu nehmende Widerspruch zwischen erkenntnistheoretischem Können und Sollen hat seine Parallele in dem ebenso ernsten Widerspruch zwischen dem ethischen Können und Sollen, d. h. zwischen der Naturgebundenheit menschlichen Tuns und dem Bewußtsein von der Verantwortlichkeit. Es ist nicht angängig, durch Leugnung eines der beiden Widerspruchsglieder den Widerspruch zu beseitigen; gerade die deutliche Herausstellung dieser Widersprüche führt zu weltanschaulicher Vertiefung der gewonnenen Einsichten. Der Sinn des unstillbaren Erkenntnistriebes, seiner Anspornung durch Erfolge, der grundsätzlichen Unmöglichkeit seiner endgültigen Befriedigung — kann in dem formalen Ziel der Erkenntnistätigkeit gesehen werden; dieser Begriff ist aus der Pädagogik bekannt und in dem dort üblichen Sinn zu verstehen. Die ihrem Wesen nach formale Ethik läßt dieselbe Deutung zu.

Höherentwicklung der menschlichen Art kann als der Sinn jenes Widerspruchs und als vorläufige Absicht der in uns und der Natur hervortretenden Gewalt angesehen werden. Menschliches Sein ist nicht vollendet, es ist geschichtlich (Heidegger) und gelangt in zeitlichem Werden zur Entfaltung. Der heutige Mensch bringt als Momentbild einen zeitlichen Ausschnitt zur Darstellung, der Mensch von morgen einen anderen, vielleicht schon höher entwickelten.

Die hier gezogene Schlußfolgerung steht in Zusammenhang mit der einheitlichen Entwicklungstheorie für die gesamte Natur. Die gegen diese Theorie immer wieder erhobenen Einwände vermögen weder sie noch die hier aufgezeigte Verbindung zwischen ihr und den exakten Wissenschaften ernstlich zu gefährden. Es heißt den Sinn einer solchen Lehre verleugnen, wollte man ihr vorwerfen, das typisch Tierische zum richtunggebenden Faktor in der menschlichen Lebensführung gemacht zu haben. Dieser Vorwurf ist in besonders charakteristischer Weise von Kisch in letzter Zeit wiederholt worden.¹⁾ Unter Mißbrauch der modernen physikalischen Terminologie beweist er die übernatürliche Schöpfung, in der Absicht, den zuerst moralisch diskreditierten 'Deszendenzmythos' nun vollends zu zermalmen.

Sein Beweis geht aus vom Energiegesetz. Neben diesem herrsche das Entropiegesetz: Es besagt, daß die Natur bei der Umwandlung der Energie-

1) B. Kisch, Naturwissenschaft und Weltanschauung. Leipzig, Barth 1931.

formen eine bestimmte Richtung bevorzugt; physikalisch wird dies dadurch festgelegt, daß ein (aus meßbaren Größen hergestellter) mathematischer Ausdruck (die Entropie) am Anfang eines Vorgangs einen kleineren Wert hat als am Ende. Die Gesamtentropie des Weltalls rückwärts bis zum 'Ausgangspunkt' des jetzigen Weltzustandes verfolgt führe auf den Zustand kleinster Entropie, also konzentriertester Energie. Die denkwürdige Veranlassung zum Beginn und Aufhören dieses Urzustandes müsse ein Schöpfungsakt gewesen sein.

Eingedenk des stolzen Schlußsatzes bei Kisch (Wer die Wahrheit kennet und saget sie nicht, der ist fürwahr ein erbärmlicher Wicht) lassen sich zwei Gesichtspunkte zur Bewertung solcher (in Wirklichkeit trotz modernen Gewandes mittelalterlichen) Deduktionen nicht verschweigen. Der erste betrifft das Hantieren mit dem Unendlichen, der zweite die Anwendung von Wahrscheinlichkeitsaussagen.¹⁾ Der Energiesatz gilt nur für endliche Systeme, das 'Weltall' ist kein solches. Bei einem unendlichen System mit unendlicher Energie ist eine Behauptung über Konstanz dieser Energie sinnlos. Dasselbe gilt von dem Entropiesatz, Entsprechendes (bei dem 'Ausgangspunkt' des jetzigen Zustandes) von der Zeit. Der zweite Gesichtspunkt bezieht sich auf das Entropiegesetz, welches schon in der klassischen Physik ein bloßer Wahrscheinlichkeitssatz war; d. h. die Entropie 'muß, wenn sie zuerst zugenommen hatte, auch wieder abnehmen'²⁾, um so sicherer, je mehr und je längere Vorgänge (wie beim 'Weltall' vom 'Urzustand' an) man betrachtet.

Ebensowenig Durchschlagskraft haben die direkten Angriffe auf die Deszendenztheorie. Haeckel betont den natürlichen Zusammenhang des Menschen mit der gesamten Natur. Der Mensch ist ihr Lieblingskind, das all ihren anderen Kindern verwandt ist und sich ihnen verwandt fühlen sollte. Dadurch wird dem Menschen die Welt heimatlicher, und es liegt ein tiefer Anlaß hierin zu brüderlichem Verhalten gegenüber allen Wesen der Natur (Schopenhauer).

Es wäre aber keine Entwicklungs-, sondern eine Rückbildungstheorie, wenn sich der Mensch von seinen unmündigen und unvernünftigen Geschwistern die Richtschnur seiner Lebensführung geben lassen sollte. Haeckel hat deutlich die Steigerung des Menschlichen gegenüber dem nur Tierhaften hervorgehoben. Selbst unter den Menschenrassen der Gegenwart und der historischen Vergangenheit verfolgt er die Entwicklung zu immer höheren Stufen geistiger Kultur.³⁾

Dieser Weg führt ihn und uns weiter hinein in die Zukunft. Wohin? Jeder kämpft an seinem Platz um die Eroberung dieses Höhenweges; auch wenn die strategische Bedeutung einer solchen Eroberung nicht abzusehen ist, so hat doch vielleicht die Betrachtung der exakten Wissenschaften und ihrer Grundlagen für diese Bedeutung einen 'Existenzbeweis' zu geben vermocht.

1) Ansprechende Beispiele bei A. Haas, Das Naturbild der neuen Physik; 2. Vortrag.

2) C. Schaefer, Einführung in die theoretische Physik. Berlin, Gruyter 1921; II. Band, 1. Teil, S. 413. — Vgl. auch A. Haas, Das Naturbild der neuen Physik, S. 30.

3) E. Haeckel, Gemeinverständliche Werke. Leipzig, Kröner; Berlin, Henschel; IV. Band, S. 440.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

DIE JUNGE GENERATION UND DIE ERZIEHUNG

VON HEINRICH WEINSTOCK

Daß es eine selbstverständliche Pflicht für den Erzieher sei, aufmerksam die Wandlungen der Jugend zu verfolgen, darauf wurde in *diesen Berichten* (1) schon hingewiesen, freilich auch die Schwierigkeit betont, ein klares Bild zu gewinnen von einer Erscheinung, die ihrem Wesen nach unklar, widerspruchsvoll und stets wechselnd sei. Aus neuerer Zeit liegen nun zwei Äußerungen der jungen Generation vor, die nicht persönliches Einzelbekenntnis sein wollen, sondern den Anspruch erheben, *die* junge Generation in ihren Wesenszügen und in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu bestimmen. Während *L. Dingrave* (Deckname für Eschmann) in seiner knappen Schrift (2) das Bemühen um kritische Distanz zu sich selbst zeigt und sich auf eine Wesensanalyse der gegenwärtigen Lage begrenzt, tritt das Buch von *E. Günther Gründel* (3) mit dem Anspruch 'einer umfassenden revolutionären Sinndeutung der Krise' des deutschen Schicksals auf und sieht in unbeirrter Selbst- und Zielsicherheit die Sendung der jungen Generation in der siegreichen Vollendung dieses Schicksals auf Jahrhunderte hinaus. Beweis dafür sind nun nicht etwa Leistungen, auf die der Verfasser verweisen könnte, sondern es sind — neben der zahlenmäßigen Überlegenheit dieser die Geburtenjahrgänge von 1890—1920 umfassenden Gruppe über die anderen Altersschichten des Volkes — die Eigenschaften von Beharrlichkeit, Selbstdisziplin, Arbeitsfleiß, Menschenkenntnis, Urteilskraft, Wille zur Unterordnung und zum Werk, die das Ergebnis der harten Jugendschicksale dieser Gruppe darstellten. Das Buch bedeutet keinen Vorschub auf solch weltgeschichtliche Lorbeeren. Die geschichtsphilosophischen Deutungen machen es sich allzuleicht, die Vorschläge für das, was zu tun sei, entlarven sich dort, wo der Berichterstatter zu urteilen vermag (also z. B. in den Bildungsfragen) als von Sachkenntnis nicht sehr beschwerte, von begeistertem Selbstgefühl um so mehr getragene Redensarten, was gegen die Prognosen, die sich meiner Beurteilung entziehen (z. B. in Wirtschaftsfragen), mißtrauisch macht.

In diesem selbstsicheren Überspringen über die Sachprobleme in die große Prophetie oder gar in Patentlösungen (das Wesen des großen deutschen Führers der Zukunft wird genau vorausgerechnet) scheint sich mir nun ein höchst bedenklicher Wesenszug zu bestätigen, den der Lehrer an höherer Schule und Hochschule schon seit Jahren in eigener Beobachtung feststellen konnte. Nichts ist mit dieser Jugend schwerer zu erreichen als der Respekt vor der Sache und ihren Forderungen, als der Wille die Person an die Sache hinzugeben. In munterer Mißachtung jeder Analyse beginnt diese Jugend mit der Synthese und davor schreckt auch die schwerste Problematik nicht zurück. Ich glaube nun, daß diese Selbstsicherheit nicht anders verstanden werden kann denn als krampfhaft Verdeckung der inneren Unsicherheit. Diese Unsicherheit selbst aber ist verschuldet einmal durch die Sachen selbst, deren Problematik sich schreckhaft vergrößert hat; dann aber durch — uns, die ältere Generation, die wir nicht nur vor dieser Jugend kapitulierten, sondern diese Jugend, statt sie an die Sachen zu zwingen, noch zu sich selbst aufriefen (Symptom. Vor 20 Jahren noch hieß das Aufsatzthema: 'Was meint Goethe mit dem Wort . . . ?' Heute: 'Was halte *ich* von Goethes Wort . . . ?'), und die wir in jedem Pubertätseinfall eine Offenbarung sahen, dem wir dann schließlich auch noch Verbindlichkeit für uns zusprachen. Daß wir Erwachsene die ewige geschichtliche Verantwortung der

Erwachsenen tragen, die lebendige Tradition zu tradieren, haben wir vergessen. Aus tiefem, verantwortungsvollen Wissen um diese 'Sendung der älteren Generation' rief *Th. Litt* in der Gesamtsitzung des deutschen Ausschusses für Erziehung und Unterricht vom 20. Oktober 1932 (4) die ältere Generation auf, energischen Widerstand zu leisten gegen alles, was im Verhalten der Jugend zu einer Schädigung der sittlichen Grundlagen, auf denen jede Gemeinschaft beruhe, führen könne, und den Gedanken der Humanität, der die Haltung der Ehrfurcht, Wahrhaftigkeit, Achtung vor der Überzeugung anderer meint, unter allen Umständen zu verteidigen.

Wir werden aber diese Verteidigung, in der es um Sein und Nichtsein unseres Volkes, der abendländischen Kultur geht, mit gutem Gewissen nur führen können, wenn wir es als unsere nächste Aufgabe ansehen, die Jugend in diese Kultur, in den Berufsaufbau des Volkes einzugliedern. Noch ist der ganze Ernst der akademischen Berufsnot, die ja nur ein Teil, aber doch wohl der gefährlichste Teil der allgemeinen Berufsnot der Jugend ist, nicht genügend begriffen. Noch glauben die Berufsverbände das Ihre getan zu haben, wenn sie für ihre Laufbahnen die Sperre fordern. Noch glauben die Akademiker einen so ernsthaften und sozial-, volkspädagogisch so fruchtbaren, wenn auch nicht in allen Beziehungen durchdachten Gedanken wie den des akademischen Werkjahres damit von vornherein abtun zu können, daß er die Sonderbelastung einer Schicht bedeute. Das alte noblesse oblige scheint auch hier ganz in Vergessenheit geraten. Freilich kann dies Werkjahr nicht allein die Rettung bringen und sein hartnäckigster Vertreter, der Leiter des Studentenwerkes *R. Schairer* (5), bringt noch eine Reihe von anderen Vorschlägen. Der finanzpolitische und volkswirtschaftliche Laie wird sich nicht anmaßen hierüber mitzureden. Aber gerade der durch Einzelheiten nicht verwirrte Laie vermag sich auch nicht dem Gefühl zu entziehen, daß der deutsche Kuchen durch kein Wunder auch nur ein Bröckchen größer wird, sondern daß wir einfach kleinere Stücke schneiden müssen, wenn alle etwas abbekommen sollen; daß also im Ganzen das Problem der akademischen Berufsnot nur zu lösen ist durch einen gerechteren Altersaufbau des akademischen Berufslebens, mit anderen Worten durch Arbeitsstreckung. Entschließt sich die ältere Generation nicht rechtzeitig zu einer solchen Maßnahme, die also die Jugend hineinläßt, ohne durch frühzeitigen Ruhestand das Alter auszuschalten, so müßte die Jugend keine Jugend mehr sein, wenn sie nicht eines Tages in Verzweiflung den Spieß umkehrte.

Diese Eingliederung in das akademische Berufsleben bedeutet freilich nicht Eingliederung aller, die in diesem unseligen Jahrzehnt des Berechtigungswahns und der akademischen Inflation (da man neuerdings die unbequemen Wahrheiten des unermüdelichen Kämpens gegen diese Erscheinungen *W. Hartnacke* totzuschweigen beliebt, sei auf seine neueste Schrift (6) nachdrücklich verwiesen) in höhere Schule und Hochschule eingeströmt sind, sondern sie kann nur die Eingliederung der Geeigneten bedeuten. Immer deutlicher wird heute auch dem Blindesten die volkswirtschaftliche, kulturelle, ja nationale Notwendigkeit einer scharfen Bildungsauselese und die Pflicht, das höhere Bildungswesen von dieser seiner soziologischen Funktion her zu sehen und umzugestalten. Die Ausführungen, die *ich* (7) auf dem letzten deutschen Hochschultag über diese Frage gemacht habe, dürfen deswegen hier vermerkt werden, weil der einstimmige Beifall, den sie bei den Vertretern aller deutschen Hochschulen fanden, ein Zeichen der Zeit ist.

Wenn Dingröve in seiner Analyse der jungen Generation fand, daß sich eine Übertragung des religiösen Gefühls und des religiösen Willens vom Jenseits aufs Diesseits vollziehe, wenn auch Gründel meinte: 'Wir bilden nicht mehr Weltanschauungsgebäude, sondern Willensgemeinschaften und Kampfverbände' und schließlich auch Litt feststellte, daß die Gegenwart wohl zu den Zeiten gehöre, in denen geistige Bestrebungen hinter

politischem Wollen zurücktreten, so gewinnt die Frage der politischen Bildung und Erziehung heute die höchste Bedeutung. Daß die neue Schrift von *Ph. Hördt* (8) über seine früher hier genannte hinaus wirklich ins Konkrete vorstößt, den Eindruck hat man nicht. Dem meisten, was hier über Spiel, Lernen, Arbeit, Lehrgang, Feier gesagt ist, wird man gern zustimmen, aber wieso das Grundformen gerade volkhafter Bildung sein sollen, das sieht man nicht recht. Man muß fürchten, daß die 'Volkheit' allmählich zum Aushängeschild wird. Um so reicheren Gewinn entnimmt der Leser dem neuen Buch von *E. Spranger* (9), das in seiner Haltung das sichere Bestehen auf den ewigen Werten des Menschen mit einer unbefangenen Aufgeschlossenheit für die Nöte und Fragen des Tages, die tiefe Sorge um die Zukunft unseres Volkes mit dem starken Glauben an diese Zukunft verbindet. Daß die Werte, um die es Spranger geht, wirklich Dauer haben, beweist das Buch selbst, wenn sein erster Vortrag aus dem Jahre 1926 auch heute noch zu uns spricht.

Nachdem ihr Meister Gogarten in seiner neuesten Schrift aus dem Grund seiner theologischen Anthropologie entschieden in die politische Ethik vorstieß, ist auch seine pädagogische Jüngerin *M. v. Tiling* (10) in ihrem neuen Buch an die konkreten Probleme der Erziehung herangegangen. (Aus demselben Lager kommt der Versuch von *M. Ites* über die Bibel am Gymnasium (11). Er darf hier genannt werden, weil die Schrift nicht etwa eine Sonderfrage des evangelischen Religionsunterrichts behandelt, sondern in Auseinandersetzung mit neueren humanistischen Schriften, so von Jäger, Stenzel, Otto, besonders eingehend auch mit meinem Sophoklesbuch das Problem Humanismus und Evangelium anfaßt.) Sehen wir ab von dem nun schon zum Hausgebrauch dieser Gruppe gehörenden Kampf gegen *den*, dazu noch unzulässig vergrößerten Idealismus, so bedeutet das Buch einen lesenswerten Beitrag zum Verständnis der Erziehungswirklichkeit und ihrer Möglichkeiten. Zwar ist das 'vom andern her' nur eine Seite des vielfältigen 'in-der-Welt-seins' als der Wirklichkeit des Menschen, aber diese Seite ist immerhin, besonders für den jugendlichen Menschen, die nächste und zugleich jene, die in der Erziehung des Kindes und des Jugendlichen der bewußten und planmäßigen Erziehung die sichersten Ansätze bietet. Heute aber ist sie deswegen so besonders wichtig, weil die junge Generation nicht nur, wie wir eingangs feststellten, dazu neigt, die Forderung der Sachen zu überspringen und sich ins große Allgemeine vorzuwerfen, sondern auch in Gefahr steht, alles auf die 'Erneuerung Deutschlands', den 'radikalen Umbau des Systems', die 'große weltgeschichtliche Sendung' zu setzen, wobei die überwältigende Größe dieser Sendung es nicht zuläßt, daß man bei sich selbst zunächst einmal einen kleinen Anfang der Erneuerung mache, indem man dem *hic et nunc* und dem Anspruch des Nächsten gerecht zu werden sucht. (Abgeschlossen am 15. 1. 33.)

1. N. Jbb. 1931. S. 666ff. — 2. *L. Dingrave, Wo steht die junge Generation?* Jena, Diederichs 1931. *RM* 1,60. — 3. *E. Günther Gründel, Die Sendung der jungen Generation.* München, Beck 1932. Geh. *RM* 5. — 4. *Bericht im Pädagogischen Zentralblatt* 1932. Heft 12. S. 616ff. — 5. *R. Schaler, Die akademische Berufsnot.* Jena, Diederichs o. J. Kart. *RM* 3,80. — 6. *W. Hartnacke, Bildungswahn—Volkstod.* München, Lehmann 1932. Geh. *RM* 2,80. — 7. *Die höhere Schule in unserer Zeit. Die Erziehung.* Januarheft 1933. — 8. *Ph. Hördt, Grundfragen volkhafter Bildung.* Frankfurt, M. Diesterweg 1932. Kart. *RM* 3,20. — 9. *E. Spranger, Volk, Staat, Erziehung.* Gesammelte Reden und Aufsätze. Leipzig, Quelle & Meyer 1932. *RM* 4,—, geb. *RM* 5. — 10. *M. v. Tiling, Grundlagen pädagogischen Denkens.* Stuttgart, Steinkopf 1932. Kart. *RM* 4,20. — 11. *M. Ites, Die Bibel im Gymnasium.* München, Kaiser 1932. Geh. *RM* 2,40.

ENGLISCH

VON ERNST LEWALTER

Einige neue Schriften zur modernen englischen Literatur geben Anlaß zu einigen grundsätzlichen Erwägungen über die Frage der Beziehungen zwischen Dichtung und Gesellschaft, insbesondere über die Grenzen der soziologischen Literaturbetrachtung.

Alle soziologische Literaturbetrachtung hat die *Beziehbarkeit* literarischer Werke auf einen gesellschaftlichen Horizont zur Voraussetzung. Es muß von einer 'Gesellschaft' die Rede sein können, deren geistige Welt dem Dichter Stoffe, Formen und Gehalte vorgibt. Wohl kann die Einbettung des dichterischen Schaffens in eine eigentümliche Bildungswelt, die den Dichter umfängt und ihn zu ihrem Eigentum macht, historisch aufgezeigt werden, und die Entdeckung dieser Bezogenheit kann zur Erklärung vieler Erscheinungen stilistischer Konstanz und Variabilität (Nachahmung, Umdeutung u. dgl.) führen. Wie könnten wir den Minnesang verstehen ohne Kenntnis der Züge ritterlicher Kultur in dem Gesamt ihrer Bezeugungen? Wie das Renaissancedrama ohne Wissen um die humanistische Bildungswelt der Höfe des XVI. Jahrh.? So ist die soziologische Analyse durch die geschichtliche Tatsache der gesellschaftlichen Bezogenheit von Dichtungen legitimiert. In dem Augenblick aber, wo diese Bezogenheit nicht mehr historisch aufgezeigt werden kann, sondern als theoretisches Dogma vorausgesetzt wird, verliert die Methode ihren Sinn. Denn wer an das historische Verstehen von Dichtungen mit der vorgefaßten Meinung herangeht, es müsse möglich sein, diese Dichtungen auf einen vorgegebenen gesellschaftlichen Horizont zu beziehen, gerät unversehens aus dem Verstehen ins Konstruieren. Damit aber beraubt er sich der Anschauung des Gesamtzusammenhanges von Dichtung und Gesellschaft. In diesem wird es nämlich möglich, daß Dichtung Gesellschaft *zerstört* oder *stiftet*. So ist etwa die geistige Welt der deutschen bürgerlichen Gesellschaft des XIX. Jahrh. vornehmlich durch unsere klassische Dichtung gestiftet, und es wäre ein widersinniges Beginnen, wenn man nun zugleich Goethe als 'Exponenten' einer Gesellschaft analysieren wollte. Die radikale Offenbarung der Subjektivität im 'Werther' ist ja vielmehr von gesellschaftlich revolutionierender Wirkung gewesen; sie hat die vorgegebene geistige Welt des deutschen XVIII. Jahrh. zersetzt.

Es scheint nicht, als ob man den Tatsachen Gewalt antut, wenn man die geschichtliche Rolle der modernen englischen Dichtung seit dem Ende des XIX. Jahrh. unter einem analogen Aspekt auffaßt. Nicht zufällig hat sich der Name 'Viktorianismus' zur Bezeichnung der gesellschaftlich-geistigen Welt des englischen XIX. Jahrh. durchgesetzt. Wenn auch unter diesem Titel allzu oft eine bequeme Vereinfachung eines sehr differenzierten Sachverhaltes betrieben wird — als habe jeder 'Viktorianer' ehrenfest und selbstzufrieden im Konventionellen dahingelebt —, so liegt die Wahrheit dieser Bezeichnung doch darin, daß die englische Gesellschaft jener Jahrzehnte eine geschlossene und verbindliche geistige Welt kennt. Diese Gesellschaft hat ihre Dichter — von Scott bis Tennyson; und hier hat die soziologische Analyse ihr Feld. Wo sich nun aber ein Dichter, wie z. B. George Meredith, dem Ganzen dieser geistigen Welt entgegenstemmt, nimmt die Beziehung von Dichtung auf Gesellschaft jene andere Struktur an; ein radikal kritisches Werk wie das Merediths ist nicht in den Horizont eines gesellschaftlichen Fühlens eingespannt. Hier werden nicht Erwartungen erfüllt, sondern es wird das schlechthin Unbehagliche gesagt. Hier ist die Dichtung selbst in

gewissem Sinne Soziologie; dem Dichter steht das Ganze der Gesellschaft vor Augen; in der Reflexion auf dieses Ganze entsteht die Dichtung. Die eigentümliche Schwierigkeit für die Interpretation besteht nun aber darin, daß diese Reflexion als eine dichterische verstanden werden muß; die Gefahr ist, den Dichter als einen Sozialpolitiker aufzufassen, der gewisse 'Schäden' ermittelt und Besserungsvorschläge vorträgt. Dieser Gefahr ist die Arbeit von *B. Albers-Arndt* (1) nicht entgangen. Die Verfasserin trägt aus dem Gesamtwerk von Meredith alle gesellschaftskritischen Züge zusammen; daß aber dieses Werk nicht in die Bemühung aufgeht, 'die Mängel der englischen Gesellschaft bloßzulegen und zu beseitigen' (S. 3), wird im Verlaufe der lehrreichen Untersuchung immer deutlicher, so daß zum Schluß das so ganz anderes besagende schöne Wort Priestleys stehen kann: 'Meredithian Comedy ends by making us examine ourselves, because it is the creation of a man who began by examining his own secret self.' Von hier aus, von dem Prozeß der Selbstprüfung aus, ließe sich das Werk Merediths als *gesellschaftsstiftendes* verstehen. Aus der Einsicht in die Notwendigkeit eines Bestehens von Gesellschaft überhaupt und der weiteren Einsicht in den unzureichenden Grund der viktorianischen Gesellschaft ergibt sich die Funktion des 'comic spirit' als des inneren kritischen Nervs der poetischen Darstellung. Zu einer unter dieser Leitidee stehenden Deutung steuert die vorliegende Arbeit manches nützliche Material bei; die Durchführung steht noch aus.

Sehr viel weiter in den Kern des Deutungsproblems führt die Schrift von *A. Weber* (2) über George Gissing. Wie bei Meredith, so ist auch bei Gissing ein Einströmen deutscher Geisteswelt konstitutiv geworden, so daß diese beiden im Stoffkreis wie im künstlerischen Rang so unterschiedlichen Autoren doch in einer Reihe stehen, insofern sie von dem Einfluß des kritischen deutschen Geistes auf das England des späteren XIX. Jahrh. zeugen. Denn Gissing ist nicht, wie wohl sonst zu lesen, der philanthropische Armeleutedichter, der eine Linie der Tradition von Dickens-Kingsley-Besant her schlecht und recht fortführt. Es sind vielmehr zwei Ströme, die in sein Werk eingehen. Der eine entspringt im Unglück seines Lebens, das ihn nicht nur materiell, sondern auch mit Auge und Herz in die Sphäre der slums bannt; der andere in der Sehnsucht seines Geistes, die ihn sich als Bruder Rossettis, Landors und Ruskins fühlen läßt. Erst wenn man sich vor Augen hält, daß dieser Autor, dessen Romane die stumpfe Resignation der 'hungry and ragged' atmen, sein geistiges Leben in der Antike führt, daß er hundert Chöre aus der griechischen Tragödie auswendig kann und sich auf den einzigen Reisen seines Lebens nach Magna Graecia ('By the Ionian Sea') zurückzieht — erst dann versteht man die eigenartige Brechung, in der dieses Werk steht und die seine geschichtliche Bedeutung ausmacht. Gissing ist nicht — wie Zola — der Wortführer einer sozialen Bewegung. Was ihn treibt, ist nicht das Mitleid mit jeder Kreatur, sondern die drängende Frage: ob gerade dieser Mensch zu diesem Leben verdammt sein mußte. Und damit ist das Thema der *Gesellschaft* gegeben; Erfüllung des Lebens durch individuelle Kraft und Bereitstellung der Entwicklungschancen durch die Gesellschaft sind die einander entsprechenden Aufgaben. Da hier die viktorianische Gesellschaft versagt, wird sie verworfen. Gissing setzt sich nicht für irgendwelche organisatorische Schemata ein, er macht den Sinn von Gesellschaft geltend. Hier leitet ihn seine Orientierung an der Antike, und er wird zum radikalen Kritiker der modernen Zivilisation und des 'progress' überhaupt. Welcher Satz könnte wohl dem Ethos Zolas entgegengesetzter sein als dieser Gissings: 'Work in itself is not an end; only a means; but we nowadays make it an end, and three fourths of the world cannot understand anything else'? So gilt der Protest nicht dem Elend und der schlechten Organisation — den Symptomen, sondern der

Krankheit selbst: der modernen Heiligung der Arbeit. — Es ist das Verdienst der Schrift von Weber, diesen aristokratischen Grundzug ('I am on the side of those who believe in an aristocracy of brains') des Gissing'schen Werkes, der es ihm möglich macht, der Vermittler Carlyles an das England des XX. Jahrh. zu werden, herausgearbeitet zu haben.

Für die geschichtliche Wirkung Gissings scheint es uns bezeichnend zu sein, daß seine Grundgedanken in der *Utopie* des XX. Jahrh. wiederkehren. Ist es nicht Gissing'sches Erbe, wenn in der 'Modern Utopia' von Wells (der seine dankbare Verbundenheit mit Gissing oft bezeugt hat) die Arbeit der Muße zu dienen hat und jene 'aristocracy of brains', die 'Samurai', die Herrschaft haben? Und ist es nicht das gleiche, wenn in der negativen Utopie von Huxleys 'Brave New World' der standardisierte Mensch durch seine Unfähigkeit, mit sich selbst etwas anzufangen, gekennzeichnet ist und der Besitz von 'brains' dem Unglücklichen, der davon betroffen ist, die Verbannung nach St. Helena einträgt? Es fragt sich in der Tat, ob wirklich die Stellung der englischen Dichtung zur Gesellschaft seit der Zeit Merediths einen grundlegenden Wandel durchgemacht hat, so, daß man irgendwo eine 'neueste' Periode beginnen lassen könnte. I. Marinoff (3) möchte das 'XX. Jahrh.' als eine solche Periode ausgrenzen. Aber die Durchführung überzeugt nicht; die Kontrastierung mit Dickens und George Elliot, die die Verfasserin vornimmt, rennt offene Türen ein; es kommt auf das Verhältnis zum fin de siècle an. Daß es die Figur der Christina Alberta erst 1925, nicht aber schon 1875 geben kann, beweist nicht, daß Wells eine andere Haltung zur Gesellschaft hat als Meredith; es zeugt nur von einem anderen Zustand der Gesellschaft. Das ist nun zwar eigentlich das Thema der Verfasserin, die 'das Leben des XX. Jahrh., wie es sich im Roman spiegelt, festhalten' will (S. 5). Dadurch aber, daß sie die Frage nach der Wirklichkeitsentsprechung der Stoffe mit der Frage nach der dichterischen Thematik vermengt, es ihr also entgeht, daß das, was ein Autor seine Figur sagen läßt, nicht identisch ist mit dem, was der Autor sagen will, vermag sie nicht bis zu dem Ansatzpunkt des Problems vorzudringen. So bleibt, was beigebracht wird, Rohstoff.

Hier aber hätte die Arbeit einzusetzen — bei dem Thema der wechselseitigen Bestimmung von gesellschaftlicher Welt und dichterischem Wollen. Hier wäre die erste Frage die nach dem *Fortleben* des 'Viktorianismus' in der Gegenwart. Es scheint uns eine bedenkliche Vereinfachung des Sachverhaltes zu sein, wenn B. Fehr (4) das Viktorianertum nur noch in 'Tanten und Onkeln mit ihren alten Maßstäben' (S. 14), d. h. in einem unerheblichen Schattendasein weiterleben zu sehen meint. Blickt man auf die Welt der englischen Universitäten, aber auch auf die maßgeblichen Wortführer der öffentlichen Meinung (etwa Garvin und seinen 'Observer'), so sehen die Dinge doch anders aus. Dann ist es nicht so, daß die englische Gesellschaft sich heute schon aufgelöst hat in eine Masse genormter Individuen und die schmale Schicht einer 'denkenden Minderheit' (Fehr). Uns will scheinen, daß das englische Leben reicher, mannigfaltiger und geistgesättigter ist, als daß es sich mit dem Schema solcher Formeln beschreiben ließe. Was Fehr schildert — das Vorwalten des standardisierten Menschen und das melancholische Resignieren der Geistigen mit dem 'müden Lächeln' (18), die fremd geworden sind in der neuen Welt —, das ist nicht das 'heutige England', sondern der 'endgiltige Ameisenhaufen' von Huxleys 'Brave New World', jenes negative Zukunftsbild, das schon um 1880 zugleich mit dem Protest gegen den 'progress' und die 'civilisation', also mit Butler und Gissing, mit Ruskin und M. Arnold, als Warnung der englischen Gesellschaft vorgehalten wird — kein schon vorhandener Zustand, sondern ein bedrohlicher Zug im modernen Leben. Dieser Sachverhalt bringt es denn auch mit sich, daß Fehr im

weiteren Verlauf sein Schema wieder fallen lassen und über Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens wie das Oxford Group Movement berichten muß, die weder als Zeichen der 'Massenzivilisation' noch als solche einer 'Minderheitskultur' zu rubrizieren sind.

1. Barbara Albers-Arndt, *Die englische Gesellschaft im Spiegel der Romane von George Meredith*. Karlsruhe, Braun 1931. *R.M.* 4,80. — 2. Anton Weber, *George Gissing und die soziale Frage*. Beiträge zur englischen Philologie. H. XX. Leipzig, Tauchnitz 1932. *R.M.* 12. — 3. Irene Marinoff, *Neue Wertungen im englischen Roman*. Problemgeschichte des englischen Romans im XX. Jahrh. Leipzig, Tauchnitz 1932. *R.M.* 8. — 4. Bernhard Fehr, *Das England von heute*. Kulturprobleme, Denkformen, Schrifttum. Hefte zur Englandkunde, Heft VII. Tauchnitz, Leipzig 1932. *R.M.* 2,50.

KATHOLISCHE RELIGION

VON JOSEF MARIA NIELEN

Der katholische Religionsunterricht verdankt der *liturgischen Erneuerung in der katholischen Kirche* wertvolle Anregungen. Die apologetisch-polemische Haltung früherer Jahre mit ihrer Neigung zur Breite statt zur Tiefe, zum Begreifen statt zum Ergriffen-sein wird von hier aus überwunden durch eine neugewonnene Einsicht in die wesentliche Aufgabe erzieherischer religiöser Bildung. Diese Einsicht führt zu dem pädagogischen Willen, an Stelle der bisher im Religionsunterricht sich vordrängenden Behandlung von Unterscheidungslehren, von Grenzfragen und Streitfragen peripherer Theologie, von Einwürfen areligiöser oder vorreligiöser 'Gegner' tiefer einzuführen in die eigenen und eigentlichen Wahrheiten und Wirklichkeiten des kirchlichen Lebens. Liturgisch-kirchliche Rückbesinnung, auf das wesentliche Ziel katholischer Menschenformung gerichtet, verringert die Gefahr zu oberflächlichen Umgehens mit den ernstesten Angelegenheiten des Lebens und erschwert die Verwechslung echter Religiosität mit einem gedächtnismäßig erworbenen (und schnell verlorenen) Wissen von religiösen Dingen oder einem Reden von und über sie in den durch Reformation und Gegenreformation bedingten, heute leicht mißverständlichen und unwirksamen Katechismusformulierungen. Kann das Ziel jedes Religionsunterrichtes nur der selbständige, aus dem Glauben lebende katholische Mensch sein, wie *Michael Fliegler* es neuestens formulierte (1), so stärkt eine wesenhaft liturgische Besinnung in Anerkennung dessen, daß innerkirchlich gesehen gerade sie 'das Zeitnaheste und Zeitnotwendigste der vom Pneuma Christi beunruhigten Kirche der Gegenwart' ist, die Hoffnung, daß die jungen Menschen trotz des Religionsunterrichtes *gläubig* bleiben. Das bedeutet praktisch die Überwindung des Aberglaubens, 'daß Christi Wort und Wesen im Wege scharfer Einteilungen und Definitionen in den Herzen lebendig wird'. Das bedeutet vor allem aber die grundsätzliche Zielrichtung des Religionsunterrichtes auf das religiöse Leben in seinsmäßiger Verbundenheit mit seiner wurzelhaften Substanz, auf ein Wahrnehmen und Wahrhaben katholischen Christentums in objektiver und persönlicher existenzieller Tiefe, auf ein Wissen auch um die zentrale und universale religiöse Wirklichkeit durch das Erfastsein von dem Leben in ihr und aus ihr. Die reichhaltigen, auch für den Philologen und Historiker wertvollen Literaturberichte der (für diese Zeitschrift leider nicht zur Verfügung gestellten) 'Jahrbücher für Liturgiewissenschaft' (seit 1921) sowie die meines Erachtens für jeden Religionslehrer unentbehrliche '*Liturgische Zeitschrift*' (2) leisten zu solchem Religionsunterricht die ersten und immer wieder notwendigen Vorarbeiten. Das Versagen eines Religionsunterrichtes, der auf das gedächtnismäßige Aneignen dargebotenen Glaubenswissens und auf begriffliche Formulierungen den

Hauptwert legt, zeigt eine Untersuchung *Wunderles* über Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend (3). Nicht in dem Sinne, als ob die in diesem Buche gesammelten und erläuterten Aussagen von 93 Knaben und 109 Mädchen aus den Oberklassen höherer Schulen einer rheinischen Kurstadt vom September 1930 die Gefahr einer vorherrschenden Verstandesmäßigkeit aufdeckten — im Gegenteil bleibt, wie vielfach heute in 'religiösen' Dingen, die wohltuende Gegenwart eines klaren Verstandes auch hier unerfüllte Sehnsucht — aber doch so, daß allzu sehr ein richtiges Hersagen von oder das Sichbegnügen mit dogmatischen Formeln und ein Nichtverstehen oder Mißverstehen derselben, die Glaubensart und die Glaubensschwierigkeiten dieser Jugend bedingen. Schon die Unbeholfenheit des sprachlichen Ausdrucks deutet darauf hin, daß die Antwort dieser ausgefragten Glaubenszeugen nicht Blut von ihrem Blute ist, kein Eigenbesitz, von dem sie künden müssen und künden können. Der schwierige Versuch einer rationalen Begründung des Glaubens wirft in diese Berichte seine Schatten. Die Vielfältigkeit und Unklarheit eines Glaubensbegriffes im Sinne des 'Fürwahrhaltens' und das damit gegebene Vorherrschen schwieriger fachtheologischer Ausdrücke und Unterscheidungen wirkt sich in den mitgeteilten Aussagen allzu deutlich als Hemmnis echter Glaubensfreudigkeit aus oder auch als mitschuldig an 'Glaubensschwierigkeiten', die tiefer gesehen gar keine sind. Nehmen wir als Beispiel das in diesen Aussagen als vorherrschende Glaubensschwierigkeit immer wieder angegebene Geheimnis der Dreifaltigkeit. Es kann der jugendliche Mensch ein lebendiges Verhältnis zum persönlichen Gott haben und dennoch über die Trinität falsch aussagen, weil die dogmatischen Fachausdrücke und Unterscheidungen, die notwendig sind, um über die Trinität theologisch korrekt reden zu können, dem jungen Menschen nicht faßbar sind, zumal wenn ihm vom anderen Unterricht her Ausdrücke wie Natur, Wesenheit, Person oft in ganz anderer Bedeutung geläufig sind. Geht hingegen die Glaubensvorliebe der ausgefragten Jungen und Mädchen übereinstimmend auf Jesus als den Heiland der Welt, auf alles auch, was mit seinem Fortleben und Fortwirken zusammenhängt, so zeigt damit jugendliches Empfinden selbst den Weg an, den der Religionslehrer gehen müßte, dem es mehr darauf ankommt, Katechet als Katechismus zu sein. Zur gleichen Erkenntnis führt die Lektüre des Buches von *Joseph Hainz* über das religiöse Leben der weiblichen Jugend (4). Auch dieses Buch entstammt dem heute beliebten aber fragwürdigen Bemühen, der Lösung psychologischer und pädagogischer Aufgaben durch ausgesandte Fragebogen näher zu kommen. Gegenüber der Bekenntnis-methode *Wunderles* bevorzugt *Hainz* die Erinnerungsmethode. 160 Mädchen aus allen deutschen Gauen und Schularten (von ungefähr 560, die aufgefordert wurden) schreiben über den während ihrer Schulzeit vor 5, 10, 15 Jahren empfangenen Religionsunterricht, nachdem sie zunächst vom Fragesteller darauf hingewiesen wurden, daß 'ihre Antworten ein wertvoller Beitrag für die Erkenntnis des religiösen Seelenlebens und für die religiöse Erziehung der weiblichen Jugendlichen sein werden'. Je nach der aus diesen Berichten festgestellten Eigenart werden die Berichterstatterinnen verschiedenen — im ganzen zehn — Typen zugeteilt, mit deren Hilfe der Bearbeiter sein Material wissenschaftlich katalogisiert. Aber es geht hier nicht um diese Methode. Die Bekenntnisse selbst und ihr Ergebnis sind außerordentlich wertvoll. Fast alle stimmen überein in der Ablehnung des bloß Begrifflichen, in dem Wunsche nach Ernst, Tiefe, Leben, in dem Verlangen nach den lebendigen Quellen der Religion und der Religiosität, in der Entdeckung dessen, was hierfür liturgische Wirklichkeit und Verwirklichung bedeutet. Auch dieses Buch verlangt in jeder Zeile mehr denn Lehre und ihre Richtigkeit, das Leben und seine Wirklichkeit, die Möglichkeit der großen Hingabe zur Aufnahme und zur Gestaltwerdung des ganz anderen, des göttlichen Lebens. Der religiöse Erzieher, dessen Arbeit im Hier und Heute

zu leisten ist, wird diese pädagogische Situation nicht verkennen oder unbenutzt vorübergehen lassen. Und gerade, wenn er die Gefahr mystischer Verschwommenheit sieht, die die heutige auffällige Betonung des Lebens aus Mangel an Echtheit und Ehrlichkeit, aus Mangel auch an Klarheit und Richtigkeit des Denkens mit sich bringt, wird er die Wirklichkeiten und Wirksamkeiten liturgischer Bildung zu schätzen wissen, die Sein und Tat, Lehre und Leben eint. Zudem ermöglicht die liturgische Bildung, von der aus sich am ehesten Sein und Sinn der Kirche erschließt, eine Zusammenziehung erzieherischer religiöser Tätigkeit nach der Mitte katholischer Religion hin und eine Ganzheitsbetrachtung von der Mitte katholischer Religion aus, wie sie für den Religionsunterricht unerlässlich ist (5). Liturgische Bildung bietet allein auch dem Religionslehrer die sinnvolle Möglichkeit eines christlichen Humanismus. Von ihm spricht in einer Denkschrift zur 'Vereinfachung des höheren Schulwesens' eine schulpolitische Kommission katholischer Fachverbände (6). 'Alle Schulen müssen die jungen Menschen zum konkreten christlichen Humanismus führen. Dieser erstrebt die universale und totale Formung des werdenden Menschen, der gemeinschafts- und gottverbunden für die Aufgaben seiner Zeit vorbereitet ist.' Christlicher Humanismus ist zum Gesprächsthema katholischer Jugend geworden. Coudenhove (7) gab diesem Gespräch entscheidende Richtung in ihrem vielbeachteten Versuch, eine Erneuerung der Kirche des Abendlandes vom Kampf um Gott her zu sehen, den der einzelne als ganzer und echter, nicht als verkrüppelter und eingegengter Mensch um dieses ganze und echte Menschtum wagt, 'weißt Du, wie Gunulf zu Kristin sagt: «Denn der Mut ist es doch meist, der uns antreibt, Gott zu suchen.»' Wird aber nun die Verwirklichung des christlichen Vollbildes vom Menschen gehemmt und karikiert durch viele Dinge, die nicht notwendig und nicht wesensbedingt sind, durch vieles Harmlose und Herzige auch, was unter Preis abgegeben wird, und ist andererseits die bloße Gloriole des Heldischen ein schlechter Trost, wo es sich immer wieder um den ernstesten und schlichten Glaubensgehorsam in jeder konkreten Situation handelt, so zwingt auch von da aus jeden, der es verantworten muß, 'diesen jungen Menschen hineinzureißen in das Schicksal, katholisch zu sein' einzig und allein die ontisch sakramentale Fülle liturgischer Wirklichkeit, die Begegnung zu ermöglichen mit dem lebendigen Gott, damit so auch der junge Mensch 'sein wunderbares und rätselhaftes' Schicksal erfahre: die Menschwerdung des Menschen als Gebot jeder Stunde. Hier trifft die liturgische Erneuerung, in ihrer Bedeutung für die pädagogische Situation gesehen, mit der philosophischen Besinnung unserer Tage zusammen, die uns auch ihrerseits wieder sehen ließ, daß Wesen und Grenze menschlicher Personalität in der Begegnung mit dem Unbedingten erfahren wird. Katholischerseits verdient in diesem Zusammenhang — auch damit gegenüber dem Bilde menschlicher Kreatürlichkeit, das uns die dialektische Theologie gezeichnet hat, der christliche Humanismus katholischer Prägung ins rechte Licht gerückt wird — einen besonders nachdrücklichen Hinweis die Religionsphilosophie von Bernhard Rosenmöller (8). Anknüpfend an die von Platon beeinflusste philosophische Überlieferung, die in Augustin und Bonaventura ihre bedeutendsten Vertreter hat, seit der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. aber 'ohne durchschlagende Gründe angegriffen und erschüttert wurde', versucht Rosenmöller von neuem eine Aufhellung der metaphysischen Bindungen des Menschen. Unberechtigten philosophischen und theologischen Grenzüberschreitungen gegenüber bescheidet er sich mit der Frage, ob nicht die nur im Glauben mögliche und nur im gläubigen Bekenntnis ausgesprochene Gemeinschaft von Gott und Mensch insoweit in der Natur des Menschen fundiert sei, daß diese Fundierung sich der anthropologischen Forschung enthülle. Es handelt sich also bei Rosenmöller nicht um eine Wesens- und Wahrheitserforschung der

Religion, sondern um eine philosophische Untersuchung der Natur des Menschen, ihrer personal-geistigen Ausdrucksformen und ihrem Hingeordnetsein durch alle vordergründigen Seinsschichten hindurch bis zu einem letzten existenziellen Abhängigsein. Es ist ein in seinem natürlichen Realismus schlichtes, in seiner Auswertung und Auswirkung reiches und tiefes Buch, das Rosenmöller als Fortsetzung seiner bisherigen Studien über Gott und die Welt der Ideen und über die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura hiermit vorlegt.

(Abgeschlossen 1. Februar 1933.)

1. *Richard Pfliegler, Die pädagogische Situation.* Gedanken zur gegenwärtigen Lage religiöser Erziehung, Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia 1932. Kart. *R.M.* 4,60. — 2. *Liturgische Zeitschrift*, herausgegeben von Joh. Pinski in Verbindung mit H. Dausend O. F. M. und Fr. X. Hecht P.S.M. Regensburg, Friedrich Pustet (6mal jährlich, *R.M.* 6). — 3. *D. Dr. Georg Wunderle, Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Das Ja und Nein katholischer Schüler und Schülerinnen zur Glaubensdarbietung.* Eine religionspsychologische Untersuchung, durchgeführt in den Oberklassen höherer Lehranstalten. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag 1932. Lw. *R.M.* 7,50. — 4. *Dr. Joseph Hainz, Das religiöse Leben der weiblichen Jugend.* Ein Beitrag zur Religionspädagogik auf Grund einer Umfrage bei ehemaligen katholischen Schülerinnen höherer Lehranstalten. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag 1932. Lw. *R.M.* 12,50. — 5. Vgl. hierzu: 'Gedanken zum Religionsunterricht' von Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J. in 'Stimmen der Zeit' 62 (1932) 326—330. — 6. Abgedruckt in der Reichsausgabe der Rhein-Mainischen Volkszeitung (Frankfurt a. M., Carolusdruckerei) Nr. 14 (18. Januar 1933). — 7. *Ida Friederike Coudenhove, Von der Last Gottes.* Ein Gespräch über den Menschen und den Christen. Frankfurt a. M., Carolusdruckerei 1932. Kart. *R.M.* 1,90, Lw. *R.M.* 3. — 8. *Bernhard Rosenmöller, Religionsphilosophie.* Münster (Westf.), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1932. Geh. *R.M.* 7,70, Lw. *R.M.* 8,90. Vgl. auch den Aufsatz: 'Von Wesen und Grenze menschlicher Personalität' von Universitätsprofessor D. Dr. Th. Steinbüchel, Gießen, in 'Akademische Bonifatius-Korrespondenz' 47 (1933) 177—196.

KUNSTWISSENSCHAFT

VON HEINRICH LÜTZELER

Vor Literatur- und Musikwissenschaft ist die Kunstwissenschaft ausgezeichnet durch die lückenlosere Ausbreitung ihres Stoffes, durch die hochbewußte methodische Durchdringung dieses Stoffes, durch neue fruchtbare Ansätze zu einer Kunstphilosophie, durch den Einbau der Kunstphilosophie in eine allgemeine Philosophie. Die Gesamtheit dieser vier Vorzüge gibt ihr geisteswissenschaftlich einen besonderen Rang. Von dieser ihrer geisteswissenschaftlichen Lage sei im folgenden die Rede, und zwar im Hinblick auf die besonderen Anliegen der höheren Schule.

1. *Erweiterung der Stoffkenntnis.* Während in der Musikwissenschaft noch viele Editionen zu leisten sind, verfügt die Kunstwissenschaft über eine immer lückenlosere Sammlung ihres Stoffes. Wichtig sind da vor allem die Bestandsaufnahmen der Kunstdenkmäler; diese Inventarisierung ist vorbildlich von *Paul Clemen* eingeleitet worden. Zwei neue hervorragend ausgestattete Inventar-Bände sind kürzlich erschienen (1. 2.). Es wäre falsch zu glauben, diese Bände seien lediglich ein trockener Bericht, vielmehr enthalten sie eine Fülle von Leben, so daß sie der Vertiefung der Heimatliebe und des Heimatbewußtseins in hervorragendem Maße dienen können, und stoßen über alle bloße Mitteilung von Einzelheiten, die aufs sorgsamste vermerkt werden, zu einer erdkundlichen, realgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Gesamtdarstellung vor. Nicht nur in der fernen, sondern auch in der jüngsten Vergangenheit sind noch manche geschichtliche Entdeckungen zu machen. So leitet *Herrmanns* Darstellung der *deutschen Baukunst*

bis 1840 (3) eine neue Beurteilung des XIX. Jahrh. ein; denn plötzlich stellt sich heraus, daß es unserem Bauen wenigstens in vielen seiner Bauprogramme durchaus nicht fern ist; so beweist es schlagend ein Überblick über die Architekturtheorien von 1802—1924. Ebensovienig sähe man die Architektur des XIX. Jahrh. richtig, wenn man sie schlecht-hin für historisch hielte; da vermittelt das gut bebilderte Büchlein eine genauere Einsicht vor allem in das Schaffen von Schinkel, Weinbrenner, Klenze usw. Ein besonders interessantes Nebenproblem ist die Einstellung jener Architekten zur Antike.

2. *Methodische Durchdringung des Stoffes.* Aus der Gegenüberstellung der historistischen Architektur des XIX. Jahrh. und der heutigen Architektur erhebt *Gantner* die Forderung einer methodischen Neubesinnung der Kunstgeschichte (4), die von der Gegenwart her die Vergangenheit durchleuchten solle. Freilich erscheinen die Vorwürfe, die er der bisherigen Kunstforschung macht, wenig berechtigt; zum Verständnis heutiger künstlerischer Bemühungen jedoch leitet *Gantner* kundig hin. Überzeugend erweist er die Vorzüge der Kunstforschung: direkteste Mitteilung, berauschte Fülle des Überblicks, Verkettung mit Geschichte, Staat, Religion. Diesen außerkünstlerischen Mächten wendet sich *Michalski* (5) mit der Frage zu, ob sich nicht von einem sichtbaren Kriterium aus entscheiden lasse, wann Kunst aus sich selbst verständlich sei, und wann man zu ihrer Erklärung kulturgeschichtliche Tatsachen heranziehen solle und müsse. Die Antwort lautet: das Letztere ist erlaubt und notwendig, wenn das Kunstwerk nicht streng abgegrenzt ist vom Realraum, wenn die Überbrückung der 'ästhetischen Grenze' formal mitgestaltet ist. *Michalski* erläutert diese These an Beispielen aus 800 Jahren. Eine eingehende Kritik — sie wäre nötig — ist an dieser Stelle nicht möglich; darum sei lediglich der Problemkreis der Untersuchung angegeben: es geht um den Gegensatz von *Wölfflin* (Verzicht auf Geistesgeschichte) und *Dvorak*, ferner um die gerade für die Schule wichtige Frage, ob die Sprache des Kunstwerks eindeutig verständlich sei (S. 248 wird z. B. der Relativismus des *Rokoko* rein formalphänomenologisch, ohne Hinzuziehung der Geistesgeschichte, erkannt).

3. *Neue kunstphilosophische Ansätze.* Was heißt 'formal', was alles ist an der Kunstform zu beachten? In diesem Zusammenhang verdient *Passarges* außerordentlich gesunde und auch der schulmäßigen Kunstbetrachtung dienliche Erhellung des Stilproblems Beachtung (6): 'Der Stil eines Werkes der darstellenden Kunst gliedert sich in Materialstil, Formstil, Darstellungsstil und Ausdrucksstil. Diese vier Arten des Stiles bewegen sich zwischen zwei Polen': Bindung und Lösung, Gesetz und Freiheit. — Das Problem, wie diese einzelnen Zonen des Kunstwerks miteinander in Verbindung stehen, hat mit größter Denkwucht *Odebrecht* behandelt. Eine erste Einführung in seine nicht leicht zu lesende Werttheorie vermittelt sein kritischer Überblick über die Ästhetik der Gegenwart (7). Dieser Problembericht gibt dem Kunstwissenschaftler vor allem eine ausgezeichnete Kritik am Formalismus und an der Einfühlungshypothese, eine Übersicht über phänomenologische Beiträge zur Kunstphilosophie und wirklich tiefe und produktive Hinweise auf die Funktion von Motiv und Form hinsichtlich des gleichschwingenden Tones, der allen Einzelheiten des Kunstwerkes gemeinsam ist. — Es wäre eine Tat, wenn jemand die neuen und kühnen Versuche heutiger Kunstphilosophie fruchtbar machte für eine Einführung in die Kunst. Einer durchdachten kunstphilosophischen Grundlegung bedarf die echte Anleitung zur Kunstbetrachtung, da sie ja geradezu kreist um die kunstphilosophischen Fragen: was ist an einem Kunstwerk 'wesentlich', welche Abwege muß die Kunstbetrachtung vermeiden? Leider erreicht *Niemanns* Einführung dieses hohe Ziel nicht (8). Er verflacht das Wertproblem (als wenn mit der Abgrenzung der Kunst vom Handwerksmäßigen auszukommen wäre!), gibt keine reicheren formalen Analysen

von vorbildlichem Charakter, durch die auch das Problem von Form und Ausdruck, von Soziologie und Kulturgeschichte erhellt würde (dürftig etwa das über Grünewald Gesagte), verliert sich in eine geradezu kindliche Sprachphilosophie (man vergleiche zu der These 'die Sprache des Verstandes, also die geschriebene, gesprochene Sprache' etwa K. Voßler, Geist und Kultur in der Sprache). Wenn trotz dieser grundhaften Mängel und trotz recht unzulänglicher Werturteile über Feuerbach, Segantini und Böcklin auf diese Schrift hingewiesen wird, so geschieht es wegen der trefflichen Bemerkungen über Kunst und Naturnachahmung und wegen der kundigen elementaren Einführung in die Probleme von Farbe und Licht (S. 105—132).

4. *Von der Kunstphilosophie zur allgemeinen Philosophie.* Außerdem hat Niemann im Gegensatz zu vielen fachlich eingeeengten Kunstbetrachtern einen guten Instinkt für die zentralsten und weitesten Fragen: Sinn der Kunst für den Menschen, ihr Verhältnis zum Übersinnlichen. Erfreulicherweise stellt die heutige Kunstwissenschaft in radikalem Abrücken vom *l'art pour l'art*-Standpunkt diese letzten philosophischen Fragen immer mehr. Dabei ist es methodisch bezeichnend, daß ihr oft diese Fragen allgemeiner Art in der Behandlung einer ganz speziellen Kunst kommen. Ein Beispiel für diese fruchtbare methodische Lage ist *P. Clemens Dreigespräch* (9), in dessen Mittelpunkt die Frage steht: Was gibt die heutige Kunst dem Menschen? In überzeugender Durchdringung von jugendlicher Raschheit und weiser Gelassenheit entwickelt er eine Auseinandersetzung zwischen einem Maler, einem Sammler und einem Kunstprofessor, die trotz einer scheinbar leichten Form aus ernstester Sorge und aus echter Liebe zum Künstler und Menschen unserer Zeit kommt. Ein so augenhafter Mensch wie Clemens ist weit entfernt von der Anthropologie und Existenzphilosophie unserer Zeit. Aber er gelangt zu ähnlichen Fragestellungen wie sie — aus der Betrachtung ganz konkreter Tatsachen heraus, ein bemerkenswerter Hinweis darauf, wie sehr diese Fragestellungen dem heutigen Menschen zugeordnet sind, wie er in solcher Problematik gleichsam als in einer ihm selbstverständlichen, also keineswegs rein fachphilosophischen Atmosphäre lebt. Clemens Schrift leitet zu einer positiven Auseinandersetzung an, verharrt durchaus nicht in Negierungen. Sie ist ein wichtiger Beitrag vor allem zur Kunstsoziologie unserer Zeit. Dem Schulmann dürfte sie zur eigenen Orientierung und in Arbeitsgemeinschaften wertvolle Dienste leisten. — Mit Clemens teilt *S. Behn* (10) die Loslösung vom rein Artistischen. Er erkennt gegenüber allen Harmlosigkeiten einer kunstfernen Ästhetik als das Wesen des Künstlerischen die Magie: Kunstschöpfung ist Bannung, Kunsterfassung Gebanntsein. Diese These ist reich veranschaulicht auch an der bildenden Kunst und Architektur. Die Höhlenarchitektur als die in den Mutterschoß der Erde beschworene Allwelt, die Wirksamkeit des Kosmischen und des Zaubers auf die Auswahl des Materials für die Plastik, die welthafte Symbolik des Lichtes und der Farben in der Malerei — das sind einige der von Behn in diesem Zusammenhang behandelten Probleme, die an reichen Einzelheiten veranschaulicht sind.

Immer wieder sind der Kunstforschung Persönlichkeiten zugefallen, die aus reichem Wissen und Erleben bis an die Wurzeln der Kunst zu fragen wußten. Hier ist vor allem *Carl Justi* zu nennen, dessen 100. Geburtstag am 2. August 1932 gewesen ist. Er ist ein Vorbild für alle diejenigen, denen letztlich nur noch eine auf der Gesamtexistenz des Menschen gegründete Geistigkeit gültig ist — nicht bloßes Bildungswissen, nicht personfremde verstandesmäßige Abstraktion, nicht reine Tatsachenhäufung, nicht spielerische Freude an tausend Einfühlungen und unzählige gewandt-leere Worte. In seiner ganzen Ehrfurcht weckenden Größe macht ihn *P. Clemens* sichtbar (11) in einer Rede voll groß gefügter und innerlich erfüllter Rhetorik.

(Abgeschlossen am 16. 1. 33.)

1. *Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz*, hrsg. v. Paul Clemen: Kreis Schleiden. Bearbeitet von Ernst Wackenroder. 480 S. 12 Tafeln. 306 Abb. Düsseldorf, L. Schwann. — 2. *Die Kunstdenkmäler der Stadt und des Landkreises Saarbrücken*. Bearbeitet von Walther Zimmermann. 302 S. 7 Tafeln. 205 Abb. Düsseldorf, L. Schwann. Br. *RM* 6,—, geb. *RM* 7,50. — 3. Wolfgang Herrmann, *Deutsche Baukunst des XIX. und XX. Jahrh.* 1. Teil: von 1770—1840 (Jedermanns-Bücherei). 80 S. 55 Abb. Breslau, Ferd. Hirt 1932. Geb. *RM* 2,85. — 4. Josef Gantner, *Revision der Kunstgeschichte. Prolegomena zu einer Kunstgeschichte aus dem Geiste der Gegenwart. Mit einem Anhang: Semper und Le Corbusier*. 89 S. Wien, Anton Schroll & Co. 1932. Geh. *RM* 2,40. — 5. Ernst Michalski, *Die Bedeutung der ästhetischen Grenze für die Methode der Kunstgeschichte*. 252 S. 56 Abb. Berlin, Deutscher Kunstverlag 1932. Br. *RM* 15. — 6. Walter Passarge, *Zum Stilproblem in der bildenden Kunst*. Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 26. Bd., H. 2 (1932). Stuttgart, Ferd. Enke. S. 164—174. — 7. Rudolf Odebrecht, *Ästhetik der Gegenwart* (Philosophische Forschungsberichte H. 15). 94 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1932. Geh. *RM* 3,60. — 8. Gottfried Niemann, *Einführung in die bildende Kunst*. 195 S. 116 Abb. im Text u. 8 farbige Tafeln. Freiburg i. B., Herder 1932 (3.—6. Tsd.). Geb. *RM* 6. — 9. Paul Clemen, *Kunst und Künstler in Not. Ein Dreigespräch*. 63 S. Leipzig, Seemann 1932. Br. *RM* 1. — 10. Siegfried Behn, *Schönheit und Magie. Ein Versuch*. 250 S. München, Kösel & Pustet 1932. Geb. *RM* 5,80. — 11. Paul Clemen, *Carl Justi. Gedächtnisrede zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages*. 63 S. Bonn, Cohen 1933. Geh. *RM* 1.

ERLESENES

ERZIEHUNG

(Aus Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. Berlin 1931.)

Wenn die Substanz des Ganzen fraglos gegenwärtig ist, dann hat die Erziehung, gebunden an feste Form, ihren selbstverständlichen Gehalt. — Wenn aber die Substanz des Ganzen fragwürdig geworden sich in der Auflösung befindet, so wird die Erziehung unsicher und zersplittert. Sie bringt die Kinder nicht mehr an die Größe eines alle umfassenden Ganzen heran, sondern vermittelt vielerlei. Die persönliche Leistung des Lehrers tritt hervor, wird betont, und ist doch zugleich unmöglich, sofern sie nicht getragen ist von einem Ganzen. — Eine Unruhe bemächtigt sich der Welt; ins Bodenlose gleitend fühlt man, daß alles daran liege, was aus der kommenden Generation werde. Man weiß, daß Erziehung das kommende Menschsein bestimmt; Verfall der Erziehung wäre Verfall des Menschen. Aber die Erziehung verfällt, wenn die geschichtlich überkommene Substanz in den Menschen, welche in ihrer Reife die Verantwortung tragen, zerbröckelt. — Symptom der Unruhe unserer Zeit um die Erziehung ist die Intensität pädagogischen Bemühens ohne Einheit einer Idee, die unabsehbare jährliche Literatur, die Steigerung didaktischer Kunst, die persönliche Hingabe einzelner Lehrer in einem Maße, wie sie kaum jemals war. Doch ist vorläufig das Charakteristische unserer Situation die Auflösung substantieller Erziehung zu Gunsten eines endlosen pädagogischen Probierens, einer Zersetzung in gleichgültige Möglichkeiten, einer unwahren Direktheit des Unsagbaren. Ein Zeitalter, das sich selbst nicht vertraut, kümmert sich um Erziehung, als ob hier aus dem Nichts wieder etwas werden könnte. — Die Erziehung ist jedoch abhängig von dem ursprünglichen Leben einer geistigen Welt. Erziehung kann nicht aus sich selbst bestehen. — Das Schicksal des Geistes in unserem Zeitalter muß den Gehalt der noch möglichen Erziehung bestimmen.

VOLK UND ERZIEHUNG

VON HEINRICH WEINSTOCK

I.

Wissenschaftliche Besinnung auf die Bedeutung des Volkstums für die Erziehung wird ausgehen müssen von einer Bestimmung dessen, was Volk seinem Wesen nach ist, um von hier aus die möglichen Beziehungen zwischen Volk und Erziehung auf ihre Echtheit hin zu sichten.

Eine wirklichkeitsechte Anthropologie, wie sie in Überwindung des konstruktiv abstrakten Menschenbildes der Aufklärung in der gegenwärtigen Philosophie neu gewonnen wird, weiß nichts von dem Menschen an sich, als einer Individualität, die in einem reinen An-und-für-sich da wäre. Sondern der Mensch existiert nur als Mensch in der Welt, in dem tausendfachen Geflecht von Beziehungen, Funktionen, Ansprüchen, die das Leben ausmachen. Aus dieser seiner Existenzialität folgt, daß das Ich die mit ihm gemeinte Bestimmung, sein Selbst, nicht findet, wenn es sich in sich zurückzieht, um rein bei sich zu bleiben, sich ja nicht aus dem Auge zu verlieren, sich in sich genügsam zu vollenden — sondern wer das versucht, muß in sich ersticken, wer eigensüchtig nur sein Ich sucht, muß gerade dadurch sich verfehlen. Nein, der Mensch gewinnt sich selbst nur, wenn er bei Gefahr des Verlierens sich aufs Spiel setzt, wenn er sein Ich also hingibt an all die Ansprüche seiner echten Wirklichkeit, die damit eine geschichtliche (im Sinne der Zeitlichkeit) ist. Der mächtigste und umgreifendste Anspruch nun in dieser geschichtlichen Gesamtwirklichkeit ist das Volk. Denn die Geschichte als die Ausformung, in der jene vorgegebene Geschichtlichkeit ausdrücklich geworden ist, um dann sogar ihrer selber bewußt zu werden, wird — in der Neuzeit ausschließlich — getragen und ausgemacht durch jene bis heute und für alle absehbare Zukunft größten Einheiten geschlossenen menschlichen Beisammens, die wir Völker nennen. Im großen und unmittelbaren Sinne, als Weltgeschichte also, ist Geschichte Geschichte der Völker, die ihre Subjekte und Objekte zugleich sind, und auch der größte Einzelne wird erst vermöge seines Volkes geschichtsfähig und geschichtsmächtig.

Gefügt ist die geschichtliche Einheit des Volkes und zusammengehalten also wird sie durch die großen Gemeinsamkeiten des Raumes und der Zeit, wobei Zeit in den drei Formen von Erinnerung (an die gemeinsam erlebte Vergangenheit), von unmittelbarer Erfahrung (der gegenwärtigen Schicksale) und von gläubiger Erwartung (einer gemeinsamen Zukunft) wirksam ist. Dieser räumlich und zeitlich gemeinsamen Geschichte vorgegeben und dann doch durch sie wiederum bestimmt ist die dritte und tiefste, daher umstrittenste Gemeinsamkeit des Blutes, der Rasse. Gerade wegen dieser ihrer ursprünglichen Tiefe, ihrer dunklen Irrationalität ist Rasse allem aufklärerischen Denken, soweit es überhaupt Notiz von ihr nimmt, unbehaglich, ja unheimlich und aus demselben Grunde ist sie heute, da ein neues Gefühl von der Verkettung des Menschen wach geworden ist, in aller Munde, ohne daß die Wissenschaft über alle ihre wesentlichen Bezüge bereits



Klarheit geschaffen hätte. Das braucht unsere grundsätzliche Besinnung aber nicht zu stören. Denn schon für eine *philosophische* Anthropologie muß es a priori feststehen, daß die Einheit wie des einzelnen Menschen so auch von menschlichen Gruppen durch das Ineinander von Körperlichem und Geistig-Seelischem ausgemacht wird und daß menschliche Geschichte nicht außer der Natur und unabhängig von ihr, sondern in ihr und durch sie hindurch geschieht. Im Volke durchwachsen sich also Natur und Geschichte so zwar, daß Geschichte nur mit Natur geschieht, Natur aber dadurch geschichtlich wird. So ist Rasse nicht, wie eine Rassenmythologie einmal fabelte, eine eindeutige vor- und übergeschichtliche Ursprünglichkeit, sondern alle Kulturvölker stellen geschichtlich vollzogene Mischungen ursprünglicher Rasstypen¹⁾ dar und gerade als solche Mischungen sind sie geschichtsbildend geworden. Was übrigens mit dem Geistig-Seelischen übereinstimmt: denn keine der geschichtlichen Kulturen ist rein autark und autochthon und unsere eigenen Vorfahren werden geschichtsmächtig erst, als sie ihre germanische Einfriedigung verlassen und in die Auseinandersetzung mit Christentum und Antike sich hinauswagen; hier beginnt die deutsche Geschichte. Was für die einzelnen gilt, gilt eben auch für die Gruppen: sie kommen zum Eigenen nur, wenn sie sich an das Andere wagen.

Volk ist also jene (welt-)geschichtsfähige Gruppe, die sich als 'Integration'²⁾ aus biologischen Gegebenheiten und raumzeitlichen Schicksalen bezeichnen läßt, eine Integration, die aber ihrerseits in dem echten Sinne geschichtlich ist, daß sie in einem unendlichen Prozeß der Zukunft, deren Möglichkeiten sie nicht weiß, offensteht.

Damit ist, um nun der Beziehung zwischen Volkstum und Erziehung zuzusteuern, gesagt, daß Volk ursprüngliches Leben im ursprünglichsten Sinne ist, daß es — im biologisch bedingten Geschichtsprozeß — wird, daß man es aber nicht — durch Erziehung — machen kann. Die Beziehung zwischen Volk und Erziehung ist also zunächst die, daß Erziehung — wie Sprache, Recht, Sitte, Wissenschaft, Kunst, Religion usf. — von Volkes Gnaden ist, daß sie vom Volke lebt, von ihm gewirkt, gestaltet, ausgerichtet wird, daß sie selbst ein Teil jenes Gesamtprozesses ist, in dem das Volk wird. So wenig es irgendwo *die* Kunst, *das* Recht, *die* Sprache usf. gibt, sondern dies alles seine Tatsächlichkeit nur als deutsche Kunst, römisches Recht, französische Sprache hat, so gibt es für uns Erziehung nur als deutsche Erziehung, als Erziehung, die Deutsche an Deutschem aus deutschem Geist mit deutschen Gehalten vollziehen. Die einfache Tatsache, daß wir auf Deutsch beten, fluchen, schwören, dichten, begründen, streiten, widerlegen usw., sagt ja, daß wir gar nicht anders als deutsch fühlen, wollen, denken, handeln können. Rankes schönes Wort, daß Völker Gedanken Gottes sind, können wir dahin weiterführen, daß Gottes Wort an jedes Volk in seiner Sprache ergeht. Gottes Wille mit der Weltgeschichte ist der, daß die Menschheit nicht auf *einem* Wege zu ihm komme, sondern daß jedes Volk seinen Weg zu gehen hat. Wir brauchen die religiöse Redeweise, um ganz deutlich zu machen, daß es sich hier um eine Tatsache handelt, die nicht nach unserer Zustimmung fragt, sondern die als Schicksal

1) Vgl. den Aufsatz von B. Bavink in diesem Heft.

2) Ich verwende den Ausdruck, der durch die Staatslehre von R. Smend bekannt geworden ist.

all unserm Trachten vorgegeben ist. Man kann Gottes Willen verraten — das ist hier ebenso denkbar wie jeder andere Abfall von Gott — man kann ihn nicht durchkreuzen oder aufheben. Man erfüllt ihn aber auch nicht, wenn man ihn durch menschliche Willkür überbietet. Der Mensch hat seine ganze Existenz aus diesem Willen, aber dieser göttliche Urquell seiner Existenz, aus dem der Mensch lebt, west und ist, läßt sich nicht in wohlgeplante Kanäle und kluge Rohre leiten; er vermag nur Lebenskräfte zu wecken und zu befruchten, wenn er aus eigenem ursprünglichen Drange strömt und steigt. Das Gemeinte führt zu einer scheinbaren Paradoxie, die aber in der geheimnisvollen Verwobenheit von Schicksal und Freiheit ihren Grund hat und die aufs schnellste am Beispiel einsichtig wird. Nicht der schafft das deutscheste Gedicht, der sich ausdrücklich vornimmt, ein recht deutsches Gedicht zu machen. Im Gegenteil, die Geschichte aller nationalen Literaturen zeigt, daß das Tiefste an Völkischem und damit das, was selbst wieder die stärkste volkbildende Wirkung gehabt hat, in Dichtungen steckt, in denen von diesem Volke ausdrücklich gar nicht die Rede ist (wie oft kommt im ganzen Faust das Wort deutsch überhaupt vor?), während die Kraft der sog. patriotischen, d. h. der ausdrücklich völkischen Zweckdichtung über rhetorische Augenblicksbedeutung (die an sich nicht herabgesetzt werden soll und auch ihre geschichtliche Funktion hat) meist nicht hinausreicht. Oder um ein Beispiel aus einem Schaffensbereich zu nehmen, wo die Kategorien Plan und Wille eher am Platze sind: Als Kant jene Antwort auf die letzten Fragen gab, die jeder Nichtdeutsche als typisch deutsch, mancher Deutsche gar als spezifisch preußisch empfindet, gelang ihm das nicht, weil er eine deutsche oder preußische Philosophie *machen wollte*, sondern weil er als Deutscher von preußischer Zucht nichts anderes sich vornahm als die übernationalen Sachprobleme der Philosophie in Auseinandersetzung mit Platon, Aristoteles, Hume, Descartes sachlich zu lösen. So sind die Philosophie, die Religion, die Wirtschaft, die Kunst an keine andere Rücksicht und Voraussetzung gebunden als an die in jedem dieser Bezirke jeweils einheimischen Wertgesetzmäßigkeiten und auf sie allein darf der Philosoph, Künstler usf. *aus sein*, während die faktischen Äußerungen auf all diesen Gebieten nur auf deutsch, französisch, griechisch usf. möglich sind, weil der Philosoph, Künstler usf. die Sprache seines Volkes spricht, vom Volke *her ist*. Wo die beiden Dinge, die lebendige Wirklichkeit des schaffenden Menschen und die reine Gesetzmäßigkeit der zu schaffenden Sache, nicht sauber bei sich bleiben, da entsteht keine nationale Leistung, weil überhaupt keine Leistung möglich ist. Auch hier gilt, in anderer Beleuchtung, das Gesetz, daß das tiefste Eigene nur in der selbstlosesten Hingabe an das Andere verwirklicht, das Persönlichste nur in der reinsten Sachlichkeit gestaltet wird. Kein Weg führt hier sicherer am Ziel vorbei, als der es direkt angeht. 'Es gibt Dinge, die man nicht willentlich intendieren darf' erkannte M. Scheler und damit ist für den Bereich des Völkischen eine Warnung ausgesprochen, die heute, im Aufbruch des Völkischen, nicht ernst genug genommen werden kann. Folgende fast tragische Verkettung wird hier-sichtbar: Jener romantische Organizismus, der als ursprüngliche Abwehr gegen das mechanistische Denken des Marxismus fast mit Naturgewalt im jungen Deutschland

aufbrach, ist selber, ohne es zu wissen, dann noch im Banne des verfehmten Feindes, wenn auch er, in seinen eigensten Bereichen, dem großen marxistischen Fetisch opfert und *Organisches* zu *organisieren* strebt.

Im Felde der Erziehung ist von diesem Irrtum das pädagogische System von E. Kriek, dem Wortführer einer von Grund aus völkischen Pädagogik, bedroht. Kriek gebührt das Verdienst, mit den Mitteln einer deskriptiven Pädagogik die völkische Bedingtheit aller Erziehung ausdrücklich gemacht, sie in immer neuen Darlegungen und Begründungen in das Bewußtsein auch weitester Lehrerkreise geradezu gehämmert zu haben. Indem er aber, in einer Begriffsausweitung, die gefährlich wird, wenn man sie für Pädagogik im bisherigen Verstande beansprucht, der Erziehungswissenschaft als ihren Gegenstand das Gesamtleben unter dem Aspekt der Erziehung zuweist, kann es¹⁾ in einer Art von totaler Pädagogik zu einer Pädagogisierung dieses Gesamtlebens, d. h. durch Absolutierung der Pädagogik zur Mediatisierung und Degradierung der übrigen Wertbereiche kommen; sodann aber, da der Übergang vom Organischen ins Organisatorische, von der deskriptiven in die normative Pädagogik so nahe liegt, sogar zu dem, was Kriek selbst mit seiner reinen Erziehungswissenschaft gerade bekämpfen will, zu einer Verschulung des Gesamtlebens. Das Praktischwerdenkönnen, an dem nach Dilthey sich das Lebensrecht der Wissenschaft ausweist, verkehrt sich allzu leicht in rein positivistischem Pragmatismus in ein Praktischwerdenwollen. Beide Irrtümer laufen mit- und durcheinander. Wenn es weder Wissenschaft gibt, der es grundsätzlich nur um die Wahrheit, noch Recht, dem es um Objektivität, noch Kunst, der es um reine Gestaltung geht — sondern all das nur lebendig ist, sofern und soweit es sich bewußt, unmittelbar und ausdrücklich nach der Volkheit streckt, dann liegt die Verführung nahe, diese Richtung vorzuschreiben, deutsches Leben auf all diesen Gebieten zu formulieren und zu dekretieren, zu organisieren und zu reglementieren. Das aber bedeutet für das deutsche Leben die Gefahr, daß seine Zukunft verbaut, seine Bewegung verfestigt wird.

Es gehört aber gerade, wie eingangs gezeigt, zum Wesen des Volkes als eines ursprünglich geschichtlichen Gebildes, daß es in einem unendlichen Prozeß der Zukunft, deren Möglichkeiten es nicht weiß, offen ist. Jede dogmatische Festlegung dessen, was völkisch ist, bedeutet also eine Sünde wieder den heiligen Geist der Volkwerdung, führt notwendig zur Vergötzung eines willkürlichen Begriffes von Volk und damit zur Ertötung des Volkslebens. Wie man mit Luthers schönem Wort 'der Seelen kein Gesetz geben kann', so auch der 'Volksseele' nicht. Wird das — etwa vom Staat in Übersteigerung seines Totalitätsanspruchs, dessen Recht doch nur innerhalb des eigentlich Politischen gilt und die übrigen Lebensbereiche nur dort betrifft, wo sie ihre politische Funktion haben — versucht, so ist nicht nur deutscher Geist, sondern auch deutsche Nation in Gefahr. Denn

1) Ich brauche absichtlich das Neutrum, um damit zu unterstreichen, daß Kriek selber diese Wendung nicht will, ja sich ausdrücklich dagegen verwahrt. Aber in den einseitigen Vergrößerungen mancher Anhänger wird sie deutlich und damit zu einer Gefahr für die Erziehungspolitik.

wer ist vermessen genug, den Maßstab für sich zu beanspruchen, nach dem die angestrebte Volkheit zu errechnen wäre? Der Deutsche ist nicht, er wird! Dies Werden bleibt rein und echt nur im immerwährenden Ringen mit sich selbst, indem es sich selbst ständig unter das Gericht stellt, das allein alles Menschentum vor der selbstherrlichen Zerstörung bewahren kann: das sittlich religiöse Gericht Gottes. Auch für das Volk gilt das Gebot Augustins, das man als das Grundgebot aller Menschwerdung bezeichnen könnte: *transcende te ipsum!* Wenn man heute, mit Recht, die griechische Polis als das Muster einer echten Volksordnung hinstellt, so vergesse man nicht, daß die klassische Gestaltung dieser Polis, die Antigone des Sophokles, ihre tiefste Wahrheit darin hat, daß sie die Polis eben unter dies Gericht stellt.¹⁾

Jeder Versuch, von welcher Stelle auch immer, die Volkheit zu absolutieren, muß praktisch darauf hinauslaufen, daß deutsche Kunst produziert, deutsches Recht zurechtgemacht, deutsche Wissenschaft ausgeplant wird, statt daß deutsche in ihrem deutschen Volkstum verwurzelte Menschen im Ringen um die vollkommenste Gestaltung eines Körpers deutsche Kunst, im Ringen um die gerechteste Ordnung der menschlichen Beziehungen deutsches Recht, im Ringen um die sauberste Klärung eines Sachproblems deutsche Wissenschaft schaffen.

So allein kann nun auch deutsche Erziehung geschehen. Hier wird es sogar am unmittelbarsten deutlich, daß willentliche Abzweckung auf Erziehung zu Deutschheit die größte Gefahr für echte deutsche Erziehung bedeute, weil damit die Erziehung ihr Grundgesetz, daß sie 'abhängig vom ursprünglichen Leben einer geistigen Welt' ist (K. Jaspers), gerade dort vergißt, wo es um die ursprünglichste Lebensursprünglichkeit geht.

Die Gefahr, daß der deutsche Mensch, der nur werden kann, gemacht werden soll, durch die Schule gemacht werden soll, ist an anderer Stelle schon sichtbar geworden. Die Bewegung für eine deutsche Bildung, wie sie sich am geschlossensten unter der Fahne der Deutschkunde sammelte, hat das große Verdienst, in einer Zeit äußerer und innerer Bedrohung des deutschen Wesens entschlossene Abwehrkräfte aufgerufen zu haben, die gerade die höhere Schule in ihrer Gesamtheit gegen fremde Gifte gefeit machten. Aber auch in dieser Bewegung erlagen manche der Verführung, sich zu übernehmen. Wenn hier solche Überforderung zurückgewiesen wird, so bedeutet das keine Kritik an der Bewegung selbst und ihrem schönen Impuls, sondern es geschieht für die Bewegung, deren sachliches und geschichtliches Recht jeder deutsche Lehrer von Herzen bejahen wird. Aber es ist doch bezeichnend, daß einer der namhaftesten Vorkämpfer gerade einer deutschen höheren Schule schon vor Jahren sich getrieben sah, gegen eine verfälschende Übersteigerung der guten Sache mutig vorzustößen, obwohl er die Gefahr mißverstanden, ja in seiner deutschen Gesinnung angezweifelt zu werden voraussehen mußte. In der Aussprache des Weimarer pädagogischen Kongresses von 1926 hat *Martin Havenstein* die Vorwürfe, die man gegen seinen Vortrag über das deutsche Volkstum und seine Einwirkung auf das deutsche Bildungsgut

1) Vgl. in *meinem* Sophoklesbuch (Leipzig, Teubner 1931) die Kapitel 'Antigone' und 'Dasein'.

erhoben hat, auf die Verwechslung von nationaler Bewußtheit und Nationalbewußtsein zurückgeführt. 'Das Deutschtum ist ohne Zweifel etwas unausrottbar Mächtiges und Urlebendiges, aber eben darum spottet es jeder begrifflichen Festlegung. Es ist nicht Begriff, sondern Instinkt, Trieb, Gefühl; es steckt in der unbewußten Tiefe unseres Wesens und formt und färbt in ihrem Dunkel all unsere Lebensäußerungen, ehe sie zum Licht des Bewußtseins hervorsteigen. Es formt auch die Begriffe, die wir uns von ihm selber, vom Deutschtum bilden: all diese deutschen Begriffe und Formulierungen des deutschen Wesens sind, bei Licht betrachtet, Ideale, nicht Realitäten, Wunschbilder, nicht Wirklichkeit.'

Nun sind Wunschbilder freilich für das geschichtliche Leben eines Volkes von wesentlicher Bedeutung als die lodernden Fanale, die den Weg nach vorwärts und aufwärts weisen, aber dann müssen es auch echte Bilder sein; nicht also dünne Begriffsdestillate, wie sie die Wissenschaft herstellt, sondern aus der lebendigen Tiefe des Volkslebens und seinen drängenden Sehnsüchten aufgestiegene und von großen volkverwurzelten Meistern gültig geformte Gestaltungen. Die großen Meister der deutschen Kunst — und sie alle ohne irgendeine von vorgefaßtem Begriff her dekretierte Ausnahme! — sind die Großsiegelbewahrer unseres Volkstums. An ihren Werken erkennt das Volk sich wieder und findet sich zugleich von ihnen gerichtet und aufgerufen zu seinem echten Wesen und der lebendig ungekränkten Fülle aller seiner Möglichkeiten. Sie zum Sprechen zu bringen, so daß deutsche Jugend sich lebendig von ihnen angesprochen fühlt, ist die fruchtbarste völkische Aufgabe der Schule; was aber nicht heißt, daß man sie auf eine Formel abziehe. Denn jeder Versuch, ihnen ein dürres Schema (*der* gotische Mensch, *der* deutsche Geist) aufzupressen, zerstört gerade das lebendige Geheimnis ihrer volkbildenden Macht. Zugleich führen solche Etikettierungen, mit denen eine kurzatmige Zweckwissenschaft ebenso schnell bei der Hand ist wie jene Bastardierungen aus Halbwissenschaft und Mythopöie, die heute so gefragt sind, notwendig zu einer schulmeisterlichen Vergewaltigung der deutschen Geschichte. Ob man Goethes Italienische Reise bedauert und seine Iphigenie als undeutsch ablehnt oder, wie der Tannenbergbund, vom jüdischen Christentum hinruft zu einer germanischen Gotteslehre oder auch das Französische vollständig aus der höheren Schule verdrängen will — immer sitzt ein Schulmeister, der es besser weiß, zu Gericht über das geschichtliche Leben. Von deutschem Geist ist da keine Rede; es ist immer nur kleiner und kleinster Herren Ungeist.

Völkische Erziehung als Erziehung aus dem Volkstum ist also zunächst eine Selbstverständlichkeit, die aus innerster und tiefster Volksverbundenheit wächst. Ist diese Selbstverständlichkeit nicht in ursprünglicher Mächtigkeit da, sind die Menschen des Erziehungsraumes, in erster Linie die Lehrer, nicht ursprünglich mit Herz und Geist verwurzelt in die ursprüngliche Mächtigkeit des Volkstums, seine Geschichte wie seine Gegenwart, so wird keine Lehre und kein Plan deutsche Erziehung gewährleisten. Nur wenn der Lehrer ein Deutscher ist und in seinem Deutschtum von einem ursprünglich und mächtig quellenden deutschen Leben sich immer neu befruchten läßt, vermag er deutsche Jugend deutsch zu erziehen. Wer da glaubt, eine Lehre vom Deutschen entwerfen und Lehrer anhalten zu

müssen, nach den Paragraphen dieser Lehre Deutsche zu züchten, weiß nichts von echter Deutschheit oder glaubt im Grunde nicht an sie. Völkische Erziehung als Erziehung aus dem Volkstum heraus ist also einzig bedingt durch das völkische Leben selbst und die in ihm wurzelnden Menschen. Dieser Grund muß da sein und als vorhanden vorausgesetzt werden, ehe irgendeine Maßnahme gewollt werden kann.

Eine ausdrückliche Maßnahme ist freilich dann mitgefordert und zwar ergeht sie an den Herrn der Schulaufsicht, den Staat: Personen, in denen die deutsche Volksverbundenheit nicht lebt, und Bestrebungen, die deutschem Erziehungswesen fremd sind, aus der deutschen Erziehungswirklichkeit auszuschließen. Diese ernste Pflicht darf freilich deutsches Wesen nicht doktrinär festlegen, sondern muß selbst so weitherzig sein wie — das formen- und gestaltenreiche deutsche Wesen selbst. Als unzweifelhaft undeutsch entlarvt sich jede Bestrebung, der ein Welt- und Menschenbild materialistischer Art zugrunde liegt. In zwei Strömungen hat sich pädagogischer Materialismus bei uns Geltung zu verschaffen gesucht: Eine kommunistisch ausgerichtete Pädagogik suchte uns mit der Heilslehre des Ostens zu beglücken, während ein rein positivistisch-pragmatisches Erziehungdenken von dem Glanz des erfolgreichen Amerika geblendet uns dessen Schulbetrieb importieren wollte. Mir scheint die zweite Strömung noch gefährlicher zu sein, weil sie nicht so schreckhaft ist, wenn auch ihr Goldglanz inzwischen grausam zerstört wurde. Es war in dem vergangenen Jahrzehnt fast soweit gekommen, daß ein deutscher Pädagoge, der nicht mindestens in einem sechswöchigen Schnellkurs die amerikanischen Schulfassaden 'studiert' hatte, nicht mehr mitzählte. Die Gefahr dieses 'Vorbildes' ist deswegen so groß, weil seinen Tendenzen das weitverbreitete und tiefgefressene Nützlichkeits- und Erfolgdenken einer hochkapitalistischen Zivilisation entgegenkommt.¹⁾

Mit diesen Verdikten ist nicht gesagt, daß wir nicht im einzelnen hier und da lernen könnten. Lernen kann man überall, aber die hier wie dort maßgebende unreligiöse und ungeistige Grundhaltung ist im tiefsten so undeutsch und dem Gesetz unserer Geschichte so fremd, daß Aneignung oder Einverleibung notwendig zur Selbstauflösung führt. Hier gilt *Sprangers* schönes Wort in seinem ganzen Ernst: 'Erborgte Wahrheit hält kein Volk zusammen.' Bezeichnend ist, daß die Wortführer solcher erborgten Wahrheiten immer Menschen jener Haltung

1) Mit der ihm eigenen Sicherheit des Gefühls für alles, was das Volksleben betrifft, fordert Hitler, die Schulen nicht auf praktische Nützlichkeit, sondern 'idealisch' auszurichten. 'Es liegt im Zug unserer heutigen materialisierten Zeit, daß unsere wissenschaftliche Ausbildung sich immer mehr den nur realen Fächern zuwendet, also der Mathematik, Physik, Chemie usw. So nötig dies für eine Zeit auch ist, in welcher Technik und Chemie regieren und deren wenigstens äußerlich sichtbarsten Merkmale im täglichen Leben sie darstellen, so gefährlich ist es aber auch, wenn die allgemeine Bildung einer Nation immer ausschließlich darauf eingestellt wird. Diese muß im Gegenteil stets eine ideale sein. Sie soll mehr den humanistischen Fächern entsprechen und nur die Grundlagen für eine spätere fachwissenschaftliche Weiterbildung bieten. Im anderen Falle verzichtet man auf Kräfte, welche für die Erhaltung der Nation immer noch wichtiger sind als alles technische und sonstige Können.' (Mein Kampf. S. 469.)

waren, die man als wurzellosen, freischwebenden Intellektualismus treffend kennzeichnet. Es ist jene zerstörende Verruchtheit des Denkens, das nichts von letzten und unabdingbaren Forderungen weiß als von Forderungen, die man nicht lernt, sondern die man in sich haben muß, in denen und mit denen man gewachsen sein muß, weil sie Wachstumsgesetze des Volkstums sind — sondern da das Denken in eitler Selbstherrlichkeit mit sich selbst ein leeres Spiel treibt. Es ist der Menschenschlag, gegen den als den Todfeind aller Ordnung, den Zerstörer des Menschen und der Polis, schon Sokrates seinen Kampf kämpfte und der in aller hochentwickelten Kultur immer wieder als der Vorbote des Endes aufsteht: der Sophist.¹⁾

Daß alle Erziehung aus dem Volke kommt, daß es Erziehung für uns nur als deutsche Erziehung gibt, ist also ein pädagogisches Existenzial; und der Grundanspruch des Volkes an die Schule, daß sie deutsche Schule sei, ist eine Selbstverständlichkeit, über die wissenschaftlich nur so zu reden war, daß es galt, diese Selbstverständlichkeit rein zu halten, und zwar zunächst gegen alle Überfremdung, dann aber auch gegen jene gefährliche Verfälschung in sich, die sie in Bewußtheit zu überspannen und dadurch zu zerstören drohte.

II.

Ist damit nun alles gesagt, was über die Beziehung zwischen Volk und Erziehung grundsätzlich zu sagen wäre? Ist damit bewußte und willentliche Ausrichtung der Erziehung auf das Volkstum ausgeschlossen? Das wäre nur dann der Fall, wenn das Volk Gegebenheit im Sinne rein mechanisch determinierter Naturgesetzlichkeit, wenn es reine Fatalität wäre, wenn es nicht wie alle geschichtliche Gegebenheit zugleich Aufgegebenheit bedeutete, die man wie alles Menschenschicksal bejahen und damit erfüllen oder verneinen und damit verfehlen kann. Gewiß ist das Volk unter allem ursprünglichen Leben, von dem Erziehung abhängig ist, mit das ursprünglichste, weil es ja bis in die geheimsten Tiefen, des Blutes, reicht, und darum kann Erziehung nie über das Volk verfügen, vermag sie weder Volk zu schaffen, noch seinem Werden Gesetze vorzuschreiben. Das Volk als Einheit von Menschen ist geschichtliches *Schicksal*, aber geschichtlich ist dies Schicksal doch erst dadurch, daß diese Menschen es nicht einfach wie die Tiere ableben, sondern daß sie seiner inne werden, daß das Volk sich als Volk erlebt. Weil menschliches Schicksal inne gewordenes, völkische Einheit erlebte Einheit ist, öffnet sich — innerhalb des vorgegebenen Schicksalsfeldes! — die Möglichkeit der menschlichen Entscheidung: der Mensch wird seines Schicksals mächtig, er vermag volkaufbauend wie volkzerstörend zu wirken. Und damit ist dann die Bahn frei für den Einsatz der Erziehung in die Volkwerdung. Völkische Erziehung, die immer nur *aus dem Volke* sein kann, hat von diesem Boden aus die Möglichkeit und also die Pflicht, Erziehung *zum Volk* zu werden.

Dabei sei gleich betont, daß auch Erziehung zum Volk nicht ein spontan schöpferischer Akt der Erziehung ist: sondern hier wie überall muß die Erziehung

1) Vgl. seine rückhaltlose Entlarvung durch K. Jaspers (Die geistige Situation der Zeit), im besonderen, was dort über seine Sprache der Verschleierung, der Revolte, des Kompromisses gesagt ist.

in immerwährender Selbstkritik und in ständigem Rückzug in ihr Mittlertum auf das ursprüngliche Leben und seine Regungen lauschen, weil sie aus ihm und nur aus ihm all ihre Gehalte und Kräfte, ja Impuls und Rhythmus gewinnt. Wenn auch die Grundaufgabe der Erziehung zum Volke als die Pflege der volkgründenden und volkerhaltenden Gemeinsamkeiten immer nur dieselbe sein kann, so wird der Dienst an dieser Aufgabe wechseln mit dem lebendigen Wechsel, dem diese Gemeinsamkeiten im lebendigen Leben des Volkes unterliegen. Wird dieser Dienst in Zeiten, da das nationale Bewußtsein schläft oder gar im Parteienhader zu ertrinken droht, als hartnäckiges und geduldiges Beschwören der Gemeinsamkeiten, in Zeiten, da es sicher in sich ruht, als festes Bestehen in ihnen sich auswirken — der eine Dienst so wesentlich wie der andere! — so findet er seine dankbarste Aufgabe in jenen großen Stunden der nationalen Geschichte, da das Bewußtsein der Gemeinsamkeiten mit Urgewalt aus der Tiefe empordrängt und seine Formung findet durch die Gestaltungskraft großer volkverbundener Persönlichkeiten.

Das Schicksal hat uns nach den ruhigen Zeiten nationaler Sicherheit und nach der traurigen Zeitspanne, da das Volksbewußtsein, von außen und innen bedroht, unsicher wurde, die große Stunde des völkischen Aufbruchs erleben lassen. Wirklichkeitsechte Erziehung wird das Gebot dieser Stunde vernehmen und das ursprüngliche Leben, das ihm da so überwältigend entgegenquillt, in sich einströmen lassen, um sich mit diesem Leben zu erfüllen und es pädagogisch wirksam zu machen. Man kann diese große Gesamtaufgabe, die dem jetzigen Erziehergeschlecht zu leisten vergönnt und gesetzt ist, gliedern nach den großen volkgründenden Gemeinsamkeiten.

1. Die Pflege der ursprünglichsten Gemeinsamkeit des Volkes, jener biologisch-geschichtlichen des Blutes, in ihrer unmittelbaren Form als Sorge für die gesunden und also fortpflanzungswürdigen Volkskräfte und als Kampf gegen das fressende Unkraut der Minderwertigen, ist Sache staatlicher Bevölkerungspolitik. Für die Schule wird es wesentlich darauf ankommen, die Ergebnisse der Eugenikforschung in ihren gesamten (nicht nur den biologischen) Unterricht hineinzunehmen und pädagogisch so auszuwerten, daß ein ernstes Verantwortungsbewußtsein vor den Fragen des Blutes erzeugt wird. Hier scheint mir besonders die ernste Aufgabe der Sexualerziehung einen neuen fruchtbaren Ansatz zu finden angesichts einer Jugend, die liberalistischem Sichausleben abgeneigt wieder den volkbildenden und volkerstörenden Ernst des Geschlechtslebens zu sehen gewillt ist und daher von hier aus zu Selbstbeherrschung und Zucht sich bereitwillig wird aufrufen lassen.

Die Sorge für die vitalen Grundkräfte des Volkes, für die Volksgesundheit schließt aber noch eine ganz besondere Verantwortung der höheren Schule ein. Wenn der bekannte Vorkämpfer gegen die Bildungsinflation, *W. Hartnacke*, diesen Kampf unter dem Stichwort 'Naturgrenzen geistiger Bildung' führte, seine letzte Veröffentlichung gar 'Bildungswahn-Volkstod' betitelte, so konnte nur engstirniger Standesegoismus oder irgeleiteter Aufstiegszucht verkennen, daß hier nicht nur für die Gesundheit der höheren Schule, sondern, wesentlicher, für die Volksgesundheit gekämpft wurde. Das Verhängnis der unmittelbaren

bevölkerungspolitischen Folgen des Bildungswahnes hat Hartnacke mit erschütternder Deutlichkeit aufgezeigt. Von der höheren Schule gesehen ergibt sich noch eine mittelbare, aber nicht minder verhängnisvolle Auswirkung auf die Volksgesundheit. Läßt die höhere Schule junge Menschen in größerer Zahl in ihren Raum hinein, die den wesentlichen Forderungen, die diese höhere Schule für das Volksganze zu erfüllen hat, nicht gewachsen sind, so verpfuscht die höhere Schule nicht nur sich selbst und verrät damit ihre Verantwortung vor dem Volksganze, sondern sie verpfuscht, zerbricht, entwurzelt auch diese jungen Menschen. Hier schießt neben einer unfruchtbaren, aufgeblähten Halbbildung, die den Aufgaben der obersten Leistungsschicht des Volkes, auf die die höhere Schule es doch abzusehen hat, nicht gewachsen, für die Leistungen der anderen Schichten verdorben ist, eben jener gefährliche bodenlose Intellektualismus ins Kraut, auf dessen Gefahr wir schon hinwiesen. Da hier nämlich ein echter Bildungswille gar nicht vorhanden war oder Bildung ganz anderer Art im Auge hatte, kann die wissenschaftliche Bildung¹⁾ der höheren Schule ihren wesentlichen Segen, den Menschen zu seiner Eigentlichkeit zu bringen, seine Wurzeln nur noch tiefer, ja bis in die letzten Tiefen zu senken, nicht auswirken, sondern wird ihn in den Fluch verkehren, daß sie den Menschen entfesselt und entwurzelt. Das Ergebnis ist der eingebildete Akademiker der auf das ungebildete Volk hinabsieht, der sozial Aufgestiegene der sich seiner Eltern schämt, der Freigeist der der religiösen Bindungen spottet, kurz der bodenlose, entwurzelte, haltlose Intellektuelle.

Nur wenn die höhere Schule, in echtem Dienst am Volke, sich von Bildungsunfähigen freihält, kann ihre Bildung ihren eigentlichen Ernst entfalten, der nicht die volkerhaltenden Ordnungen gesunden Lebens zerstört, sondern sie reinigt, vertieft, befestigt. Die so Gebildeten werden nie versucht sein, sich selbstherrlich aus den Volksordnungen zu lösen, sondern sie werden sich als Hüter dieser Ordnungen fühlen und — nicht zwar das *sacrificium intellectus*, wohl aber das Opfer des Eigensinnes und der hochmütigen Einsamkeit bringen. Sie wissen um die Bedeutung der Lebensordnungen für das Volk, um die gemeinschaftshütende Kraft von Sitte und Brauch, Recht und Sittlichkeit, Form und Symbol. Nicht als ob sie der bestehenden Ordnung einfach verfielen, sondern sie gerade werden immer wieder um den eigentlichen d. h. den sittlich religiösen Sinn des Bestehenden ringen und ihn aus Verdeckungen und Verfälschungen zu sich selbst zu bringen trachten. Als radikale (nicht radikalistische) Menschen²⁾, als Menschen heißt das, die bis auf die Wurzeln gehen, werden sie Revolutionäre sein, aber aufbauende, nicht niederreißende, und aufbauende insbesondere an der großen Aufgabe, die vor dieser Jugend liegt: eine neue, gerechte und gesunde soziale Volks- und Lebensordnung zu schaffen. Die Jugend heute fühlt wieder etwas von der natio-

1) Ich muß mich hier mit diesem allgemeinen Stichwort begnügen. Ich hoffe demnächst ein Buch vorlegen zu können, das diese Fassung wie die ganze Gegenwartsproblematik der höheren Schule erläutert.

2) Dazu vgl. die tiefdringende Abhandlung von *K. Beyer*, Die Gebildeten, die mir bei der Korrektur dieses Aufsatzes soeben zu Gesicht kommt. In der neuen kulturpolitischen Zweimonatsschrift 'Volk im Werden'. H. 1. S. 13ff.

nenalen Bedeutung von Ordnung und Bindung, von Führung und Dienst, von Befehl und Gehorsam. Nehmen wir diese zukunftsversprechende Wendung an und lassen wir sie nicht in romantischen Rausch, bloße Demonstration und buntes Tuch verpuffen (womit nichts gegen das Jugendechte in diesen Dingen gesagt sei), sondern machen wir auch in unsern Schulmauern Ernst damit. Fordern wir also den selbstvergessenen Dienst an der Sache, die Disziplin der Klasse wie der ganzen Schule, den einsichtigen Gehorsam gegen die Schulordnung. Seine eigentliche Bewährung freilich wird der in der Jugend neu erwachte Sinn für die männlichen und staatsbildenden Tugenden des Dienstes und der Zucht im Wehr- und Arbeitsdienst finden müssen. Dieser Dienst, der soeben seine Formen sucht, wird auch allein eine echte Führerschule sein können — welche Aufgabe man nie der Schule zumuten darf, ja die nur verpfuscht würde, wenn man den Schulmeister in sie hineinzöge.

2. Die eigenste, weil ihr zentrales Gebiet der Unterrichtsarbeit ausmachende Verantwortung gerade der höheren Schule für das Volk liegt in der Pflege der Gemeinsamkeiten des Raumes und der Zeit. Es geht darum, dem jungen Menschen den nationalen Raum (Heimat, Vaterland) und die nationale Geschichte einsichtig zu machen, um sein Verständnis für die nationalen Aufgaben der Gegenwart zu bilden, seinen nationalen Zukunftswillen zu stärken. Die Fülle der hier zu lösenden Unterrichtsaufgaben kann in diesem Zusammenhang nicht einmal angerührt werden; auch deswegen nicht, weil sie aus dem neu erwachten Volksbewußtsein erst neu durchdacht und gestaltet werden müssen. Hier findet die pädagogische, didaktische, methodische Einzelarbeit für die nächsten Jahre ihr fruchtbares Feld, das sie rüstig angreifen möge. All diese Einzelarbeit muß ausgerichtet werden nach dem einen großen Ziel: der Pflege der völkischen Gemeinsamkeiten. Dreierlei darf dabei nicht vergessen werden: Einmal, daß Volkseinheit nicht Einerleiheit heißt, sondern daß sie den Reichtum der landschaftlichen Vielfältigkeit wie die ungetrübte Fülle des Geschichtlichen begreift. Zweitens aber darf der Blick auf das Volksganze weder die größeren und kleineren Gruppen übersehen, durch die hindurch der einzelne tatsächlich am Volksganzen teilhat, noch — und dies am allerwenigsten — darf er Volk mit Masse verwechseln, sondern muß festhalten, daß die kräftige Lebendigkeit des Volksganzen bedingt ist durch die Fülle und Kraft selbständiger und eigenwüchsiger deutscher Menschen. So gewiß der abstrakte Wahn von der selbstgenügsamen Individualität als dem letzten Sinn des Weltgeschehens überwunden ist, so wenig werden wir uns in den undeutschen Gegenwahn der Vergötterung des Kollektivs verführen lassen. Hingabe an das Volk heißt uns nicht Aufgabe des Selbst, sondern meint ja gerade seine Erfüllung und wieder sind wir heute in der glücklichen Lage, daß wir diese echte Wechselbezogenheit von Individuum und Gemeinschaft unseren Schülern deutlich zu machen, nicht bloß angewiesen sind auf gedankliche Begründung, sondern daß wir mit dem großen Beispiel dieser Tage unmittelbar Anschauung und Gefühl der deutschen Jugend angehen können. Daß Männer (Volksmänner) die Geschichte machen, das zu beweisen brauchen wir heute nicht in die Vergangenheit hinabzusteigen, sondern diese Wahrheit ist der Jugend unmittelbare und so mächtige

Gegenwartserfahrung, daß nun von hier aus auch die Vergangenheit erst recht lebendig wird. In diesen wie in allen anderen Beziehungen ist für die bildungswichtige Wechselbezogenheit von Geschichte und Leben aufeinander, wie *Th. Litt* sie klar herausgestellt hat, heute der 'fruchtbare Moment' da. Erziehung zum Volke kann nun in ungebrochener Kraft geschehen, da Volk in ursprünglicher Lebendigkeit vor unser aller Augen sichtbar geworden ist.

Drittens und endlich muß die Pflege der völkischen Gemeinsamkeiten durch die Schule eine schulechte sein, eine solche also, die mit den einheimischen Mitteln der Schule und aus ihrem Wesen heraus erfolgt. Es ist unmöglich, mit Mitteln, die nicht an ihrem Platz sind, Echtes zu erreichen und Dauerndes zu bewirken. Die echten Schulmittel bestimmen sich nach der echten Schulaufgabe. Die ist, in der höheren Schule, der wissenschaftliche Unterricht. Jenes Innwerden der Gemeinsamkeiten, wodurch sie ja erst geschichtlich und also volkbildend sind und wovon also das ganze Volk ergriffen und durchdrungen sein muß, erfährt innerhalb der schmaleren Bildungsschicht, für die die höhere Schule da ist, gleichsam eine Durchleuchtung, indem es in seinem ganzen Umfang und bis in seine Gründe und Hintergründe hinein ins Bewußtsein erhoben wird. Bewußtsein — nicht Bewußtheit! Nicht also Gerede über die raumzeitlichen Gemeinsamkeiten, sondern unmittelbare Begegnung mit allem, was für die Volkseinheit von lebendiger Mächtigkeit ist.

Was damit gemeint sei, zeige kurz das Beispiel der schulwichtigsten dieser Gemeinsamkeiten. Es ist die deutsche Sprache, die fließendes Leben und geformtes Sein zugleich des Volkes besagt, die in unbeirrbarer Treue von den wechselnden Erscheinungen nur das Lebenskräftige aufbewahrt und als Hüterin alles Wertvollen der Geschichte doch für alle Zukunft offen ist, die den jungen Menschen in sein Volk hineinbildet und zugleich von ihm weitergebildet sein will, die das deutsche Volkstum als Gabe wie als Aufgabe zugleich *ist* und die echte Wechselbezogenheit zwischen dem Einzelnen und dem Volke unmittelbar darstellt. Wenn man gesagt hat, daß aller Unterricht in einer deutschen Schule deutscher Sprachunterricht sei, so drückt dies Wort die Tatsache aus, daß aller Unterricht dauernde Begegnung mit der Muttersprache bedeutet. Es gilt, mit dieser schlichten Tatsache Ernst zu machen, und dies wird die deutscheste Schule sein, in der das echtteste Deutsch gesprochen wird. Nur ein in solch unmittelbar lebendiger Begegnung gebildetes Sprachbewußtsein ertötet das Sprachleben nicht, sondern entfaltet lebendige Sprachkräfte, und nicht anders darf Bildung zum Volksbewußtsein überhaupt verstanden werden. Nicht auf Bewußtmachung im Reden über die Dinge darf sie aus sein, sondern auf Bewußtsein, das aus der unmittelbaren Begegnung mit den Dingen selbst lebendig wird. Die Möglichkeit solcher Begegnung ist gebunden an die Mächtigkeit der Dinge wie an ihre Lebendigkeit. Unter diesem Gesichtspunkt müssen unsere Lehrpläne, die in historistischer Stoffhuberei ertrinken, gemustert und auf die großen, wesentlichen und im Sinne des neu-erwachten Volksbewußtseins lebendigen Gegenstände zusammengezogen werden. In die Bildungsarbeit einer deutschen höheren Schule gehören nur solche Gegenstände, die für die Gegenwart und Zukunft des deutschen Volkes wesentlich

fruchtbar sind. Den Maßstab aber für diese Fruchtbarkeit finden wir in der lebendigen Geschichte unseres Volkes. Alles was wirklich so entscheidend am deutschen Geiste mitgewirkt hat, daß es uns heute noch angeht, ist fruchtbarer Gegenstand deutscher Bildung. Hier dürfen wir vor allem nicht in eine enge Deutschtümelei verfallen und meinen, wir förderten deutsche Bildung, wenn wir das Neue Testament, den Sophokles oder Shakespeare durch deutsche Literatur zweiten und dritten Ranges verdrängten. Tut die Pädagogik das, so erliegt sie jenem Kardinalfehler der selbstherrlichen und willkürlichen Eigenmächtigkeit und vergißt ihr Mittlertum am 'ursprünglichen Leben einer geistigen Welt'. Insbesondere vergißt ein nationalistischer Autarkismus die existenziale Bedeutung des 'Fremden' für die Bildung, die nicht nur beim Einzelnen, sondern auch bei den geschichtlichen Gruppen zu Recht besteht. Um seiner Lebendigkeit willen braucht das deutsche Volkstum immer erneute Begegnung mit dem Fremden, das ihm immer neue Bereicherung, Ausrichtung, immer neuen Antrieb gibt. Auch Inzucht des Volksgeistes führt zur Degeneration. Die deutsche Geschichte ist eine Kette von immer neuen Beweisen für dies Lebensgesetz, daß der kürzeste Weg zum Selbst um die Welt führt.

Natürlich ist nicht alles Fremde volkbildend. Zum beziehungslos Fremden, dem ganz Anderen, dem Artfremden finden wir keinen Zugang. Das Fremde, das wir für die Lebendigkeit unserer Bildung brauchen, ist grundsätzlich das ur- und dann wahlverwandt Fremde, tatsächlich ist es jenes Fremde, das nach dem Ausweis unserer Geschichte der deutsche Geist in lebendiger Auseinandersetzung sich angeeignet und einverleibt hat: es sind in erster Linie das Christentum und die Antike, in zweiter bestimmte Mächte aus der westeuropäischen Welt.

Gerade an dieser Stelle muß es daher ausgesprochen werden, daß die tiefsten und dauerndsten Anliegen der deutschen höheren Bildung in keiner Form der höheren Schule besser aufgehoben sind als im humanistischen Gymnasium. Wenn das auf diesen Blättern, die allen deutschen höheren Schulen gerecht werden wollen, so deutlich ausgesprochen wird, so geschieht es nicht, um die anderen Schulen herabzusetzen, sondern nur um der Gefahr einer oberflächlich engen und also pseudonationalen Beurteilung vorzubeugen. Auch hier hat A. Hitler das Richtige gesehen: 'Insbesondere soll man im Geschichtsunterricht sich nicht vom Studium der Antike abbringen lassen. Römische Geschichte in ganz großen Linien richtig aufgefaßt, ist und bleibt die beste Lehrmeisterin nicht nur für heute, sondern wohl für alle Zeiten. Auch das hellenische Kulturideal soll uns in seiner vorbildlichen Schönheit erhalten bleiben. Man darf sich nicht durch Verschiedenheiten der einzelnen Völker die größere Rassegemeinschaft zerreißen lassen. Der Kampf, der heute tobt, geht um ganz große Ziele: eine Kultur kämpft um ihr Dasein, die Jahrtausende in sich verbindet und Griechen- und Germanentum gemeinsam umschließt.' (Mein Kampf, S. 469.) Und so sei ausdrücklich hinzugefügt, daß alle Schulen deutsche Schulen sind, wofern sie ihre besonderen Gegenständlichkeiten vom deutschen Wesen her bestimmen und sie von innen her auf dieses Wesen ausrichten. Das deutsche Wesen einer deutschen höheren Schule hängt nicht von der Zahl ihrer Deutschstunden ab. (Diese — die ich persönlich heute, besonders auf

der Oberstufe, für zu gering halte — bestimmt sich aus den eigenen echten Anliegen des Deutschen als eines 'Faches'.) Auch nicht davon, daß man ein kunstvolles Geflecht von Verbindungsfäden von den übrigen Fächern zum Deutschen hin spinnt. Dies Unternehmen kann höchstens die Bedeutung von Hinweisen für den Lehrer haben. Aber auch das darf nicht überschätzt werden. Denn welcher Lehrer nicht in der deutschen Gegenwart existiert und mit seinem ganzen Wesen in lebendiger Sorge an den Aufgaben deutscher Volkwerdung teilnimmt, dem helfen die schönsten Hinweise nichts. Und so ist es auch mit den Sachen. Nur die Gegenstände werden der Konzentration auf die große Bildungsaufgabe der deutschen Gegenwart dienen, die tief und lebendig und mächtig in dieser Gegenwart darin sind, die der deutsche Geist sich anverwandelt und einverleibt hat und die ihn zu neuer Aneignung immer wieder auffordern. Wenn über alle methodischen Künsteleien hinaus die höhere Schule sich wieder auf das Große, Einfache, Lebendige besinnt, dann wird man ihren deutschen Charakter nicht mehr zu messen brauchen an dem, was ausdrücklich deutsch gemacht wird, sondern an ihrem Gesamtgeist, der sich aus der Tiefe und Mächtigkeit bestimmt, in der ihre Gegenstände mit dem deutschen Volkstum verbunden sind.

ÜBER HEIDEGGERS VERHÄLTNIS ZU KANT¹⁾

VON OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Heideggers Verhältnis zu Kant erweckt ein besonderes Interesse dadurch, daß Heidegger, ohne Zweifel doch der am stärksten hervortretende Kopf in der gegenwärtigen Philosophie, in seinem Verhältnis zu Kant eine auffällige Wandlung durchgemacht hat. Er kommt aus einer ausdrücklichen Gegnerschaft zu Kant, auf der einen Seite bedingt durch den Brentanoschen Einfluß und die in ihm fortlebende aristotelisch-scholastische Tradition, auf der andern Seite bedingt durch die von Nietzsche und Kierkegaard her einsetzende Hinwendung zum Leben und zur Existenz. Diese Haltung kommt zum Ausdruck vor allem in seinem ersten großen Werk 'Sein und Zeit' (SuZ). Dann aber setzt ein deutlicher Umschlag ein. Sein späteres Buch über 'Kant und das Problem der Metaphysik' (K) zeigt nicht nur eine ausführliche Beschäftigung mit Kant, sondern stellt sogar in der hier entwickelten 'metaphysischen' Kantauffassung der üblichen eine ganz neue Deutung gegenüber.

Diese Wandlung erscheint aus dem Grunde so wichtig, weil sich in ihr eine ganz allgemeine Schwierigkeit der gegenwärtigen Philosophie auswirkt, die sich zugleich in der Form, wie sie bei Heidegger objektiviert vorliegt, leichter angreifen läßt, als es sonst möglich wäre. Auf dieses allgemeine Problem möchte ich mich

1) Dieser Aufsatz ist die Niederschrift eines Vortrags. Da infolge zeitlicher Beschränkung ein einzelner Faden mit einer gewissen Gewaltigkeit aus einem wesentlich verwickelteren Knäuel herausgeschnitten werden mußte, sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß es sich im folgenden keineswegs um eine 'Widerlegung' handeln soll, sondern lediglich um den Versuch, eine auf dem Boden der Heideggerschen Philosophie sich auftuende Frage schärfer zu fassen.

mit Rücksicht auf die kurze Zeit beschränken, d. h. es soll sich im folgenden nicht um das Inhaltliche der Heideggerschen Kantinterpretation handeln und nicht um deren Berechtigung oder Nichtberechtigung, sondern einzig um die Bedeutung, die diese Beschäftigung mit Kant für die eigene Philosophie Heideggers gehabt hat, und die Art, wie diese durch die Beschäftigung mit Kant beeinflußt worden ist. Unter diesem Gesichtspunkt gliedere ich das Folgende in vier Teile:

1. die Schwierigkeit, die Heidegger zu einer Beschäftigung mit Kant drängt (das methodische Problem der Hermeneutik),
2. der Boden, auf dem Heidegger und Kant sich begegnen (die Frage nach der inneren Möglichkeit),
3. die Lösung, die für Heidegger auf diesem Boden erwächst (der Aufbau einer Ontologie),
4. die kritische Prüfung der Tragweite dieser Lösung (die Bedeutung des Zirkels in der philosophischen Erkenntnis).

DIE SCHWIERIGKEIT, DIE HEIDEGGER ZU EINER BESCHÄFTIGUNG MIT KANT DRÄNGT (DAS METHODISCHE PROBLEM DER HERMENEUTIK)

Die Situation, aus der Heidegger hervorgegangen ist, läßt sich im rohsten Umriß so charakterisieren, daß nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus auch in der Philosophie der Glaube an die Vernunft als tragendes Prinzip verloren gegangen und das Verhältnis des Menschen zur Welt einer früher nicht gekannten Unsicherheit ausgeliefert war. Damit schwand für die Philosophie die Möglichkeit, die für die klassische Systematik maßgeblich gewesen war, ausgehend von rationalen Evidenzen in konstruktivem Aufbau der Erkenntnis ein lückenloses System zu errichten. Als in sich selbst widerspruchsvoll und rätselhaft erhielt jetzt die Wirklichkeit in ihrer Faktizität ein ganz neues Gewicht. Damit trat in der philosophischen Methode an Stelle des konstruktiv-systematischen Aufbaus die sorgfältige, hingebende Beschreibung und Analyse der Wirklichkeit eben in ihrer Faktizität. Innerhalb dieser Faktizität aber gewann das menschliche Leben, als das den Philosophierenden am unmittelbarsten Angehende, das entscheidende Gewicht, und die Fragestellung spitzte sich so vom bloßen Empirismus zu ins Existentielle. Diese Sammlung aller philosophischen Kraft um das menschliche Leben geschah von verschiedenen Seiten her, vor allem von Nietzsche und Dilthey. Die methodischen Hilfsmittel dazu lieferte dann späterhin vor allem die Phänomenologie. Analyse des menschlichen Lebens wurde so zum eigentlichen Geschäft der Philosophie.

Damit ist die Stelle bezeichnet, an der Heidegger zum typischen Vertreter der gegenwärtigen Philosophie wird, an dem deren Möglichkeiten und Schwierigkeiten am deutlichsten sichtbar werden: In ihm laufen von Kierkegaard und Nietzsche, von Dilthey, vor allem aber von Husserl her die verschiedenen Fäden zusammen, die sich bei ihm zu einem einheitlichen Ganzen vereinigen. Das zeigt sich besonders deutlich an seinem ersten großen Werke 'Sein und Zeit'.

Hier wird die Hauptaufgabe der Philosophie als 'Analytik des menschlichen Daseins' aufgefaßt, oder, wie Heidegger noch prägnanter mit einem von Dilthey

zuerst für das eigentümliche Verfahren der Geisteswissenschaft eingeführten Terminus sagt: als 'Hermeneutik des menschlichen Daseins'. In dieser Formulierung kommt die angedeutete Tendenz der modernen philosophischen Entwicklung zu ihrem methodisch klaren Bewußtsein, die unter Verzicht auf den konstruktiven Aufbau eines philosophischen Systems sich zunächst hingibt an die gegebene Tatsächlichkeit des Lebens und erst von hier aus, ohne Vergewaltigung der Tatsachen, in der vorsichtigen und anschniegenden Arbeit der Auslegung das zunächst noch Unverständliche dieser Tatsächlichkeit zu deuten unternimmt.

Diese Analytik ergibt sodann, was ebenfalls schon in der früheren Bewegung, namentlich bei Dilthey, vorhanden, aber noch nicht mit dieser Schärfe herausgearbeitet war: daß das Leben, auf das diese Hermeneutik zurückgeht, nicht in einem primär gegebenen Subjekt bestehen kann, das dann zu seinem Objekt in Beziehung tritt, sondern dem voraus schon durch den Bezug zu einer Welt konstituiert wird, derart, daß erst nachträglich aus diesem ursprünglich einen Bezug Ich und Gegenstand sich ausgliedern. Heidegger formuliert: Dasein ist jeweils wesensmäßig schon immer Sein-in-der-Welt (SuZ S. 54). Und die Analytik des Daseins wird so zur Auslegung des In-der-Welt-seins (SuZ S. 53). In diesem Zusammenhang gewinnt für ihn die Stimmung als die aller Spaltung von Ich und Gegenstand noch vorausliegende Einheit besondere Wichtigkeit.

Aber in dieser Aufgabe der Hermeneutik der Faktizität liegt ein Problem verborgen, das implizit schon bei aller Lebensphilosophie vorhanden, aber dort beiseitegeschoben war und erst in dem von der Phänomenologie her bedingten klaren methodischen Bewußtsein Heideggers rein hervortrat: Hermeneutik ist mehr als bloße Analyse des Vorhandenen. Sie fragt über das bloße Nebeneinander des Faktischen hinaus nach dem Wesenhaften in ihm und sucht von da aus die innere Einheit des Erscheinenden zu erfassen. Aus der bloßen Oberfläche, die die reine Analyse vorfindet — gesetzt für den Augenblick, daß eine solche deutungslose Analyse überhaupt möglich sei —, entsteht so eine Scheidung von Oberfläche und Tiefe, und das bisher strukturlose Gebilde erhält jetzt erst eine innere Gliederung.

Aber indem die Hermeneutik von der Oberfläche her vordringt in eine tiefer liegende Schicht, die sich in irgendeinem, vorläufig noch dunklen Sinn als 'Ursprung' oder 'Quelle' des in der Erscheinung zunächst Vorhandenen ergibt, tritt jetzt ein merkwürdiger Umschlag ein: Das Verhältnis von Begründendem und Begründetem kehrt sich um. Während nämlich im hermeneutischen Gang das Ursprüngliche die Faktizität war und die Wesensstruktur erst aus ihr erschlossen wurde, wird jetzt die Wesensstruktur zum Ursprünglichen, das selber die Faktizität erst trägt und von dem aus die Faktizität allein begriffen werden kann. Und erst indem ich mir jetzt in der Gegenbewegung gegen den anfänglichen Gang der Analyse dieses innere Abhängigkeitsverhältnis durchkonstruiere, wird es mir in seiner inneren Notwendigkeit durchsichtig: Die Analyse schlägt von sich aus notwendig um in Konstruktion. Damit aber gerät der ganze Ertrag der modernen Bewegung in der Philosophie, die ja gerade auf der Abwehr des konstruktiven Verfahrens beruhte, ins Wanken.

Dies ist die Situation, in der Heidegger sich zurückgewiesen findet auf Kant. Ich komme damit zum zweiten Teil:

DER BODEN, AUF DEM HEIDEGGER UND KANT SICH BEGEGNEN
(DIE FRAGE NACH DER INNEREN MÖGLICHKEIT)

Daß Heidegger in der Bemühung um eine begrifflich klare Bewältigung der im Wesen der Hermeneutik liegenden Schwierigkeit gerade auf Kant zurückging, hat seinen Grund im inneren Wesen der Kantischen Philosophie: Denn diese unterscheidet sich sowohl von den großen metaphysischen Systemen vor ihm als auch von den großen idealistischen Systemen nach ihm dadurch, daß sie in der 'kritischen Wendung' nicht ein System der Philosophie errichtet, sondern allererst nach der Möglichkeit der philosophischen Erkenntnis fragt, aber zugleich nach dieser Möglichkeit so fragt, daß auf dem Boden der Kantischen Philosophie der konstruktive Aufbau wieder erfolgen kann. Die Kantische Frage nach Möglichkeit der Erkenntnis ist ein Problem der Hermeneutik. Auch sie geht aus von einem faktisch Vorhandenen, der Erkenntnis, und fragt dann, wie dieses möglich sei.

In der Frage nach der inneren Möglichkeit sieht Heidegger den Leitfaden, der es erlaubt, aus der bisherigen begrifflichen Unbestimmtheit der Lebensphilosophie herauszufinden. Seit Heideggers intensiverer Beschäftigung mit Kant wird diese Art der Frage für ihn zur Grundform seiner philosophischen Fragestellung überhaupt. Daher möchte ich mein Thema zuspitzen auf Heideggers Verhältnis zu der Kantischen Frage nach der inneren Möglichkeit.

In der Deutung dieser einen Frage liegt der Schlüssel zum Verständnis der Verschiedenheit zwischen der Heideggerschen Kantauffassung und der üblichen, wenn er die eigene als metaphysische der üblichen als der erkenntnistheoretischen gegenüberstellt. In dem Begriff der Möglichkeit der Erfahrung nämlich liegt eine Doppeldeutigkeit, die Heidegger dadurch näher bestimmt, daß er seine eigene Deutung der Möglichkeit der Erfahrung als innere Möglichkeit bezeichnet und sie der traditionellen, die dadurch zur äußeren Möglichkeit gestempelt wird, gegenüberstellt.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen der Möglichkeit bei Heidegger ist so zu verstehen, daß die äußere Möglichkeit über die Frage entscheidet, ob etwas möglich ist. Es handelt sich also hier um die mögliche Wirklichkeit eines Dinges und entspricht dem alltäglichen Sprachgebrauch, wenn man sagt, daß etwas 'möglich' sei. Die innere Möglichkeit dagegen entwickelt die Frage, wie etwas möglich sei, d. h. wie das Wesen einer Sache aus einem umfassenderen Ganzen heraus begriffen werden kann, und ist damit identisch mit dem Wesen dieser Sache selbst. In diesem Sinne kann Heidegger definieren:

'Diese Möglichkeit . . . ist die possibilitas der überlieferten Metaphysik und gleichbedeutend mit essentia und realitas' (K S. 110/11).

Entsprechend dieser Doppelheit des Möglichkeitsbegriffs unterscheidet sich die erkenntnistheoretische und die metaphysische Kantinterpretation. Die erste versteht die Möglichkeit der Erfahrung als äußere Möglichkeit, d. h. sie untersucht die Frage, ob eine Erfahrung der gewünschten Art möglich sei; was aber Erfahrung

selbst ihrem Wesen nach ist, wird dabei schon immer als gegeben vorausgesetzt. Die zweite dagegen nimmt die Möglichkeit als innere Möglichkeit. Sie untersucht die Frage, *wie* eine Erfahrung möglich sei, d. h. sie sucht das Wesen der Erfahrung aus dem Ganzen des menschlichen In-der-Welt-seins zu erfassen und damit den Begriff der Erfahrung allererst zu bestimmen. So kann Heidegger zusammenfassen:

‘Möglichkeit der Erfahrung heißt . . . die einigende Ganzheit dessen, was endliche Erkenntnis im Wesen ermöglicht’ (K S. 111).

Damit verschiebt sich aber die ganze Blickrichtung: Sie geht nicht mehr auf das, was erfahren wird, und fragt nach dem Grade der Gewißheit dieser Erfahrung, sondern sie geht auf den Erfahrenden selbst, d. h. auf den Menschen, und sucht dessen Wesen in eins mit dem Wesen der Erfahrung zu klären. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung wird so zur Frage nach dem Wesen des Menschen.

Das Inhaltliche der von diesem Gesichtspunkt her bestimmten Heideggerschen Kantinterpretation kann hier nicht entwickelt werden. Ich halte mich meiner Fragestellung nach einzig an die Funktion, die die so gefaßte Frage nach der inneren Möglichkeit für den Aufbau von Heideggers eigener Philosophie hat, und komme zum dritten Teil:

DIE LÖSUNG, DIE FÜR HEIDEGGER AUF DIESEM BODEN ERWÄCHST (DER AUFBAU EINER ONTOLOGIE)

Es hatte sich gezeigt, daß die Frage nach der inneren Möglichkeit *eine* Form der Hermeneutik ist. Es wird aber zu untersuchen sein, ob sie darum auch die einzige Form ist, d. h. ob die Hermeneutik, sofern sie über die bloße Deskription hinausgeht und die innere Gliederung des Gegenstands erfassen will, notwendig die Form der Frage nach der inneren Möglichkeit annehmen muß. Zuvor aber kommt es darauf an, die Leistung dieser Art der Fragestellung für die Heideggersche Philosophie zu entwickeln.

Die Frage nach der inneren Möglichkeit führt zur Scheidung zwischen dem, was vorher unbestimmt als Oberfläche und tieferes Wesen bezeichnet war, aber sie setzt mit dieser Scheidung schon immer eine ganz bestimmte Art ihres inneren Verhältnisses an: sie spaltet nämlich den Gegenstand auf in das Ermöglichende und das Ermöglichte als zwei grundsätzlich verschiedene Schichten. Die frühere Hermeneutik versuchte, die innere Gliederung im Gegenstand selbst zu erfassen, und meinte mit Oberfläche und Tiefe nur diese innere Gliederung des Gegenstandes selbst. Jetzt aber treten zwei scharf voneinander gesonderte Schichten auseinander. Heidegger bezeichnet diese als die des Ontischen und die des Ontologischen. Ontisch ist für ihn das faktisch Vorkommende, ontologisch dagegen eine Wesenschicht, die das jeweils faktisch Seiende — wie Heidegger sagt — ‘in seinem Sein allererst ermöglicht’.

Damit nimmt die bei Heidegger vorkommende Art der philosophischen Darstellung die immer wiederkehrende typische Gestalt an: daß faktisch dies oder jenes der Fall sein kann, ist nur dadurch ermöglicht, daß wesensmäßig eine bestimmte Grundstruktur vorhanden ist, von der aus die faktisch verschiedenen

Möglichkeiten erst hinreichend ursprünglich und in ihrer inneren Einheit erfaßt werden können. Nach diesem einen selben Schema erfolgt der ganze Aufbau seiner Philosophie, weitgehend schon in 'Sein und Zeit', in voller Reinheit dagegen erst in der späteren Schrift 'Vom Wesen des Grundes' (G).

Auf diese Weise führt die Frage nach der inneren Möglichkeit notwendig zu einer Ontologie im Heideggerschen Sinne und mit ihr zu einer scharfen Aufspaltung der Welt in das Ontische und das Ontologische. Wenn aber so alle Wirklichkeit in Schichten aufgespalten ist, so gilt dies auch vom menschlichen Leben selbst, und damit führt dieser Weg zu einer Doppelschichtigkeit der menschlichen Existenz selbst im Sinne einer Aufspaltung zwischen Ontischem und Ontologischem und damit zu einer Ontologie auch der Existenz. In diesem Sinne spricht Heidegger in seiner späteren Schrift nicht mehr von Dasein des Menschen, sondern vom Dasein 'im' Menschen, und entsprechend nicht von der Endlichkeit des Menschen, sondern von der Endlichkeit 'im' Menschen, um damit auszudrücken, daß der Mensch, so wie er in seiner konkreten Besonderheit da ist, nur immer eine zufällige Äußerungsform ist, in der sich das Dasein auswirkt, das Dasein, das für Heidegger gegenüber der Aufspaltung in die verschiedenen Möglichkeiten selbst neutral ist.

In dem Nachdruck, mit dem Heidegger so die Philosophie in den Gesichtskreis einer Ontologie zwingt — Ontologie immer in seinem, besonderen, vom Aristotelischen abweichenden Sinne genommen —, liegt die Kraft und innere Geschlossenheit seiner Philosophie begründet. Während nämlich die bloße Deskription ausgeliefert ist an die unendliche Mannigfaltigkeit der Phänomene und in der Fülle des Materials zu ertrinken droht, erlaubt es die Frage nach der inneren Möglichkeit, sich auf einen einzigen, allerdings typischen Fall zu beschränken, um von hier aus — im Gegensatz gegen die horizontale Verbreitung der Deskription — sozusagen senkrecht in die Tiefe zu stoßen: durch die Schicht des Faktischen hindurch zu der sie allererst ermöglichenden des Ontologischen, von der aus jetzt nicht nur der Ausgangsfall, sondern zugleich auch die andern Möglichkeiten in ihrem inneren Zusammenhang begriffen werden können. Die Frage nach der inneren Möglichkeit löst also die Philosophie los von der Fülle des empirischen Materials und gibt ihr damit den Raum frei für ein wirklich radikales Durchgreifen.

Von hier aus nimmt das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften eine ganz bestimmte Gestalt an. Wie das Ontische nur aus dem zuvor verstandenen Ontologischen begriffen werden kann, so steht jetzt auch im Aufbau der Wissenschaft die Ontologie *vor* aller Einzelwissenschaft und bedarf zu ihrem Aufbau des Rückgriffs auf die Arbeit der Einzelwissenschaften nicht. Diese aber sind ihrerseits auf die vorgängige Klärung ihres Gegenstandes durch die Ontologie angewiesen. So betont Heidegger: es

'müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe *vor* aller wissenschaftlichen Grundbegriffsdefinition gewonnen werden' (G S. 7).

Es entsteht also ein klarer, streng eindimensionaler Aufbau von der Ontologie zu den Einzelwissenschaften, ein Fundierungsverhältnis des einen auf dem andern, in dem die Philosophie unabhängig wird von der Arbeit der Einzelwissenschaften.

Das gilt auch von der Behandlung des menschlichen Lebens. Vor aller anthropologischen Einzelwissenschaft steht auch hier die Ontologie; denn

‘alle Anthropologie’ — sagt Heidegger — . . . ‘hat den Menschen schon als Menschen gesetzt’ (K S. 220).

d. h. alle Anthropologie arbeitet, wo sie vom Menschen handelt, immer schon mit einem vorgängigen Begriff vom Menschen. Daher muß ihr vorausgehen eine H Ontologie oder ‘Metaphysik des Daseins’, die aller Anthropologie voraus erst die Bedingungen der Möglichkeit des Mensch-seins entwickelt.

Es fragt sich aber, ob nicht schon mit dieser Befreiung von den Erfahrungswissenschaften die Philosophie sich den Boden der Faktizität abgeschnitten und sich ins Gebiet leerer Spekulation begeben hat. Nach der ganzen Anlage des ‘Wesen des Grundes’ erscheint diese Gefahr als nicht ganz von der Hand zu weisen. Damit aber komme ich zum vierten und letzten Teil:

DIE KRITISCHE PRÜFUNG DER TRAGWEITE DIESER LÖSUNG (DIE BEDEUTUNG DES ZIRKELS IN DER PHILOSOPHISCHEN ERKENNTNIS)

Gerade gegen das, was die innere Geschlossenheit des Heideggerschen Systems ermöglicht, erheben sich Bedenken, die geeignet scheinen, diesen eigentlichen Nerv seiner Philosophie, die Kantische Frage nach der inneren Möglichkeit, zu erschüttern. Wir werden ernsthaft untersuchen müssen, ob die Frage nach der inneren Möglichkeit wirklich der Weg sein kann, der aus den methodischen Schwierigkeiten einer Hermeneutik der Faktizität hinausführt zu einer klaren Begrifflichkeit. Nimmt man nämlich die Hermeneutik als die Frage nach der inneren Möglichkeit, so ist damit schon immer das Faktische selbst zu etwas relativ Belanglosem herabgedrückt: An ihm soll nur etwas entwickelt werden, was selbst über die Bedeutung dieses Einzelfaktums wesentlich hinausgeht. Das Faktische selbst wird nur zum ‘Fall’, zum ‘Beispiel’. Die Gangbarkeit des Heideggerschen Weges beruht ja darauf, daß er sich in der erscheinenden Mannigfaltigkeit wirklich auf so einen einzelnen Fall beschränken kann.

Die Kategorie des Falles ist — obgleich von Heidegger selbst nicht als solche herausgearbeitet, dennoch — grundlegend für den Aufbau seiner Philosophie im ganzen. Die Frage aber ist die, ob nicht an dieser Stelle schon ein bestimmter methodischer Vorgriff vorliegt, der über das Schicksal des ganzen weiteren Aufbaus im voraus bestimmt, und ob die Faktizität selbst von sich aus ihre Deutung als Fall gestattet.

Der Begriff des Falles setzt nämlich voraus, daß das Wesentliche in der Erscheinung nur das allgemeine Gesetz sei, das sich in ihr auswirkt; alle Individualität aber wird zum bloßen Fall degradiert; sie ist zufällig und belanglos. Darin aber liegt eine Voraussetzung, die an den Phänomenen selbst eine Prüfung gestattet: Diese besagt nämlich, daß die verschiedenen vorkommenden Möglichkeiten sich wirklich nur in ihren besonderen inhaltlichen Bestimmtheiten unterscheiden, in ihrer formalen Wesensstruktur dagegen übereinstimmen. Nur wenn die Phänomene selbst diese Scheidung von allgemeiner Form und besonderem Inhalt gestatten,

ist die Heideggersche Loslösung der Ontologie gerechtfertigt, d. h. nur dann, wenn man von jedem beliebigen der Fälle immer zu derselben Wesensstruktur durchstößt (oder bei einer Verkümmernng, die vorkommen kann, doch zu einer solchen, die sich aus der ursprünglichen durch reine Defizienz ableiten läßt).

Ich wähle als Beispiel den Begriff der Stimmung, von dem ich andeutete, daß er für Heidegger entscheidend ist für den Aufbau der Philosophie als die noch ungeteilte Einheit, aus deren gemeinsamen Boden sich erst nachträglich ein Ich und ein von ihm getrennter Gegenstand herausbilden. Heidegger selbst geht aus von der Stimmung der Angst. Sie ist für ihn im Gegensatz zur Furcht, in der man sich stets vor etwas Bestimmtem fürchtet, durch das Fehlen eines Gegenstandes ausgezeichnet und wird von Heidegger so charakterisiert, daß sie den Menschen aus der Verlorenheit an den alltäglichen Betrieb aufscheucht zu den eigentlichen Möglichkeiten seines Lebens. Von hier her sind bei Heidegger die entscheidenden Züge seiner Wesensbestimmung des menschlichen Daseins sowohl als auch die Art, wie ihm die Gegenständlichkeit gegenübertritt, bestimmt: der scharfe Dualismus, der in der menschlichen Existenz ein eigentliches und ein uneigentliches Leben schroff gegenüberstellt, der fanatisch-verbissene Zug, mit dem der Mensch um die Eigentlichkeit seines Lebens ringen muß und das Fehlen einer freien Leichtigkeit, mit der der Mensch auch schauend über dem Leben stehen kann, das Verlegen des Wertes alles Tuns in die Anspannung selbst und das Ausfallen des eigentlich schöpferischen Moments im Handeln und von hier aus weiter sein ganzes Bild vom Menschen.

Allein diese auf dem Boden der Angst erwachsene Wesensbestimmung des Menschen ist in dem Augenblick als einseitig und ungenügend erwiesen, wo der Nachweis gelingt, daß von einer anderen Stimmung her, etwa einer der Angst gegenüberstehenden seligen Lebenssicherheit, das Wesen des Menschen eine Bestimmung erfährt, die über das an der Angst Entwickelte grundlegend hinauszugehen zwingt.

Der Nachweis hierfür kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. In einer Arbeit über F. H. Jacobi¹⁾ habe ich die der Angst gegenüberstehende Stimmung einer gläubigen Seligkeit von diesem Gesichtspunkt aus analysiert, und hier ergeben sich wirklich — was hier nur als Behauptung hingestellt werden kann — Einsichten in das Wesen des Menschen und sein Verhältnis zur Welt, die mit der von Heidegger entwickelten, auf dem scharfen Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit beruhenden Wesensbestimmung des Menschen unvereinbar sind.

Aber wenn wir vom Beispiel zu der allgemeinen Fragestellung zurückkehren: sobald nur an irgendeiner Stelle die Analyse verschiedenartiger Fälle eine verschiedene Wesensstruktur ergibt, so ist damit der Heideggersche Ansatz gesprengt, der es erlaubt, von einem einzelnen, herausgegriffenen Fall auszugehen, und es entsteht ein neues Verhältnis, wo die Individualität der verschiedenen Möglichkeiten — am Beispiel der verschiedenen Stimmungen — so weit geht, daß jede von ihnen zur ontologisch tragenden Schicht zu ihrem Teil etwas Neues hinzufügt,

1) Erscheint demnächst.

derart, daß jetzt jeder neue 'Fall' bei einer hinreichend weit getriebenen Analyse die ontologisch tragende Schicht als ganze verwandelt. Dann also fällt das Heideggersche Verfahren der Frage nach der inneren Möglichkeit: Es ist ausgeschlossen, von einem einzelnen Fall zu einer ausreichenden Erfassung der Wesensschicht zu kommen. Man bleibt angewiesen auf die vergleichende Betrachtung aller verschiedenen Fälle. Man wird also wieder ausgeliefert an die Fülle des empirischen Materials, und es entschwindet die Möglichkeit einer Vorordnung der Ontologie vor die Erfahrungswissenschaft.

Damit schwindet aber zugleich die Möglichkeit, eine selbständige, dem Ontischen scharf gegenübergestellte Schicht des Ontologischen loszulösen; denn wenn diese nicht mehr das allgemeine Wesen sein kann, dem gegenüber die Besonderheit der verschiedenen Fälle belanglos ist, sondern jeder dieser Fälle mitbestimmend wird für das Wesen im Ganzen, entsteht jetzt ein völlig andersartiger Bezug zwischen dem Wesen und dem, was bisher als seine verschiedenen Verkörperungen bezeichnet wurde: Wesen kann nicht mehr die mit verschiedenen Inhalten anfüllbare Form sein und kraft dieser Formalität ablösbar sein vom Inhalt, sondern Form und Inhalt verschmelzen zu einer unteilbaren Einheit. Dann aber ist das Wesentliche keine Schicht mehr, die von der Faktizität ablösbar, 'hinter' dieser läge, sondern liegt in der Faktizität selbst. Es steht ihr nicht mehr transzendent gegenüber, sondern ist immanent in ihr enthalten und zeichnet sich nur immanent in ihr durch sein besonderes Gewicht in ihrer inneren Gliederung aus. Damit schwindet auch die Möglichkeit, von einem Dasein 'im' Menschen zu sprechen. Etwas Tieferes, 'hinter' dem Leben, was sich in diesem nur auswirkt, gibt es nicht. Alle Tiefe kann nur eine Tiefe innerhalb des Lebens selbst sein.

Damit aber gerät der ganze straffe Stufenbau und der sauber in einer Richtung eindimensional fortschreitende Gang in der Begründung ins Wanken — gerade das, was dem Heideggerschen System seine große Klarheit und Geschlossenheit gibt —: Die Immanenz des Wesens in der Faktizität erlaubt nicht mehr, die Betrachtung des Wesens von der Faktizität zu lösen und ihr vorzuschicken, sondern macht sie wieder rückwärts von jener abhängig, so daß jetzt ein zirkelhaftes Wechselbestimmungsverhältnis zwischen beiden entsteht: auf der einen Seite läßt sich der einzelne Zug in der Faktizität nur recht verstehen vom inneren Wesen her, auf der andern Seite aber ist das innere Wesen nur zugänglich von der Faktizität in ihrer ganzen Breite. Damit löst sich der eindimensional fortschreitende Gang auf in eine zirkelhafte Bewegung.

Der von Dilthey entwickelte Zirkel in aller Erkenntnis, den Heidegger selbst in den früheren Partien von 'Sein und Zeit' so nachdrücklich hervorhob (SuZ S. 152ff., 314ff.), dem er dann aber später durch die strenge Durchführung der Frage nach der inneren Möglichkeit auszuweichen versuchte, taucht hier mit einer neuen Eindringlichkeit wieder auf — mit einer neuen Eindringlichkeit insofern, als gerade durch den Heideggerschen Versuch seiner Umgehung seine Unvermeidbarkeit um so deutlicher geworden ist —, und dieser Zirkel erweist sich als das methodische Grundproblem der Philosophie überhaupt.

Kant
Kategorien
Aufs. 20

Damit aber erweist sich die von Heidegger versuchte Art des Rückgangs auf Kant als unmöglich. Der Rückgang auf Kant hat sich stets als der Anfang zu einer neuen Bewegung erwiesen, nicht als ein Abschluß, in dem eine schon vorhandene Bewegung ihre feste Form erlangt, wie dies Windelband einmal in seinem bekannten Wort formuliert hat, daß Kant verstehen über Kant hinausgehen bedeute. Wenn Heidegger selbst von Kant betont, daß der von ihm gewiesene Weg 'ins Dunkel' (K S. 205) führe, so liegt darin enthalten, daß eine Neuaufnahme der Kantischen Richtung nur in einem Weitergehen dieses Weges ins Dunkle der menschlichen Existenz bestehen kann — und in der Freilegung dieses Wegs scheint mir im Gegensatz zu den hier behandelten Fragen die eigentliche Bedeutung des Heideggerschen Kantbuchs zu liegen —, daß dagegen jeder Versuch, in einer festen Kantischen Methode einen Halt in der schwankenden Lage der Gegenwart zu finden, nur ein Ausbiegen vor den eigentlichen Aufgaben der gegenwärtigen Philosophie ist.

ÜBER DAS LITERARISCHE URTEIL UND DIE FRAGE DER MASZSTÄBE

VON FRANZ STUCKERT

Der bekannte Literarhistoriker und Sprachforscher Eduard Engel¹⁾ hat vor mehreren Jahren unter dem Titel 'Was bleibt?' ein Buch veröffentlicht, in dem er — als erster, wie er behauptet — den Versuch unternimmt, die ewig gültigen Maßstäbe für die Auswahl des Bleibenden in der Weltliteratur aufzufinden und darzustellen. Der Anspruch Engels, diesen Fragenkomplex unabhängig von einem gebundenen philosophischen System als erster in Angriff genommen zu haben, besteht, soweit ich sehe, zu Recht. Das Wagnis, diese schwierigste Aufgabe der Literaturwissenschaft zu lösen, mußte wohl zuerst ein Außenseiter auf sich nehmen, der noch genug Gefühl für die Vordringlichkeit bestimmter Fragestellungen besitzt und zugleich durch keinerlei methodische Bedenken gelähmt ist. So wird das Buch allein schon wegen des Stoffes und seiner Probleme, wohl auch wegen des Namens seines Verfassers eine beträchtliche Wirkung in die Breite tun und hat sie vielleicht schon getan. Es gehört zu jener Art von Büchern, die aus echter Notwendigkeit geschrieben werden, und deshalb geht es nicht an, daß die 'Wissenschaft' sie totschweigt, mögen auch ihre Methoden und ihre Ergebnisse noch so anfechtbar sein.

Welches ist nun nach Engel das ewige Maß, an dem alle Kunstwerke auf ihren Wert und ihre Werte hin gemessen werden müssen, aus dem die einzelnen Maßstäbe erst abgeleitet werden können? Die Antwort ist nicht eben neu, aber in der Fassung und Durchführung, die Engel dem Gedanken gibt, von verblüffender Einfachheit und Kühnheit: alles, was bleibt, ist schön und wertvoll. 'Auf die Grundfrage: Was ist schön? oder auf die Gleichbedeutende (!): Was bleibt? gibt es nur eine

1) Eduard Engel, *Was bleibt? Die Weltliteratur*, Leipzig 1928.

unangreifbare und belehrende Antwort: das, was sich durch die Zeiten hindurch, also hinterher, nicht vorwegnehmend, als bleibend, somit als schön erwiesen hat.¹⁾ Dieser Satz enthüllt sich auf den ersten Blick als Tautologie, und diesen Eindruck von logischer Unschärfe bestätigt nun das ganze Buch: es ist ein Gemisch von echten, tiefen und fruchtbaren Einsichten und völlig unhaltbaren, ausgefallenen und geradezu willkürlichen Behauptungen.

Die Probleme liegen eben tiefer als sie die Wissenschaft vom Schlage Engels sieht; aber sie sind zugleich so dringend, daß auch die echte Wissenschaft, sofern sie nicht geistigem Leerlauf verfallen will, sich mit ihnen auseinandersetzen muß. Einige Beiträge zu der Frage: wie bildet sich das literarische Urteil, und welche Maßstäbe setzt es voraus?, sollen hier geboten werden.

1.

Wenn Engel von dem Bleibenden spricht, so nimmt er ohne weiteres an, daß diese Fülle von Werken, Liedern, Zeugnissen unmittelbar im Gesamtbewußtsein einer Zeit enthalten sei. Jede neue Generation werde in diesen Bestand überlieferter Werke hineingeboren und übe nun daran, zum großen Teil unbewußt, eine Auswahl nach den ewig gültigen Maßstäben, deren Wirksamkeit bereits vorausgesetzt wird. So wird die trübe Flut der dichterischen Produktion einer Zeit allmählich durch den Filter der historischen Tradition gereinigt, bis nach Ablauf von Jahrhunderten der edle Wein der reinen Kunstwerke übriggeblieben ist. Der Ausleseprozeß wird also als ganz mechanischer Vorgang gesehen. — In Wirklichkeit gehört aber die Fülle der überlieferten Dichtungen gar nicht zu den unmittelbaren Bestandteilen im Gesamtbewußtsein einer Zeit, wie etwa Sprache, Sitte, religiöse und politische Formen, die uns ohne weiteres als 'Umwelt' gegeben sind. Nur die *Urteile* über bestimmte große Dichter und Dichtungen sind in dem geistigen Zusammenhang enthalten. Die Dichtung selbst muß jederzeit neu aufgenommen, d. h. angeschaut, gehört oder gelesen werden. In diesem Vorgang der 'Aufnahme' beginnt erst die Auseinandersetzung einer Zeit mit dem geschichtlichen Kunstwerk. Dabei übt das überlieferte Urteil oft eine starke suggestive Wirkung²⁾, je nach Alter, Stand und geistiger Selbständigkeit. Aber die eigentliche Auseinandersetzung wird dadurch doch nicht endgültig und eindeutig bestimmt. Aus dem Lebenszusammenhange des Aufnehmenden erheben sich vielmehr ganz bestimmte Forderungen an das dichterische Werk, die nicht auf ein logisch formulierbares, begründetes Kunsturteil abzielen, sondern aus ganz anderen, tieferen Lebensschichten stammen. Der Leser oder Hörer will zerstreut oder unterhalten sein, er will hinausgehoben werden über die Welt des Alltags

1) aO. S. 19.

2) Vgl. hierzu und für das Folgende: Julian Hirsch, Die Genesis des Ruhms, Leipzig 1914, ein Buch, das den Ruhm als kollektiv-psychisches Phänomen erklären will und dankenswerte soziologische Untersuchungen bietet, dem eigentlichen geistesgeschichtlichen Problem aber in keiner Weise gewachsen ist. Der Faktor der suggestiven Einwirkung von Tradition, Schule, Presse usw. wird hier um der Einfachheit der Grundlinien willen ein für allemal nicht berücksichtigt.

und einen Blick tun in die Welt der reinen Formen, er sehnt sich aus der Isoliertheit seines Ich nach dem Zusammenhang des Ganzen, wie ihn vielleicht nur Kunst und Religion darstellen können, und sucht nach klarer Deutung der unentwirrbaren Rätsel des Lebens. Damit tritt die Dichtung in die geistige Funktion ein, die sie dem Leben gegenüber zu erfüllen hat. Denn was der Aufnehmende in der Dichtung sucht, ist genau denselben geistig-seelischen Antrieben entsprungen, aus denen der Schaffende ein Werk aus sich herausstellt. Das heißt: Kunst ist zunächst nicht ein objektiver geschlossener Zusammenhang außerhalb und oberhalb des Lebens — obwohl sie auch das ist! —, sondern Leistung und Schöpfung eines schaffenden Menschen. Aus den geistig-seelischen Gegebenheiten des Menschen, seinen Formgesetzen, Trieben und Sehnsüchten kann der Ursprung der Dichtung, wie aller Kunst überhaupt, einzig erklärt werden. — Dilthey unterscheidet drei Wurzeln der Künste¹⁾: Verschönerungsdrang, Nachahmungstrieb und Ausdrucksbedürfnis. Im Anschluß an ihn, aber unter bedeutsamer Abänderung der Grundlagen hat Hermann Nohl dann in einer tiefdringenden Untersuchung über 'Die mehrseitige Funktion der Kunst'²⁾ vier 'Grundfunktionen' unterschieden: die Funktion des Ausdrucks, des Wirklichkeitswillens, der Schönheit und der symbolischen Bedeutsamkeit. 'In jeder dieser Funktionen ist eine eigene Reihe von Kategorien, eine eigene Ästhetik und Schönheit gegründet.'³⁾ Das gilt für den Schaffenden wie für den Aufnehmenden. Es wird sich also stets fragen, aus welcher Funktionserwartung der Aufnehmende an die Dichtung herantritt und ob seine Grundhaltung dem Kunstwerk, das vielleicht in einer ganz anderen Funktion zentriert ist, entspricht. Daraus wird sich die Stellung des Aufnehmenden zur Dichtung bestimmen, von hier aus erklären sich die Intentionserfüllungen wie auch viele Fehltritte. Wenn ich von dem Erlebnis der Wirklichkeitsgestaltung, wie es Gottfried Keller mit all seiner Wärme und reichen Menschlichkeit vermittelt, an Platens Sonette aus Venedig herantrete, so wird mein Wirklichkeitswille enttäuscht werden, und mein Urteil wird lauten: arm, künstlich und kalt. Dieses Urteil ist aber erst die logische Rechtfertigung einer Enttäuschung, weil *die* Schicht meines Innern, die sich dem Kunsterlebnis geöffnet hatte, durch das Kunstwerk nicht berührt worden ist.

Das Kunsturteil des naiv Aufnehmenden ist also niemals ein freischwebender logischer Akt, der auf Grund eines bestimmten objektiven Wertbewußtseins vollzogen wird, sondern stets ein Gefühlsurteil aus dem gesamten Lebenszusammenhange heraus. Und dieser Lebenszusammenhang wirkt weit über die rein künstlerische Funktion aus dem Kunstwerk in den Aufnehmenden hinein und aus diesem auf das Kunstwerk zurück; denn in jeder Dichtung, abgesehen vielleicht von dem einfachsten lyrischen Liede, sind unendlich viele und verschiedene außerkünstlerische Werte enthalten, ja diese bilden den eigentlichen 'Leib' der

1) Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe (1892). Ges. Schriften, Bd. 6, S. 277, Leipzig und Berlin 1924.

2) Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Bd. 2 S. 179—192, Halle 1924.

3) aO. S. 184.

Dichtung. Und wie in ihnen meist die Keimzelle des Werkes ruht, so unterliegen sie ebenso primär dem Urteil des Aufnehmenden; d. h. das 'Was' ist ihm oft wichtiger als das 'Wie', der materiale Wert eines dargestellten Menschen bedeutender als der formale Wert seiner Darstellung. Diese Werte entsprechen stets einer bestimmten historischen Lage, einer Religion, Sittlichkeit, Weltanschauung. Politische Forderungen, vaterländisches Verehrungsbedürfnis, sozialer Helferwille, religiöser Bekennerdrang, alles, alles geht in das dichterische Werk ein und wird vom Aufnehmenden als Bestätigung, Erhöhung oder Offenbarung empfunden oder als Gegenwelt erlebt. Das künstlerische Element wird aus diesen Zusammenhängen niemals reinlich herauszulösen und für sich zu bewerten sein, da es die übergreifende, alles bedingende Einheit darstellt und von jenen materialen Werten wiederum weitgehend bedingt ist. Jeder materiale Einzelwert, z. B. das soziale Mitleid, das sich in einem Werke ausspricht (Gerhart Hauptmann), kann die Grundlage für eine zustimmende oder ablehnende Haltung dem Ganzen gegenüber bilden, aus der nun die besonderen Urteile über das 'Kunstwerk als solches' (das es eigentlich nicht gibt) ihr Gewicht und ihre Färbung empfangen.

Die Wirkung eines dichterischen Werkes — wie jedes anderen Kunstwerkes — ist also niemals allein von seiner objektiven Wertstruktur abhängig, sondern ebenso von den Wertintentionen und der Wertorganisation des Aufnehmenden. Es entscheidet dabei nichts über den Grad der Wirkung, ob die Dichtung ein adäquates Verständnis findet oder nicht. Ja, die stärksten Wirkungen sind oft solchen Dichtungen beschieden, deren eigentlicher Wertgehalt von den Aufnehmenden völlig verkannt worden ist. Man könnte sogar versucht sein zu sagen — und diese Behauptung ist tatsächlich von einseitigen historischen Relativisten aufgestellt worden¹⁾ —, daß der Wertgehalt eines Kunstwerkes für seine Wirkung nahezu gleichgültig sei; aber diese Auffassung verkennt doch völlig die objektive Gebundenheit des Wertfühlers an bestimmte Gesetze des Höher und Niedriger, Stärker und Schwächer und steht gerade den Fällen des echten adäquaten Verstehens hilflos gegenüber. — Jedenfalls droht hier die Gefahr eines völligen Relativismus, und um ihm, wie er damals im englischen Sensualismus das Feld beherrschte, nicht zu verfallen, hat Kant seine Lehre vom 'interesselosen Wohlgefallen' am Schönen geschaffen. Sie sucht einen Ausgleich zwischen der zugestandenen Subjektivität des Geschmacksurteils und der geforderten und behaupteten Allgemeingültigkeit. Aber indem Kant das 'Interesse' als eine subjektive Verfälschung des 'reinen' ästhetischen Gefühls ablehnt und nur gelten läßt, 'was in der bloßen Beurteilung, weder vermitteltst der Sinnesempfindungen noch durch Begriffe, mit subjektiver Notwendigkeit allgemein, unmittelbar und ohne alles Interesse gefällt', beschränkt er Kunstschaffen und -erleben auf eine einzige Funktion, nämlich die der Schönheit. Um die Verbindlichkeit des ästhetischen Gesetzes zu retten, verwirft er, ähnlich wie in seiner Ethik, alle materialen Werte und endet in einem großartig einseitigen Formalismus. Darum muß er auch beim einzelnen Kunstgenießenden von jeder Individuation abstrahieren und ihm

1) Vgl. Hirsch aO.; Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 4. Aufl., Leipzig 1927.

einzig als Vernunftwesen, 'begabt mit dem Vermögen synthetischer Urteile a priori', dem Kunstwerk gegenüberstellen. Es ist aber unmöglich — darauf hat ja die Kritik seit dem Erscheinen der Werke Kants, besonders Schiller, immer wieder hingewiesen —, vom Menschen, wie er als historische Person und konkreter Wertträger ist, völlig abzusehen. Es geht auch gar nicht an, die 'Interessen' des Menschen im ästhetischen Akt überhaupt auszuschalten, da sie, als Wertintentionen bestimmter Art, die materiale Grundlage für das Erleben des Kunstwerkes bilden. Jedes Wertfühlen ist von der Wertorganisation seines Trägers abhängig. Er kann es nicht willkürlich ausschalten, da es das primäre Verhalten des Menschen zur Welt darstellt, das allem Wahrnehmen und Urteilen vorausgeht.¹⁾ Der naive Betrachter ist also im Recht, wenn er gegenüber dem Anspruch objektiver formalästhetischer Gesetze auf die Unmittelbarkeit seines natürlichen Empfindens verweist und sich gegenüber allen logischen Beweisen in seinem Gefühlsurteil nicht beirren läßt. Wenn irgendwo, so gilt für das ästhetische Aufnehmen Goethes Wort: 'Wenn Ihr's nicht fühlt, Ihr werdet's nicht erjagen.' Ob damit dem völligen ästhetischen Subjektivismus wieder Tür und Tor geöffnet ist, wird die Untersuchung später zeigen.

Das literarische Werturteil stützt sich also auf ein material bestimmtes Wertfühlen und orientiert sich nicht etwa an einem formalen Gesetz der 'ästhetischen Zweckmäßigkeit', wie Kant meinte. Ja, es entscheidet über die Wirkung einer Dichtung überhaupt, ob die in ihm inkorporierten Werte durch das Wertfühlen des einzelnen erfaßt werden können. Man kann sogar weiter gehen und sagen: die Werte des Kunstwerkes bleiben so lange tot, bis sie im Kunsterleben nachschaffend neu realisiert werden. Das ist nicht selbstverständlich. Jede bedeutende und vor allem jede eigenständige Dichtung enthält eine große Anzahl von Werten, die zunächst einfach nicht gesehen werden und erst allmählich entdeckt werden müssen.²⁾

Nun ist der Zugang zu den Dichtungen der Vergangenheit in unserer Zeit mit ihrer Fülle von Sammlungen, Neuauflagen, Übersetzungen zwar grundsätzlich jedem offen; was aber wirklich in den Blickkreis des einzelnen tritt und Objekt möglicher Aufnahme wird, ist — abgesehen von den unmittelbar lebendigen und berühmten Werken — häufig vom Zufall abhängig. Trotzdem ist der Blickpunkt, aus dem die Dichtung gesehen wird, meist schon bestimmt und das Urteil in irgendeiner Weise vorgeprägt. Mit dem Beginn der Aufnahme entspinnt sich aber eine geistige Auseinandersetzung zwischen Mensch und Dichtung, die sich nicht auf den engabgemessenen Raum ästhetischer Urteile beschränkt, sondern den Menschen in seiner geistig-seelischen Totalität erfaßt. Hier wird, wenn der Aufnehmende das Werk als fremd empfindet und ablehnt, Wert gegen Wert behauptet und verteidigt; und umgekehrt ist die Bejahung des Kunstwerkes

1) Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2. Aufl. S. 200, Halle 1921.

2) Gute Beispiele für die allmähliche Entdeckung des Faust, 2. Teil, gibt Walzel in: *Gehalt und Gestalt* S. 124—125 (Handbuch der Literaturwissenschaft, Berlin-Neubabelsberg o. J.).

Ausdruck einer tiefsten Übereinstimmung, die alle Schichten des Aufnehmenden durchdringt, im übrigen aber einzelne Enttäuschungen durch das Werk nicht ausschließt. Ich nenne diesen positiven Zusammenklang zwischen der Wertwelt des Aufnehmenden und der der Dichtung die 'Wertbegegnung'. In welchem Werte diese Begegnung zentriert ist, einem künstlerischen oder einem außer-künstlerischen, ist für die Wirkung völlig gleichgültig, dagegen nicht für den Akt der Aufnahme und die Beurteilung des Werkes. Versucht man nun, wie Engel es tut, aus der gegenwärtigen Wirkung einer Dichtung der Vergangenheit auf ihren objektiven Wert zu schließen, so stellt man zunächst nichts anderes fest als die Tatsache der Wertbegegnung. Für diese müßten erst die Gründe aufgezeigt werden. Dann würde sich ergeben, daß die große Masse der heute positiv gewerteten Dichtungen der Vergangenheit auf Grund ganz verschiedener Aufnahmeakte Anerkennung findet. Tradition, Kritik der eigenen Zeit, rückwärts gewandte Romantik, aber auch echte Wertbegegnung und adäquates Verstehen, die verschiedensten Einstellungen schaffen dem historischen Werke Widerhall in der Gegenwart. Und diese Gegenwart selbst ist nichts Einheitliches, sondern in ihr ist in den verschiedenen Ständen, Kreisen und Menschen die ganze Vergangenheit enthalten. Wie in den Schichten der Erdrinde die verschiedensten Zeitalter übereinandergelagert, aber in Brüchen und Verwerfungen auch wirt durcheinandergeschoben sind und doch die eine feste Erde bilden, auf der wir stehen, so ist auch die Summe aller Zeitalter in der Gegenwart noch unmittelbar gegeben. Noch heute leben mittelalterliche Menschen unter uns, wie es andere gibt, die geistig dem Reformationszeitalter angehören; so wandeln Aufklärer, Klassiker und Romantiker noch heute durch das Zeitalter der Technik und des Weltverkehrs. Die verschiedenen Epochen der Dichtungsgeschichte finden also in ganz verschiedenen Kreisen und Menschen der Gegenwart ihre lebendige Wirkung, und umgekehrt wendet sich der als einheitlich vorausgesetzte 'Geist der Gegenwart' in seiner Wertwahl an ganz verschiedene Epochen der Vergangenheit. Damit wandelt sich das Bild der literarischen Tradition vollständig: sie ist nicht ein steinerner Bau, an dem die Jahrhunderte arbeiten und zu dem jedes seine kleinen oder großen Blöcke liefert, um sie in das Gebäude einzumauern, sondern ein Meer flutender Bewegung, aus dem einzelne reiche Länder und einsame Inseln auftauchen und wieder versinken, über dem aber wandellos die ewigen Sterne leuchten. Nicht Arbeit an einem allmählich der Vollendung entgegenschreitenden Bau der Menschheit ist der historische Prozeß, wie es ein fortschrittgläubiger Optimismus annimmt, sondern ewiger Kampf mit Sieg und Untergang. — Nur so erklärt sich das Gegeneinander der Geschmacksrichtungen in der Dichtung, nur so die Tatsache der Renaissancen ganzer Zeitalter und einzelner Dichter: aus der großen Zahl der historischen Werke und Werte werden im Prozeß der Wertbegegnung einzelne bestimmte herausgehoben und im Schaffenden oder Aufnehmenden neu realisiert.

2.

Hängt es nun nur vom Zufall oder allenfalls von der Struktur der jeweiligen Gegenwart ab, welche Werke der Vergangenheit auf dem Wege der Tradition

ohne weiteres angenommen werden und welche in dem Prozeß der Wertbewegung wieder entdeckt werden müssen? Die Frage führt in eine neue Reihe von Überlegungen hinein.

Zunächst ist ja die Gegenwart, wie oben ausgeführt wurde, kein einheitliches Gefüge, sondern ein Konglomerat der verschiedensten Zeiten, Schichten, Stände und Weltanschauungen. Es hieße aber die Aufgabe unübersehbar komplizieren, wollten wir alle diese Faktoren mit in die Untersuchung einbeziehen. Wir verzichten daher auf eine nähere Kennzeichnung des Subjektes des Ausleseverfahrens und fragen nach den Werten und Eigenschaften, die dem Objekt, d. h. dem dichterischen Werke, die Gewähr der Dauer verbürgen.

Eduard Engels Versuch, die Dichtungen der Vergangenheit nach ihrer lebendigen Dauer und Wirkung zu bewerten, stellt unterschiedslos das einfache lyrische Lied neben das kunstvolle Drama und das weltumfassende Epos, ohne erkennen zu lassen, daß Schöpfungen ganz verschiedener Wertqualität und Wertstruktur in dem Begriff der historischen Wirkung nicht gleichgestellt werden können. In der Tat ist das Bleiben einer Dichtung vielfach schon von vornherein dadurch bestimmt, in welcher seelischen Schicht es fundiert und in welcher Wertmaterie es verwirklicht worden ist.

Die Untersuchung gilt also zunächst dem Stoff der Dichtung, und zwar in der doppelten Bedeutung als Gegenständlichkeit der Welt und als seelisches Erlebnis. Dabei ergibt sich: ein Dichtwerk besitzt um so mehr Aussicht auf Dauer, je einfacher und allgemeiner die Stoffe, Situationen und Gefühle sind, die es darstellt oder ausdrückt. Gewisse Motive, aus denen die Lyrik aller Zeiten und Völker schöpft, wie Liebesjubiläum und -leid, Todesangst, Schicksalstrotz, Heldenpreis werden unabhängig von allem zeitlichen Wandel immer verstanden, weil die ihnen zugrunde liegenden Gefühle und Lebensstatsachen mit der Existenz des Lebens selbst gegeben sind. Hinzu kommt, daß diese Gefühle nicht nur durch ihre Allgemeinheit, sondern auch durch die Tiefe und Intensität, mit der sie jeweils durchlebt werden, vor allen anderen ausgezeichnet sind. Ihrer bemächtigt sich daher der künstlerische Ausdruckswille besonders leicht und häufig, wie umgekehrt das Bedürfnis des Aufnehmenden, sein Fühlen vertieft und geklärt in der Dichtung gespiegelt zu sehen, diesen Werken sehr rasch einen lebendigen Widerhall schafft. Die Realisierung der in einem solchen Werke enthaltenen Gefühlswerte gelingt also leicht, und mit der Möglichkeit des Nacherlebens ist zugleich ein Empfinden für die formale 'Wertigkeit' der Dichtung gegeben. Daraus erklärt es sich, daß das Urteil über die Lyrik im engeren Sinne der Lieddichtung im Laufe der Zeiten verhältnismäßig wenig schwankt.

Die Leichtigkeit der Wertrealisierung bezieht sich nun nicht allein auf das Gebiet der Lyrik und ihren besonderen Stoffkreis, sondern auf alle Werte, die mit der Existenz des Menschen unmittelbar gegeben sind. Deshalb werden die vitalen Werte als die allgemeinsten¹⁾ dem Wertfühlen der verschiedensten Zeiten am leichtesten zugänglich sein. Darin liegt z. B. der unvergängliche Reiz gewisser

1) Vgl. Scheler aO. S. 104—105.

Abenteuerromane, Kampfgesänge und Liebesgeschichten, zumal da hier die Spannungswerte vorherrschen. Es besagt aber noch gar nichts für den Wert einer Dichtung, daß sie wegen dieser ihrer stofflichen Grundlage geblieben ist, während andere reichere und tiefere, auch ausdrucksstärkere längst versunken sind, weil die Voraussetzungen der Wertbegegnung bei ihnen ungleich komplizierter liegen.

Gründet sich das Werterlebnis bei den generellsten Werten, die meistens auch die niedrigsten sind, auf einen einfachen seelischen Akt, so wird die Wertrealisierung bei Dichtungen größerer Wirklichkeitsbreite und höherer Spannweite der geistig-seelischen Voraussetzungen immer schwieriger. Einmal gehen in Dichtungen dieser Art — meist gehören sie den Gattungen des Epos oder Dramas an — immer mehr materiale Werte ein, die mit steigender Weite und Höhe stets stärker nach Zeit und Raum individualisiert sind. Zum anderen wird der Formcharakter des Kunstwerkes reicher und komplizierter. Dem einlinigen Verlauf des lyrischen Liedes steht das mehrdimensionale künstlerische Wertgefüge des Dramas oder Epos gegenüber. Infolgedessen werden auch die Akte der Aufnahme immer schwieriger und vielseitiger, die Möglichkeiten der Wertbegegnung reicher, zugleich aber wächst auch die Gefahr, daß die Werte des Kunstwerkes nicht ihre intentionale Erfüllung im Verstehen des Aufnehmenden finden. Während auf den untersten Stufen Form und Inhalt noch gar nicht als solche zum Bewußtsein kommen und keiner gesonderten Wertung unterliegen, treten sie mit steigender Wirklichkeits- und zugleich Wertfülle und Formkompliziertheit immer weiter auseinander. Die Wertwelt des Kunstwerkes muß durch eine große Anzahl von Einzelwertungen, die nach Bedeutung, Stärke, Umfang und Gefühlsintensität voneinander abweichen und doch in sich gestuft und gegliedert sind, erfaßt werden. Hier treten bestimmte individuelle Gesetze des Vorziehens und Nachsetzens mit in das Urteil ein, hier machen sich von der Seite des Aufnehmenden die Ansprüche geltend, die in der mehrseitigen Funktion der Kunst begründet sind und schließlich beginnen, entsprechend der Fülle von Welt und Wirklichkeit, die das Kunstwerk enthält, außerkünstlerische Gesichtspunkte mehr und mehr das Gesamturteil zu bestimmen. Diese Gesichtspunkte sind nicht, wie eine *l'art-pour-l'art*-Theorie meinte, ohne weiteres abzulehnen, denn die Kunst ist, als Erzeugnis und Spiegel des Lebens, nie aus ihm herauszulösen; aber ihre Beurteilung, etwa vom Standpunkt einer material andersgearteten Weltanschauung, berührt nicht die spezifisch künstlerische Wertfrage.

Je stärker eine Dichtung räumlich und zeitlich individualisiert, je mehr sie seelisch differenziert und geistig gehoben ist, desto komplizierter sind die Akte der verstehenden Werterfassung. Darum wird vielfach die Breite ihres Erfolges bedeutend geringer sein als bei einem Werke, das in niedrigeren Wertschichten verwurzelt ist, selbst wenn man theoretisch bei beiden den gleichen Kunstwert annimmt. Die adäquate Erfassung eines solchen Werkes setzt nicht nur eine gesteigerte geistig-seelische Totalleistung voraus, sondern sie ist überhaupt nur möglich, wenn die personale Werthöhe des Aufnehmenden nach ihren materialen Grundlagen der Ebene des Werkes entspricht. Um ein hohes Menschentum, das

in der Dichtung Gestalt geworden ist, verstehen zu können, muß der Aufnehmende selbst hohe geistig-seelische Werte besitzen oder wenigstens als realisierbare Möglichkeiten in sich tragen. Goethes volkstümlichste Dramen sind 'Götz' und 'Egmont', nicht 'Iphigenie' und 'Tasso', und es kann gar nicht anders sein, weil der großen Menge nicht etwa nur die 'Bildung' zum Verständnis dieser beiden fehlt, sondern vor allem die inneren Voraussetzungen des Verstehens. Die künstlerische Wertfrage ist aber von solchen psychologischen und soziologischen Schichtungsunterschieden unabhängig. — Die Dauer der dichterischen Werke der Vergangenheit wird nun von solchem, man könnte sagen 'unwillkürlich' ablehnenden Wertverhalten weitgehend bestimmt. Man denke nur an die Geschichte von Kleists oder Hölderlins Nachwirkung und Beurteilung bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts. Es ist einfach nicht nur ein qualitativer Unterschied — in wertfreiem Sinne — zwischen Hölderlin und Gottfried Keller, sondern auch ein Unterschied der geistig-seelischen Höhenlage ihrer Dichtungen, der über die Zugänglichkeit ihrer Werke entscheidet.

Damit hängt ein weiterer Umstand zusammen, der die Werterfassung bestimmter Dichtungen erschwert: ihr Formanspruch. Während Schillers rhetorisches Pathos, trotz der gelegentlichen wundervollen Kühnheit seiner Sprachgebung, häufig eigentümlich flach ist und dem gewöhnlichsten Ohr und Sinne leicht eingeht, liegt in Form und Sprache der Dichtungen etwa Klopstocks, Hölderlins oder Georges ein Zug der Einmaligkeit, Gehobenheit und Kostbarkeit, der dem Durchschnitt den Zugang zu ihnen erschwert und daher mit den Ausdrücken 'dunkel', 'gesucht', 'unnatürlich' usw. abgelehnt wird. Daß hier die innere Form eine ganz andere ist als bei Schiller, wird nicht gesehen, aber schon der formale Charakter macht vielen eine Wertbegegnung mit ihnen unmöglich, zu der allerdings meistens auch die materialen Voraussetzungen fehlen würden. Wenn es wirklich zutreffen sollte, was Viëtor meint¹), daß das adäquate Verstehen Hölderlins vielleicht nur einer einzigen Generation gegeben sei, nämlich jener, die vor dem Kriege von den Wirkungen Nietzsches und Georges getroffen wurde und dann den Weltkrieg an allen Fronten erlebt und durchlitten hat, so zeigt dies deutlicher als alles andere, daß die Frage der Dauer nicht zum Wertmaßstab gemacht werden kann.

Die geschichtliche Wirkung einer Dichtung ist also niemals ein Prozeß, der als mechanische Ausstrahlung ästhetischer Energien aufzufassen wäre und darum nur von der Kraftquelle aus zu bestimmen ist. Vielmehr geht die Wirkung eines Dichters als allgemeine Kraft in die geschichtliche Bewegung ein und wird von dieser Gesamtbewegung gehoben oder geschwächt. Die Geschichte von Schillers Nachleben und Wirkung, die uns Albert Ludwig geschrieben hat²), ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie stark das Urteil der Nachwelt selbst bei einem Dichter schwankt, der in breiten Schichten des Volkes als 'Dichter der Nation' eine fast unerschütterte Geltung gehabt hat.

1) Deutsche Literaturzeitung 1929 Sp. 2006 (Rezension von Wilhelm Böhm, Hölderlin 1).

2) Schiller und die Nachwelt, Berlin 1909.

Das ästhetische Werturteil sowohl der Mitwelt wie der Nachwelt ist also immer von der personalen Werthöhe, der künstlerischen Aufnahmefähigkeit und dem geistigen Wertgefühl für Rang und Originalität abhängig. Damit scheinen die Maßstäbe wieder in einen subjektiven Wertungsakt verlegt und aus der Persönlichkeit des Wertenden abgeleitet zu werden, die selbst als Wertträger erst bestimmt werden müßte. Gibt es keine objektiven Maßstäbe?

3.

In dem Begriff des Maßstabes stecken zwei, ursprünglich getrennte Bestandteile, die aber fast unlöslich ineinandergewachsen sind und in ihrer Herkunft nicht mehr deutlich erkannt werden: der Begriff des objektiven Maßes und der der objektiven Gültigkeit. Das objektive Maß ist zunächst ein quantitativer Begriff, der eine bestimmte gleichbleibende Relation bezeichnet. Bald aber bekommt er einen qualitativen Sinn und erhält damit den Charakter einer Norm. Von diesem Normcharakter ist der Begriff der objektiven Gültigkeit ursprünglich zu trennen; denn Norm besagt zunächst nichts anderes als Übereinstimmung mit dem Typus. Erst dadurch, daß der Typus als seinsollende Idee gesetzt wird, erhält der Normbegriff den Charakter des Verpflichtenden. Immer aber setzt der Begriff der Norm die Idee eines objektiven Wertes oder objektiver Werte überhaupt voraus, da er aus ihr erst die Möglichkeit seiner Existenz gewinnt. So ist auch das Problem der ästhetischen Maßstäbe an das Vorhandensein objektiver ästhetischer Werte gebunden. Erst wenn diese zugegeben werden, wäre auch die Existenz objektiver Maßstäbe gesichert. Ein anderes ist aber die rein theoretische Gültigkeit eines Maßstabes, ein anderes seine Anwendung auf den Körper eines Kunstwerkes, das ja niemals die reine Ausgestaltung nur *eines* ästhetischen Wertes ist, sondern eine beziehungsreiche, komplizierte Wertorganisation darstellt.

Die Frage nach den Maßstäben erweitert sich also zu der allgemeineren: gibt es objektiv gültige ästhetische Werte? — Sie ist von der 'Maßästhetik' immer bejaht worden, während die Gegner, die meist die freie Schöpfertätigkeit des Künstlers, unabhängig von bestimmten Regeln des Schaffens, betonten, sie stets verneinten. Der Gegensatz erklärt sich zum Teil aus der Verschiedenheit des Ausgangspunktes und der Sicht auf das Kunstwerk. Gegenüber dieser Verabsolutierung einer bestimmten Seite des Kunstwerkes oder Kunstschaffens stellt Dilthey in seiner viel zu wenig bekannten und noch so gut wie gar nicht ausgewerteten Schrift: 'Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik' (1887)¹⁾, den Künstler und das Kunstwerk wieder in den allgemeinen Zusammenhang des gesetzlich geordneten Lebens: 'Aus der Analysis der menschlichen Natur ergeben sich Gesetze, welche unabhängig vom Wechsel der Zeit den ästhetischen Eindruck wie das dichterische Schaffen bestimmen. Die Bewußtseinslage in einem Volke zu einer gegebenen Zeit bedingt eine poetische Technik, welche sich in Regeln darstellen läßt, deren Gültigkeit durch diese Bewußtseinslage begrenzt ist; aber aus der menschlichen Natur entspringen Prinzipien, die so allgemein-

1) Ges. Schriften Bd. 6. S. 157, Leipzig 1924.

gültig den Geschmack und das Schaffen beherrschen wie die logischen das Denken und die Wissenschaft.' Das ist nicht eine psychologische, sondern eine existentielle Feststellung: mit der Existenz des Menschen sind bestimmte Formen des ästhetischen Schaffens und Anschauens gegeben, die nicht weiter abgeleitet werden können, sondern unmittelbar einsichtig sind. Sie sind nicht etwa, wie man es psychologisch deuten könnte, Projektionen gewisser seelischer Gesetze in die Sphäre des Objektiven, sie erscheinen vielmehr als ästhetische Werte in einem objektiven, vom Menschen und seiner Beurteilung unabhängigen Zusammenhange. Das Reich der objektiven ästhetischen Werte entspricht also in der Form seiner Gegebenheit durchaus dem Reiche der ethischen Werte, die ebenfalls nicht auf Grund von Konventionen entstanden, auch nicht Spiegelungen bestimmter seelischer Bedürfnisse sind, sondern objektiv gelten und im Gefühl unmittelbar als gültig eingesehen werden.

Hier wäre also die Stelle, an der ein System der objektiven Werte nach ihrer Rangordnung und ihrer Verbindlichkeit für das einzelne Kunstwerk entwickelt werden müßte. Da diese Aufgabe aber weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausführt und zudem die Kraft des Verfassers übersteigt, möge ein kurzer Überblick über den Aufbau der ästhetischen Wertwelt genügen.¹⁾

Ich unterscheide vier Wertschichten. Der alle anderen ästhetischen Werte der Dichtung umfassende und begründende Wert ist der *symbolische*. Im Symbol ist der Sinn des Lebens selbst in einer individuellen Form enthalten, schließt sich ein Zug des Lebens in seiner Bedeutsamkeit auf.²⁾ Um sich aber darstellen zu können, bedarf das Symbol eines sinnlichen oder geistigen Stoffes. Innerhalb der Dichtung findet es ihn in der Lebensfülle von Welt und Mensch, wie sie sich unter dem Gesetz des zeitlichen Ablaufes als Geschehen, Handeln, Fühlen und Schauen auseinanderlegt. Dieser Stoff ist nicht wertindifferent, sondern von sich aus werthaltig. Das dichterische Werk gewinnt damit einen *Gehalt*, dessen Wertordnung der Stufenfolge und Rangordnung der materialen Werte überhaupt entspricht. Diese zweite Wertschicht des Dichtwerkes unterliegt ebenfalls einer spezifischen Wertung. Zum Kunstwerk erhoben aber werden geistiges Symbol und materialer Gehalt erst durch die *Form*. Sie erscheint als innere Form (Verhältnis der Idee zur dichterischen Gattung, zur organisierten Fülle des Weltstoffes, zum Umfang, zum Zusammenhang von Mannigfaltigkeit und Einheit) und als äußere Form, und zwar in vierfacher Gestalt: 1. Werte der Komposition, 2. Werte der atmosphärischen Echtheit, 3. Gestaltwerte, 4. Werte der Sprachgebung (Sprache als Sinnträger, Ausdruckszeichen und Klangmittel). — Auf die Symbol-, Gehalt- und Formwerte gründen sich die *Wirkungswerte*, zu denen ich Spannung, Erregungsintensität, suggestive Kraft und Aktualität rechne.

Dieser kurze Überblick über die Wertgruppen und Wertmöglichkeiten möge genügen, um zu zeigen, welche Fülle von Werten in einem Dichtwerk enthalten

1) Eine genauere Untersuchung muß hier unterbleiben, um diesen Aufsatz nicht zu sehr zu belasten und nicht zu umfangreich zu gestalten. Eine ausführliche Darstellung behalte ich mir für später vor.

2) Vgl. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1906 (1. Aufl.), S. 158—159.

sein kann. Sie müssen gefühlt und aufgefaßt werden, um nacherlebt werden zu können, haften im übrigen aber unabhängig vom Aufnehmenden als objektive Qualitäten am Dichtwerk oder machen es vielmehr aus. Sind sie als Maßstäbe des Urteils zu verwenden?

Damit lenkt die Untersuchung wieder zur Ausgangsfrage zurück.

Wenn immer wieder betont wurde, daß die Werte einer Dichtung unabhängig von einem aufnehmenden Bewußtsein für sich bestehen und nicht im und durch den Akt der Wertung geschaffen werden, so ist damit zugleich gesagt, daß nur unter Voraussetzung adäquater Werterfassung die Werte zu gültigen Maßstäben werden können. Dieser Akt ist aber, wie oben ausgeführt wurde, an eine große Reihe von inneren und äußeren Bedingungen gebunden und stellt eine komplizierte geistige Leistung dar, zu der nur ein kleiner Teil der Aufnehmenden ursprünglich befähigt ist. Zudem hängt die Wirkung eines Kunstwerkes nicht durchgängig und notwendig davon ab, ob seine ihm eigentümlichen Werte adäquat erfaßt werden oder nicht. — Die Werte sind also niemals im Sinne jederzeit verwendungsbereiter Maßstäbe gegeben, sondern müssen in jedem Falle neu erschlossen werden. Gegen das Verfahren aber, aus den einmal erschlossenen und als verbindlich anerkannten Werten auf induktivem Wege gültige Maßstäbe zu bilden, sprechen folgende Bedenken: 1. Die Werte erscheinen im dichterischen Kunstwerk niemals als objektive Wesenheiten, deren Vorhandensein einfach nur festgestellt zu werden brauchte, sondern sie sind immer in einem Rangverhältnis gegeben, das heißt, sie besitzen eine bestimmte Höhe, Stärke, Intensität. Für diese jeweilig wechselnde Rangstufe der Werterscheinung gibt es keinen Maßstab, sondern nur für ihre untere Grenze; der Rang selber muß in einer selbständigen Urteilsentscheidung gefunden werden.¹⁾ 2. Die Werte einer Dichtung sind niemals isoliert vorhanden, sondern stehen in einer geordneten Wertstruktur drin. Jeder Wert trägt und stützt den andern und hat seinen bestimmten 'Ort'. Daher wird man die Wertgestalt einer Dichtung nie erfassen können, wenn man die Einzelwerte, die auf Grund eines angeblich objektiven Maßstabes gewonnen worden sind, einfach summiert und auf diese Weise den höheren oder geringeren Kunstwert herausrechnet. Vielmehr entscheidet gerade der Zusammenhang der Werte im Organismus des Kunstwerkes über dessen allgemeine Werthöhe. Auch für diese Art der Werterfassung gibt es keinen Maßstab. Sie kann vom Aufnehmenden nur in ehrfürchtiger Hingabe an das Kunstwerk und zugleich mit dem vollen Einsatz aller geistigen und seelischen Kräfte vollzogen werden.

1) Wie wenig objektive Maßstäbe, selbst wenn wir sie als richtig und gültig anerkennen sollten, für die Beurteilung des einzelnen Falles bedeuten, zeigt mit geradezu erheiternder Eindringlichkeit das Urteil Engels über Sudermann (Was bleibt? S. 500): 'Gelesen werden die stärksten seiner Dramen noch sehr lange werden, denn sie stehen im Drama der letzten zwei Menschenalter, seit dem Tode Hebbels, obenan durch bedeutsame Stoffe, darunter viele von mehr als zeitlichem Wert; durch lebendig vor uns wandelnde Menschen, bewegte fesselnde Handlung und noch durch eine sehr starke Lebenskraft: seine Dramen, besonders die mit Stoffen aus dem Gegenwartsleben, sind getaucht in Geist. Sudermann hat nie ein langweiliges Stück geschrieben, und geistvollere als die seinen kennt das deutsche Theater überhaupt nicht ...'

Damit sind wir wieder auf die Fähigkeiten und Kräfte des einzelnen zurückgewiesen. So groß die Macht der Tradition oder die Verführung herrschender Urteile sein mögen: das echte Werturteil über ein dichterisches Werk ist stets die Frucht einer tiefen Auseinandersetzung zwischen Mensch und Dichtung. Darin gleicht künstlerisches Nacherleben mehr, als man denken sollte, dem sittlichen Leben, mag dieses als Welt der Tat im übrigen auch Ansprüche an Wollen und Vollbringen des Menschen stellen, die der Akt der ästhetischen Auffassung nicht kennt. Hier wie dort wird der volle Einsatz des ganzen Menschen gefordert. Und hier wie dort ist das Ergebnis nicht mit einem formalen Maßstab zu gewinnen, sondern empfängt seinen Rang und sein Gepräge von der personalen Werthöhe des Aufnehmenden und der Tiefe seines Werterlebens.

Das gilt besonders für die Erfassung der zeitgenössischen Dichtung, über die noch keine historisch gefestigten Urteile vorliegen. Trotzdem ist die Auseinandersetzung mit ihr, wie hoch auch der Urteilende stehen möge, niemals eine freie Betätigung seiner empfangenden Kräfte; sondern jeder Wertungsakt ist zugleich gebunden an das System der objektiven Werte. Darum kann man einige allgemeine Sätze als Richtlinien für die Beurteilung wagen: 1. Das Kunstwerk muß als eigenwertiger Organismus aufgefaßt, darf aber auch nicht künstlich aus dem fruchtbaren Erdreich seiner 'Gegenwart' und ihrer vielfältigen Lebensbeziehungen herausgelöst werden. Dieser Satz betont also die 'Autonomie' des Kunstwerks ebenso wie seine Zeitgebundenheit. — 2. Die Werthöhe einer Dichtung ist dadurch bestimmt, ob, in welchem Maße und welcher Höhe die das Kunstwerk fundierenden Werte in ihr enthalten sind. Keine Wertgruppe darf völlig ausfallen, wenn nicht ein 'Wertverlust' eintreten soll; z. B. fehlt manchen sonst sehr hochstehenden Werken (etwa Kolbenheyers Parazelsus-Roman auf bestimmten Strecken) die Spannung; die Folge ist, daß das Werk auch von kunstwilligen Menschen als langweilig empfunden und dieses Urteil nun zum Maßstab der ganzen Dichtung gemacht wird. — 3. Jede Dichtung ist zuerst und vor allem als *Sprach*kunstwerk zu beurteilen; denn die Sprache ist Mittel und Gegenstand der Dichtung, und der dichterische Rang des einzelnen Werkes bemißt sich danach, wieweit Idee und Gehalt in ihm 'Sprache geworden' sind.

Das echte literarische Urteil wird diese 'Regeln' immer berücksichtigen, ohne daß sich der Urteilende ihrer ausdrücklich bewußt wäre; denn er erkennt in jeder wahren Dichtung stets zunächst und vor allem ein Werk der Kunst. Zugleich aber weiß er, daß dieses Werk nicht im luftleeren geistigen Raum der objektiven Werte steht, sondern das Erzeugnis eines schöpferischen Lebens ist und als solches in das Leben zeugend zurückwirkt. Welche Züge des Kunstwerkes als besonders bedeutungsvoll herausgehoben werden, das hängt vom Werterleben des Aufnehmenden ab. Je reicher die Wertwelt der Dichtung ist, desto mannigfaltiger, aber auch verschiedenartiger wird das Urteil darüber sein können. Darin besteht eben die 'Unendlichkeit' des Kunstwerkes, und kein noch so umfassender Mensch wird, da sein Wertfühlen individuell gebunden ist, es völlig auszuschöpfen vermögen. Diese Aufgabe muß die Nachwelt übernehmen, und in ihr legt sich die Mannigfaltigkeit möglicher Standpunkte gegenüber der Dichtung in einem histo-

rischen Prozeß auseinander. Deshalb ist es nur bedingt richtig, daß die Nachwelt eine Dichtung tiefer und besser verstehen könne als die Mitwelt. Sie ist nur aus dem größeren zeitlichen Abstand von Dichter und Werk vor den größten Fehlurteilen nach der positiven wie nach der negativen Seite geschützt — und auch das nicht immer. Aber gerade sie darf sich nicht mit dem Nachsprechen überlieferter Meinungen als angeblich richtig und historisch gesichert begnügen, sondern muß jede Zeit und jedes bedeutsame Werk im Nacherleben neu erobern.

In diesem Sinne beruht das literarische Urteil immer auf einer Begegnung zwischen Subjektivem und Objektivem, wofür wir die Bezeichnung 'Wertbegegnung' fanden. Und wenn schon einmal der enge Zusammenhang zwischen der ästhetischen und der sittlichen Erfahrung hervorgehoben wurde, so ist hier nur zu wiederholen: sittliches wie literarisches Urteil werden nur in einer persönlichen Entscheidung gewonnen. Ja, das Urteil über ein Kunstwerk hat sogar einen der tiefsten sittlichen Werte zur Voraussetzung: die Ehrfurcht.

DIE NEUAUSGABE VON BISMARCKS 'ERINNERUNG UND GEDANKE' UND DIE KLASSISCHE PHILOGIE

VON WOLFGANG SCHADEWALDT

Die von G. Ritter und R. Stadelmann besorgte Neuausgabe des größten politischen Memoirenwerkes, das wir Deutsche haben¹⁾, wurde auf diesen Blättern bereits von fachmännischer Seite gewürdigt.²⁾ Doch verdient die Ausgabe auch gerade dem klassischen Philologen nahegebracht zu werden, der im Bestreben nach grundsätzlicher Besinnung sich über den Bereich seines Fachs hinaus nach Analogien für seine eigene Arbeit umsieht. Wenn die neue Ausgabe es unternimmt, den durch zeitgenössische Berichte früher nur summarisch bekannten, seltsam verschlungenen Entstehungsgang des Werks aus reichem Friedrichruher Nachlaßmaterial fast in allen seinen Etappen am Texte sichtbar zu machen, so ist das zunächst ein reizvolles Stück philologischen Handwerks, dessen Studium sich lohnt. Im besonderen ist Genesisforschung ja in der Philologie ein seit hundert Jahren vielfach umgepflügter Acker. Wer als Philologe an Hand der Einleitung, des kritischen Apparats und der zahlreichen Anhänge jenen Entstehungsgang verfolgt, fühlt sich bald in heimische Regionen versetzt. An einem modernen historisch-politischen Werk, geschrieben von einem Staatsmann nach seiner gewaltsamen Entlassung, treten uns in nächster zeitlicher Nähe und urkundlich gesichert eine ganze Reihe der Möglichkeiten entgegen, mit denen unsere Genesis-Analyse gearbeitet — oder auch nicht gearbeitet hat. Darüber hinaus

1) Bismarck, *Erinnerung und Gedanke*. Kritische Neuausgabe auf Grund des gesamten schriftlichen Nachlasses von Gerhard Ritter. In Gemeinschaft mit Rudolf Stadelmann. Berlin, Deutsche Verlags-Gesellschaft 1932. XXXIX, 706 S.

2) Jahrg. 1932, S. 570. Bismarcks Urtext. Zur Neuausgabe der 'Gedanken und Erinnerungen'. Von M. v. Hagen.

aber enthüllt die nun bloßgelegte Entstehung des Werks so etwas wie ein literarisches Urphänomen, an dem mitten in einer durchliterarisierten Zeit das Werden eines unbezweifelbaren literarischen Kunstwerks aus wahrlich anderen als 'literarischen' Motiven in einzigartiger Klarheit sichtbar wird. Natürlich darf die hier notwendige grundsätzliche Besinnung nicht zu eng an den Einzelercheinungen haften. Wer es versteht, eine solche literargeschichtliche 'Analogie' prinzipiell genug zu nehmen, der wird durch das Studium der Ausgabe seinen Blick für das Mögliche erweitert finden, dabei freilich wieder auf das Einzigartige und unwiederholbar Individuelle der literarischen Erscheinung gewiesen werden.

Der äußere Entwicklungsgang des Werkes, wie er sich nun ergeben hat, ist kurz dieser:

1. Zu Anfang (Okt. 1890 bis Dez. 1891) Diktate des Fürsten, die sein langjähriger, ganz auf ihn eingespielter Mitarbeiter, der Geheimrat Lothar Bucher, stenographisch aufnimmt und meist wohl noch am gleichen Tage in Kurrentschrift umsetzt, wobei er mehrfach den Text nur nach Stichwörtern selbständig aus dem Gedächtnis formt. Die Diktate sind zunächst planlos und sprunghaft, nach Gegenstand und Folge von zufälligen Assoziationen bestimmt, reich an Variationen des gleichen Inhalts. Sie mögen in steigendem Maße durch 'stimulierende' Anregungen Buchers hervorgerufen sein, sind aber erst gegen Ende der Arbeit bewußt auf die Ergänzung des Plans gerichtet.

2. Mit fortschreitender Anhäufung der Diktatmassen geht Bucher daran, das 'Fachwerk' einer hauptsächlich chronologisch orientierten Kapitelordnung zu entwerfen; die Diktatumschriften werden zerschnitten und auf das Fachwerk verteilt. Es folgen ergänzende Diktate Bismarcks; und nach mehrfacher, im einzelnen nicht mehr faßbarer Umordnung des Plans kommt die Arbeit zum ersten Stillstand in einer Konzepthandschrift ('C'), dem untersten Fundament, auf dem die neue Ausgabe beruht.

3. Diese Konzepthandschrift bietet in ihrer äußeren Form (zerschnittene und neu zusammengeklebte Diktatumschriften, verschiedene Hände, Marginalien, Korrekturen) noch ein Bild von der tiefeingreifenden Redaktionsarbeit Buchers. Das Ganze des Werkes ist aus den unzusammenhängenden Diktaten durch eine Mosaikarbeit entstanden, in der vielfach kleine und kleinste Stücke der zerschnittenen Umschriften (oft nur wenige Zeilen) über weite Strecken (manchmal hunderte von Seiten) voneinander entfernt in den Plan eingegangen sind. Wir fassen eine wohl von Direktiven des Fürsten geleitete, doch im einzelnen erstaunlich selbständige Tätigkeit eines Redaktors, der sich mit größter Liebe in die Intentionen seines Herrn einfühlt, Fakten und Daten mit unermüdlicher Umsicht prüft und berichtigt und gewissenhaft auch die kleinste zunächst verworfene Wendung zu bewahren und andernorts unterzubringen sucht.

4. Die Konzepthandschrift C wird Bismarck vorgelegt und von ihm einer kürzenden, berichtenden, ergänzenden Kleinarbeit unterzogen. Derselbe Vorgang wiederholt sich (nach Buchers 1892 erfolgtem Tode) an der Reinschrift ('R'), die die Konzepthandschrift mit allen Korrekturen wiedergibt, und ein drittesmal an der nach dem wieder korrigierten Reinkonzept R hergestellten Druckfahne ('F'). Über diese Kleinarbeit an den drei einander voraussetzenden Handschriften, die in immer neuen Angriffen bis 1897, also fast bis zum Tode Bismarcks, reicht, gibt der kritische Apparat der neuen Ausgabe genaueste Auskunft. Hier ist es ein eigener Reiz zuzusehen, wie der Staatsmann jedes Wort seines Vermächnisses mit vorsichtiger Verantwortung wägt, unnötige Schärpen abdämpft, anderes zuspitzt, manches — jedenfalls in den ersten beiden Etappen dieser Arbeit — ausbaut und vertieft. Zwischendurch wird überall der Stilist sichtbar, der mit schnellen und sicheren Griffen einen Ausdruck knapper, eine Pointe schneidender macht und bis auf kleinste Herrichtungen von Satzform und Wortgebrauch seine Sorgfalt wendet. Doch waltet daneben eine völlige Unbekümmertheit in allem äußerlich Formalen (wie Orthographicis u. dgl.) oder im bloß Faktischen. Niemals ist

das Ganze in den Jahren bis 1897 zum Zweck einer äußeren Fertigstellung systematisch durchgenommen worden. Ja, das Interesse an Vollständigkeit und Fertigkeit scheint erlahmt zu sein, je mehr das Wesentliche als gesagt und vollendet gelten konnte. Zwei Kapitel sind fragmentarisch geblieben, und die von Bismarck selbst noch in F angemerkte Lücke zwischen 1866 und 1870 wurde nicht mehr ausgefüllt.

5. Die letzte Phase bildet die Herrichtung des Werks zum Druck; sie fand erst nach Bismarcks Tode statt. Dem zweiten (bisher dritten) Band, an den Bismarck selbst die erste und energischste Arbeit gewandt und für den schon Bucher 1891 das Titelblatt mit Widmung entworfen hatte, hat Fürst Herbert Bismarck die letzte Form gegeben, in der der Band im wesentlichen 1919 gedruckt und 1921 erschienen ist. Der erste Band (seither erster und zweiter Band) verdankt seine bisherige letzte Form dem als Verfasser nützlicher Bismarck-Regesten verdienten H. Kohl, der Bismarck noch persönlich bekannt war und von Fürst Herbert mit der Herausgabe betraut wurde. Kohl hat eine Menge noch bestehender Irrtümer beseitigt, nicht ohne dabei eigene neue zu begehn. Ein pedantisches Richtigkeitsbedürfnis führte ihn zu vielfach unnötigen, manchmal direkt verfälschenden Eingriffen in den Text, zumal an Stellen, wo er sich gedrungen fühlte, seinen Helden von manchen mit freier Selbstsicherheit eingestandenen politischen Bedenklichkeiten reinzuwaschen.

In dieser nicht unerheblichen Trübung haben wir das Werk jahrelang gelesen. Jetzt stellt die neue Ausgabe Bismarcks 'Erinnerung und Gedanke' (dies ist der richtige Titel), so wie es dem Verfasser zuletzt vorgelegen hat, wieder her. Die Ausgabe ist ein editionstechnisches Meisterstück. Musterhaft der Apparat, der, zweckmäßig unter den Text gestellt, den eigenartigen genetischen Sachverhalt eines sich von Mal zu Mal verändernden Textes mit einer äußerst sparsamen und doch leicht eingängigen Zeichengebung kenntlich macht.¹⁾ Für die früheste, im Apparat nicht darstellbare Etappe treten die Anhänge hinzu, darunter vor allem die Proben aus den Urdiktaten (Anh. X) und die synoptischen Tabellen (Anh. XI), die die ursprüngliche Reihenfolge der Diktats und ihre Verarbeitung im endgültigen Plan anschaulich machen. Mit energischer Umsicht wurde bei Aufarbeitung des Materials ganze Arbeit geleistet, auch die geringste sich anbietende Spur verfolgt und heuristisch ausgewertet.²⁾ Und ein lebensvoller Blick weiß die

1) Wenn *C*, *R*, *F* das in den Hss. Stehende bezeichnet, so werden die Änderungen Buchers und Bismarcks in den betreffenden Hss. durch *CBu*, *Cb*, *Rb*, *Fb* angegeben. — Für wenig glücklich halte ich nur die Bezeichnung der Streichungen, wo die Herausgeber im Streben nach möglichster Kürze eine indirekte Bezeichnung gewählt haben, z. B. im Text: 'Die Station der Ehescheidungen', unter dem Text: 'Die für mich unbehagliche *CR*'. Hier ergibt sich für den Leser, der alles, was mit den Hss. geschehen ist, im Kopf hat, erst durch ein Subtraktionsverfahren, daß die Worte 'für mich unbehagliche' noch bis in die Etappe *R* stehengeblieben waren und, da sie im endgültigen Text fehlen, also von Bismarck in *R* gestrichen wurden. Mit nicht mehr Aufwand, doch positiv ersichtlich hätte solche Streichung unter dem Text so bezeichnet werden können: 'Die [für mich unbehagliche] streicht *Rb*', oder, da Klammer ein für allemal Streichungszeichen ist, noch einfacher: 'Die [für mich unbehagliche] *Rb*'.

2) Für einen Mißgriff halte ich, daß im Kapitel Versailles S. 319 das drei Seiten lange Stück über Gortschakow und die russische Orientpolitik der ersten Ausgabe von Kohl (II 105—108) in der neuen Ausgabe ganz unter den Tisch gefallen ist, weil 'der Ursprung dunkel' ist; denn es findet sich weder in *CRF* noch in den Kohlschen Korrekturen. Hier hätte doch wohl die Interpretation einspringen müssen, nach der sich schon für den Stil (über den allein ich urteilen kann) ein unverkennbar Bismarcksches Gepräge erweist. Bismarck hat seinen russischen Rivalen öfter in Gesprächen und auch in den Diktaten bedacht. Solange es nicht ausgeschlossen ist, daß Kohl durch Fürst Herbert zur Einfügung des Stückes, das sich nachträg-

durchforschten diplomatischen Tatbestände in Kombination mit den zeitgenössischen Zeugnissen Buchers und anderer in eine wirkliche Entstehungsgeschichte des Werkes zu verwandeln, die zugleich ein Stück Leben und inneres Schicksal des Verfassers abbildet. Sie hat in Ritters Einleitung eine Darstellung gefunden, die zu lesen ein Genuß ist.

Dem Theoretiker der Textkritik muß es überlassen bleiben, in die intimen Besonderheiten der Ausgabe einzudringen und den eigenartigen Fall einer Staffellung mehrerer vom Autor korrigierter Apographa zu würdigen; die Entstehung verschiedener authentischer Varianten, von Dubletten und legitimen wie nicht-legitimen Einschüben wird hier mit einer wohl auch auf dem Gebiete der neueren Literatur einzigartigen Anschaulichkeit sichtbar. Wir blicken auf die Genesis des Werkes selbst und fragen, was daran im allgemeineren Sinne lehrreich ist. Tatsächlich haben wir an diesem Bismarck-Text kontrollierbar fast alle Faktoren in Händen, die in der kritischen Behandlung des antiken politisch historischen Schrifttums teils faktisch teils hypothetisch eine Rolle spielen: sachliche Irrtümer, Datierungsschwierigkeiten, Wiederholungen, Widersprüche, Lücken, Einlagen von Urkunden, die im Original nicht mehr erreichbar waren, u. a. Und wenn wir z. B. im Thukydides ohne einen präsumptiven Redaktor nicht ganz eindeutigen Charakters nicht auszukommen scheinen, so hat unser Bismarck-Text sogar deren zwei aufzuweisen, einen getreuen und einen aus Übertreue ungetreuen.

Den Philologen kann es angesichts dieser Sachverhalte hoffnungsfreudig stimmen, wenn er erfährt, daß die Bismarckforschung (Er. Marcks, Fr. Meinecke, M. Lenz u. a.) an dem Werke nicht vorübergegangen war, ohne manchen Anlaß zur Kritik zu nehmen. Ihre längst erhobene Forderung nach Aufklärung der Entstehung des Werks wird durch das Ergebnis der neuen Ausgabe glänzend gerechtfertigt. Sogar die Resultate quellenkritischer Analysen sind teilweise bestätigt worden (Ritter VI, Anm. 10). Freilich war der Erforscher der Bismarckschen Memoiren niemals allein auf die Analyse des Werks angewiesen, wie wir es bei unseren antiken Gegenständen in der Regel sind. Und beherzigen muß man die sich jedem Leser der Ausgabe aufdrängende Tatsache, daß auch unter den hier herrschenden günstigen Bedingungen der tatsächliche genetische Sachverhalt auf rein analytischem Wege niemals auch nur annähernd hätte ermittelt werden können. Wir stehen vor dem — nur scheinbar paradoxen — Fall, daß derselbe Sachverhalt, der hier faktisch ermittelt vorliegt, wäre er als Hypothese aufgestellt worden, methodischerweise niemals Glauben verdient hätte.

Wichtiger ist ein Zweites. Der 'Autor' Bismarck paßt durchaus nicht in das Schema enger literarischer Verbindlichkeiten, in dem der primär an Dichtung und Kunstprosa orientierte Philologe das Wesen jeglicher Autorschaft zu sehen pfllegt.

lich unter ausgedehntem Rohmaterial gefunden haben mag, autorisiert wurde, war das Stück wenn nicht im Text in Klammern so jedenfalls im Apparat oder als Anhang abzudrucken. Eine ähnliche nachträgliche Einfügung von erhalten gebliebenen Diktatresten durch Fürst Herbert im 2. Band (S. 470f.) haben die Herausgeber ausdrücklich als authentische Interpretation von Bismarcks Willen anerkannt.

Wir erwähnten schon die großzügige Unbekümmertheit, mit der Bismarck zwischen erstem Diktat und korrigierender Feile große Strecken der Herrichtung des Werks seinen Mitarbeitern überließ. Er hat darüber hinaus z. B. für die Darstellung seiner Entlassung eine seitenlange Ausarbeitung des Fürsten Herbert wörtlich in die Konzepthandschrift übernommen und dann wie alles andere nur im einzelnen durchkorrigiert (Ritter VI). Und was soll man dazu sagen, daß Bismarck sich nicht an irgendeine Urkundlichkeit der eigenen von ihm eingelegten Briefe und Briefkonzepte gebunden fühlt, sondern weiter bis zur letzten Etappe hineinkorrigiert (Ritter XXXI), oder daß er, ungerührt durch Buchers im Namen der historischen Objektivität erhobenen Widerspruch eine sehr eigenwillige Version von der spanischen Thronkandidatur zu Papier bringen läßt (Ritter XVII). Die Autorschaft eines Staatsmanns, der gewohnt ist, durch Direktiven, Verordnungen, Verlautbarungen in die Welt hinein zu wirken, der in Fortsetzung der Gepflogenheiten amtlichen Schriftverkehrs sich zur Abfassung seines Werks weiter der Köpfe und Hände anderer als ausführender Organe seines Willens bedient — eine solche Autorschaft kann eben nicht gemessen werden nach dem Maßstab einer unbedingt verpflichtenden Nähe zum Wort, die bei dem Dichter und Kunstschreiber doch nur deswegen gilt, weil das, was der Dichter zu sagen hat, erst im Worte seine letzte Wirksamkeit und Wirklichkeit erreicht. Wie diese Schriftstellerei eines seiner tätigen Lebenssphäre entzogenen Staatsmanns die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist, so bestimmt sich 'Autorschaft' hier von dem Willen der politisch pädagogischen Wirkung her, der wieder die geradlinige Fortsetzung jenes Willens zur unmittelbar politischen Weltgestaltung bildet. Daran ändert nichts, daß das entstandene Werk ein Ganzes von höchst eigenem Gepräge, ja eine der größten Sprachtaten deutscher Zunge ist. Denn 'Stil' ist bei Bismarck nicht so sehr die Leistung eines auf sich selbst und die Welt gerichteten Formwillens, sondern Ausfluß des selbstsicher mit seiner Sache eingewordenen Geistes, dem es zur zweiten Natur geworden ist, im nur hingeworfenen Wort mit freiem Behagen von sich selbst zu zeugen. Und gerade daß jemand, ohne dem Worte nachzulaufen, ja aus einer vielfach zur Schau getragenen Verachtung des Worts heraus zum Werkmeister einer neuen Welt der Sprache und des Wortes wird, weil er Willen und Fähigkeit hat, aus dem zähen Besitze einer Welt, in der er eigener Herr ist, sich im Worte auszusprechen — gerade dies eröffnet erst den Blick auf das Phänomen des großen Stils, wie es in der großen klassischen antiken Literatur offen liegt, während es in den 'modernen' Epochen der neuzeitlichen wie der alten Literatur vielfach durch enge literarische Ideologien und Tendenzen verstellt und verzerrt wird. Für einen so 'unliterarischen', ursprünglichen 'Autor' wie Bismarck bleibt die Geschichte, die er selbst durch die Tat gestaltet hat, noch im Fluß, wenn er sie jetzt erzählend nachgestaltet. Den Blick auf den politischen Inbegriff der Dinge gerichtet, nämlich das, was an ihnen bleibt und neu ins Leben wirken soll, mag er die Sicherstellung der tragenden Fakten anderen Händen überlassen. Und was kann ihn literarischer Plan und literale Fertigkeit kümmern, wenn er aus dem Ganzen der Person und der in ihr verkörperten Sache schöpft und das Bewußtsein hat, sich in allem Wesentlichen ausgesprochen zu haben. Es bedarf für den Kundigen nur eines Hin-

weises darauf, daß ein solcher aufgelockerter Begriff von Autorschaft in jeglicher antiker, von politischen Antrieben bewegten oder geradezu auf politische Zwecke gerichteten Geschichtschreibung eine klärende Wirkung tun könnte. Zwar wird man ihn extrem nur in reiner Fach- und Zweckschriftstellerei ausgeprägt finden.¹⁾ Doch könnte etwa bei Thukydides, der sich wie Bismarck als großer Verächter des Worts gegeben hat²⁾, die Besinnung auf eine mehr elastische und auf den reinen Sachgehalt gerichtete Autorschaft mit dazu beitragen, das auf diesem Gebiet lange Zeit herrschende überstrenge Messen des Wortlauts nach Normen von letzter literaler Verbindlichkeit aus dem Felde zu schlagen. In noch höherem Maße wäre vielleicht bei Caesar, dessen Erforschung eben wieder in Fluß gekommen ist, die Anwendbarkeit eines Begriffs von Authentizität zu erwägen, nach der z. B. manche Exkurse als authentisch caesarisch zu gelten hätten, sofern sie, auf Caesars Direktive angefertigt, von diesem 'autorisiert' wären.³⁾ Und die lange hin und her gedrehte Frage nach der Fertigkeit des herodoteischen Geschichtswerks erledigt sich vielleicht mit der Einsicht, daß für eine Zeit, in der das Ideal einer schriftlich fixierten 'Literatur' noch nicht durchgedrungen ist, ein Werk im wesentlichen ausgeschöpft und 'vollendet' und doch im Literarischen 'unfertig' sein kann.⁴⁾ Es ist hoffentlich kaum nötig, alledem gegenüber die aus sachlicher Vorsicht gebotene Warnungstafel zu errichten und darauf zu verweisen, daß die vorhin erwähnte 'Nähe zum Wort' in der Antike und besonders bei den Griechen freilich mit der Sachnähe vielfach so in eins geht, daß selbst der Politiker, wo er die Feder ergreift, in gewissem Sinne unversehens zum 'Dichter' wird.

Die wichtigste Etappe der Entstehung von Bismarcks Werk liegt in den noch assoziativen sprunghaften Urdiktaten (Anh. X, XI) vor. Es ist bei einem Autor, der sich wie Bismarck jederzeit mit unerhörter Sicherheit auszusprechen weiß, von vornherein klar, daß hier der status nascendi nicht bloß arbeitstechnisch oder psychologisch bedeutsam ist. Wirklich lassen sich an den fast auf den Tag genau datierbaren Diktaten die persönlichen Antriebe ablesen, die das Werk hervorgerufen haben, und eben in diesen Antrieben treten auch die sachlichen Tendenzen, die dem Werk den Charakter geben, ungebrochener als an der äußerlich geregelten fertigen Gestalt hervor. Entscheidend sind zwei Tatsachen. 1. Das Primäre ist in den Diktaten fast durchweg die politische Reflexion; an sie schließt

1) Eine Parallele aus anderem Bereich wäre die Auflockerung des literarischen Einheitsbegriffes, die W. Jaeger für die aristotelischen Lehrschriften durch die lebendige Erfassung des philosophischen Lehrbetriebs geleistet hat.

2) Man denke an das Wort des Epitaphios 2, 41, 4 . . . οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπει μὲν τὸ αὐτὶκα τέρπει, τῶν δὲ ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάψει. Was das für den in älteren Anschauungen aufgezogenen Griechen bedeutet hat, ermißt man an Pindars ῥῆμα δ' ἔργμάτων χρονιώτερον βιοτεύει, N. 4, 6.

3) Diese Möglichkeit erwägt bereits L. A. Constans, Rev. Ét. Anc. 33, 1931, 73f., vgl. seine Ausgabe des Bellum Gallicum, Paris 1926, XIV.

4) Nach der Art, wie Herodot Geschichte erfährt und sieht, hatte seine Historiographie mit der Darstellung des Xerxeszuges und dessen Abwehr ihr Ziel erreicht. Die weiterhin in rapidem Tempo immer 'moderner' werdende Zeit der Pentekontaetie und ihre von vielfachen Tendenzen durchkreuzte Geschichte war kein möglicher Gegenstand mehr für Herodot.

die historische Erzählung an, deren riesige Erfahrungsmasse also ursprünglich paradigmatische Funktion hat. 2. Auf weite Strecken ist es das tagespolitische Ereignis, an dem Bismarck den Faden der Reflexion anspinnt und von dem er rückschreitend — so wie er von jeher seine Politik an paradigmatischen Fällen der Vergangenheit zu orientieren gewohnt war — das Erlebte und Erfahrene in der Erinnerung eigentlich 'vergegenwärtigt'. So treibt die Unruhe über eine mögliche von Caprivi geplante zollpolitische Annäherung an Österreich ihn dazu, seine Österreich-Politik durch die Vergangenheit zu verfolgen und ihre Prinzipien in verschiedenen Variationen zu erläutern. Auf eine Reichtagsrede Caprivis hin nimmt er sofort in den Diktaten zum Helgoland-Vertrag Stellung. Breite Ausführungen über Rußlands zukünftige Politik gehen mit einer gleichzeitigen publizistischen Behandlung dieses Gegenstandes in den 'Hamburger Nachrichten' zusammen. Von den großen und kleinen Dingen des eigenen Lebens bis hinab zu Milieuschilderung und Anekdotischem erzählt dieser Selbstbiograph niemals aus einem biologisch humanistischen Interesse an Grundform und Gestaltwandel des eigenen Lebens (Goethe) oder aus der Mitteilungsfreude einer ungebrochenen Vitalität oder der Bekenntnissucht eines unruhigen (Augustin), vielleicht auch eitlen Herzens (Rousseau). Neben dem Selbstbehauptungsdrang der männlichen großgesinnten Seele ist es vor allem die Sorge, die ihn sofort bei der Entlassung an das neue Kampf- und Wirkungsmittel der Memoiren denken und die Arbeit trotz vielfacher Anwandlungen von Unlust durchführen läßt. Diese echt staatsmännische Sorge ist die persönliche Dominante im ersten Entstehungsgang der Diktate. Sie lebt als die politisch erzieherische Substanz des vollendeten 'den Söhnen und Enkeln zum Verständnis der Vergangenheit und zur Lehre für die Zukunft' gewidmeten Werkes fort. In dieser Aktualität — nach dem echten Doppelsinn des Worts eines Ausgehens von der Gegenwart und Vorsorgens für das Kommende — ist Bismarcks 'Erinnerung und Gedanke' ein Musterfall für jede von politischen Antrieben geleitete Vergangenheitsorientierung und tritt damit neben die bedeutendsten Erscheinungen der antiken Historie, deren nahe Fühlung mit der werdenden Gegenwartsgeschichte einmal Eduard Schwartz erläutert hat (Antike 4, 1928, 14). Ein Charakteristikum ihrer 'Aktualität' ist das oft aitiologische Rückschreiten in die Vergangenheit — sei es für uns noch genetisch darstellbar oder nicht. Es lebt bei Herodot so gut wie in der von Werk zu Werk rückwärts ausgreifenden taciteischen Historiographie und ist bei Thukydides in gewissen Teilen der Überarbeitung der ersten Hälfte des Werks noch genetisch faßbar. Freilich wird man nicht übersehen, daß Thukydides nach seiner Entfernung von dem hohen Regierungsposten im Strategenkollegium zwar als Politiker Geschichte zu schreiben begann, sich dann aber an seinem Werk zum Historiker vollendet, während Bismarck auch weiter als Staatsmann das eigene staatsmännische Wirken autobiographisch und vielfach apologetisch festzuhalten sucht. Doch hat trotz solcher Wesensunterschiede Bismarcks historisch-politisches Werk mit Thukydides, dem ersten großen europäischen Beispiel für das Zusammengehen von historischer Erzählung und politischer Reflexion, in seiner Gesamthaltung die meisten persönlich-zufälligen wie sachlich-grundsätz-

lichen Züge gemeinsam. Nicht mit Tacitus, mit dem man Bismarck gelegentlich zusammenstellt¹⁾, sondern mit Thukydides verbindet ihn der gleiche skeptische Realismus, die illusionslose Kenntnis der Menschennatur, wie sie ist und bleibt. Die Fähigkeit, stummen Fakten im Gesamtzug der Darstellung eine vernehmbare Bedeutsamkeit zu verleihen, waltet auch in Bismarcks Erzählungstechnik, ebenso die Kunst, zwischen den Zeilen den verhaltenen Ingrimms einer Kritik sprechen zu lassen, die bei dem Modernen freilich um so schneidender wird, als sie sich in die überlegene Verbindlichkeit des Grandseigneurs statt in die harte Nüchternheit des unbedingten Wahrheitsforschers kleidet. Im ganzen würde ein weiteres an antiken Erscheinungen orientiertes Nachdenken — das hier nicht ausgesponnen werden soll — vermutlich darauf führen, wie stark das politische Testament Bismarcks, soweit es in seiner lebensnahen Wucht der Sachgestaltung auch über sein tintenklecksendes Säkulum hinausragt, doch seinen spezifisch modernen Charakter wahrt. Er beruht auf dem Übergewicht der Subjektivität vor der Sache, die sie vertritt — einer Subjektivität freilich, die bei Bismarck ihre Grenzpfähle erstaunlich weit nach allen Seiten vorgeschoben hat.

BENJAMIN FRANKLIN UND DIE PSYCHOLOGIE DES AMERIKANISCHEN ALLTAGS²⁾

VON EDUARD BAUMGARTEN

Der amerikanische Alltag verschließt sich gegen seine Besucher als eine verwirrende — faszinierende oder abstoßende — Fremde. Wir versuchen im folgenden in einen innersten Bereich dieser Fremde vorzudringen und von dort her das 'andere' Prinzip auszufalten, aus dem da gelebt wird. So ist dieser Versuch auf die einzige Frage konzentriert: was versteht der Amerikaner eigentlich unter *Gemeinde*: community? Im selben Moment nämlich, wo Sie damit aufhören, besuchsweise durchs Land zu fahren, in dem Moment, wo Sie *im* Lande zu *leben* anfangen, erfahren Sie etwas Merkwürdiges.

Man fragt nicht so sehr: wo kommen Sie her? was haben Sie gelernt? — gewiß, auch danach wird gefragt — aber die weit entscheidendere Frage, von der Ihr Erfolg und Ihr Glück im Lande abhängen werden, umlauert Sie in der folgenden

1) So G. Masur in seinem ausgezeichneten Aufsatz 'Bismarcks Sprache', HZ. 147, 1932, 81. Im äußerlich Stilistischen hebt Masur selbst S. 82 das gänzlich andersartige der taciteischen Kürze hervor.

2) *Vortrag*, gehalten auf Einladung des 'Englisch-Amerikanischen Kulturkreises' an der Universität Göttingen, am 25. November 1932. Trotz einer freundlichen Anregung der Redaktion habe ich darauf verzichtet, zu Einzellern (z. B. zu der angedeuteten Kritik an Max Webers Franklin-Auslegung) ausführlichere Anmerkungen hinzuzufügen. Fast jeder Satz des Textes enthält Andeutungen auf weitläufige und detaillierte Studien — über den amerikanischen Alltag; über Franklin (Franklin und Max Weber, Franklin und die amerikanische Unabhängigkeitserklärung); über Freiheit und Wahrheit bei Emerson und James; über die Philosophie des John Dewey —, Studien, die ich indessen bald in ihrer ganzen Ausführung je besonders zu veröffentlichen hoffe.

Gestalt: werden Sie es verstehen, ein Glied unserer Gemeinde zu werden? Es wird von Ihnen heißen: he'll be a real member of our community (er wird ein wirkliches Glied unserer Gemeinde sein), oder es wird von Ihnen heißen: he doesn't fit in; he doesn't mix (der paßt nicht in unsere Gemeinde, er 'vermischt' sich nicht). Noch erstaunlicher wirkt dann die Gleichung, der Sie sehr bald und allenthalben begegnen: Wenn es von jemandem heißt: der versteht es nicht sich zu vermischen (to mix), so heißt das zugleich über ihn: ihm fehlt es an *Charakter*. Dagegen derjenige, der das versteht, der sich als ein 'good mixer' bewährt, der ist eine *personality*. Persönlichkeit sein — heißt: Freundlichkeit, Wachheit und Kraft haben, sich einzustimmen, mitzuspielen. — Ihre Leistungen wird man zu schätzen wissen, aber Ihre Leistungen vermögen Ihnen keine menschliche Achtung zu verschaffen, wenn Sie — im bezeichneten Sinne — keine Persönlichkeit, keinen Charakter haben, wenn Sie nicht von Herzen Angehöriger der Gemeinde sind.

Wer *ist* diese Gemeinde? Nicht etwa der Staat. Der Staat, auch die Nation kommt sehr viel später erst in Betracht. Die Gemeinde aber bildet sich spontan, allenthalben, in jedem Moment. Eine Universität, ein College, ist vor allem andern: eine Gemeinde. Die Kollegen in einer Abteilung sind eine 'Gemeinde', erst in zweiter Linie: Fachkollegen. Überall, auf der Straße, im Haus, in der Schule, auf der Eisenbahn — und endlich auch im Bereich der Staatlichen, lebt als das eigentlich bodenständige, fundamentale Element die kleine Gemeinde, the small community.

Das Prinzip ist *alt*. (Es ist nichts abwegiger als die Vorstellung, es fehle Amerika an Tradition. In bestimmten Bereichen des Könnens und Meinens, wo etwa wir Deutsche kraft *unserer* Tradition unendlich gepflegte und fein abgestimmte Empfindungen haben, sind vielleicht große Teile der Menschen dort drüben auffallend empfindungslos; gewiß, aber entweder aus bloß partiellem Mangel oder oft aus Prinzip, also: *aus* Tradition.) Die Tradition der amerikanischen Gemeinde ist alt. Sie hat, wie jedermann weiß, englische Wurzeln; sie besaß daneben, wie ich hier nur einfach behaupte, das einflußreiche *indianische* Vorbild. Sie wurde, um dies ganz flüchtig zu streifen, nach der politischen Seite hin von vornherein offiziell und organisatorisch gepflegt durch die ständige Praxis der stadtbürgerlichen Selbstverwaltung. Damit wurde schon 1620, noch ehe man an Land war, in der Kabine der 'Mayflower' der unvergeßliche Anfang gemacht. Faktisch blieb denn auch für die staatliche Struktur der späteren Vereinigten Staaten der 'Lokalismus' entscheidend. Die kleinen Landstädte, ihre townmeetings waren die lebendigen Zellen, aus denen sich der Gesamtkörper aufbaute. Organisatorisch-politisch wurde die Idee der kleinen Gemeinde ferner in den nördlichen Provinzen durch die Teilnahme der Laien am Kirchenregiment und an der Kirchenverwaltung der kongregationalistischen Kirchen zur Entfaltung gebracht. — Die psychologischen Gelenke aber, in denen dieses Gemeindeleben von früh an spielte, wurden zum Gegenstand eines rein experimentellen Untersuchens und theoretischen Reflektierens gemacht schon fünfzig Jahre vor der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (in der sich dann diese experimentelle Haltung zum eigenen Gemeinde- und Staatsleben so klassisch dokumentierte): es war der ganz junge

Benjamin Franklin, der schon 1726/30 dieses Nachdenken über die natürlichen Gesetze und über die freie zweckmäßige Organisierbarkeit des Gemeindedaseins ständig betrieb. Er stand zwar stark unter dem literarischen Einfluß der Engländer Bacon, Shaftesbury, Collins; da er aber ganz auf die praktische Betätigung seiner Einsichten ausging, so spiegelt sich in ihnen — unverwechselbar — das besondere koloniale, pioniermäßige Sozialleben, das er antraf, der durchaus amerikanische Stoff, mit dem er da experimentierte. Es gibt kein ausgearbeitetes System einer Sozialpsychologie von Franklin; es gibt nur diese konkreten Fragmente seines lokalgetreuen Denkens und Ausprobierens. Aber die Analyse des amerikanischen Gemeindelebens, die man aus diesen Fragmenten ablesen kann, ist der Sache nach so vollständig, daß sich ihr im Prinzip auch heute kaum etwas Wesentliches mehr hinzufügen läßt.

Man erinnert sich hier daran, daß auch die Leistungen Franklins als Naturforschers diesen gleichen fragmentarischen Charakter trugen — einige Experimente und darüber gelegentliche Briefe an Freunde in England — aber was er da glänzend und kühn ergriff, blieb stehen: der Blitzableiter und, zuvor, die endgültige experimentelle Identifizierung des Blitzes als atmosphärische Elektrizität.

Wir sind auf der Suche nach ein paar greifbaren, deutlichen Antworten auf die Frage, was ist die community, die Gemeinde, die in Amerika angeblich diese große Rolle spielt. Den Schlüssel zur Beantwortung wollen wir uns bei Franklin holen. Indem wir auf diesen Mann zugehen werden, wird es zunächst den Anschein haben, als stehe er uns nicht so fern, als sei er längst bei uns eingeführt und bekannt. Er wird uns aber rasch genug befremden. Zugleich wird er sich als Vorläufer der sogenannten pragmatischen Denkart und Gesinnung herausstellen, die in unseren Zeiten durch den amerikanischen Psychologen William James und die behavioristische Psychologie berühmt wurde. Aber nicht auf diese philosophischen Zusammenhänge, sondern auf deren alltägliche Hintergründe, auf die lebendige Szene, gehen wir dann von Franklin aus über. Es wird sich nach verschiedenen Richtungen hin zeigen lassen, daß die pragmatische Denkhaltung, so wie sie in der historischen Gestalt des Franklin in aller Klarheit wirkte, so auch heute noch aus allen Spielarten des amerikanischen *Alltags* hervorscheint. Der amerikanische Lebensstil, der sich durch seine große Einhelligkeit auszeichnet, der die Kraft hat, den habitus der verschiedensten einwandernden Völkergruppen sich anzugleichen, hat in dieser Denkart und Gesinnung seinen Grund und seine geheime Führung. Der pragmatische Stil ist uns literarisch aus seiner Reflexion in ein paar abstrakten philosophischen Formeln vielleicht bekannt; heute abend soll er uns auf dem gewachsenen Grund begegnen, aus dem er entspringt. In der flackernden Vielfältigkeit des heutigen amerikanischen Lebens gibt es natürlich Erscheinungen, die den auswärtigen Besucher viel eindringlicher ansprechen und aufregen. Aber unentwegt, unterhalb dieses Lärms, zieht jener Stil seine alten Straßen und tritt hier und da in Amerikas spätesten Menschen und Ereignissen noch ebenso deutlich und ebenso *großartig* auf wie in den klassischeren Zeiten Lincolns oder Washingtons. Wie jedes lebendige und tiefe Prinzip besitzt das amerikanische diese Seite der Großartigkeit — und daneben die Seiten der

Schwäche, der Trivialität, der brutalen Gemeinheit. Von diesen negativen Seiten reden wir hier nicht oder nur andeutungsweise. Die *Karikatur* Amerikas ist unter uns hinreichend bekannt. Schwerer zugänglich als das Karikierbare ist allemal der positive Gehalt der Sache. Zu ihm gewinnen wir ein inneres Verhältnis am leichtesten auf dem Weg über den *originellen Menschen*, einen Menschen, heißt das, der sich als Werkzeug seiner Zeit und Umwelt auf deren *ursprüngliche* Kräfte vorbildlich versteht.

Fangen wir also mit Franklin an. Werfen wir zunächst einen Blick auf den Mann, sein Leben und Werk.

Man nennt Franklin den ersten amerikanischen self-made man. In der Tat fing er ganz von unten, aus der Armut, an. Durch einen (vorübergehend) herkulischen Geschäftseifer verbunden mit einer odysseushaften Erfindungslust in Sachen der Betriebsverbesserung, des Kundendienstes kam er mit seiner kümmerlichen Druckerpresse in Philadelphia zu Geld. Er druckte selber einen (schnell berühmten) Kalender, den er großenteils selbst ausstattete mit derben, höchst unpuritanischen Burlesken, unglaublich unverfrorenen Satiren, mit zahllosen praktischen Maximen, guten Ratschlägen, die halb ernst, halb unsinnig, immer indirekt und ironisch-komisch sich vorbrachten. Man hat in neuerer Zeit in Deutschland aus diesem lustigen Arsenal ein paar Einzelheiten viel zitiert: barbarisch-finstere Anweisungen an junge Leute über Fleiß, Rechtschaffenheit und Geschäftsausdehnung. Man hat dahinter den geradezu Mark Twainschen *Schalk* nicht erkannt und hat statt dessen Franklin auftreten lassen als Urrepräsentanten einer asketischen Wirtschaftsgesinnung, eines Geschäftsgeistes, der kalt, nüchtern, rein sachlich, 'Gelderwerb als Selbstzweck', 'Produktion um ihrer selbst willen', predigte; kurzum man hat (mit Max Weber) in Franklin einen geistigen Vater des modernen 'rationalen' Betriebskapitalismus gesehen. In Wahrheit lebte in Franklin von dieser unpersönlich-sachlichen Gesinnung kein Hauch. Freilich, Franklin erklärte: Geld sei seiner Natur und Bestimmung nach unendlicher Vermehrung fähig, ähnlich einer Muttersau, so daß wer einen Schilling verbummelt in Wahrheit ein *Schwein* (und alle seine Nachfahren) tötet. Diese 'Ermahnung' rechnete (wie sich leicht zeigen ließe) auf das *Gelächter* der Landsleute¹⁾ — aber gesetzt, sie sei 'tödlicher' (!) Ernst gewesen, so verschlüge sie noch immer nicht dagegen, daß niemand zugleich souveräner über die menschlich *untergeordnete* Natur des Geldes dachte als gerade Franklin. Rationeller Gelderwerb wurde von Franklin nicht zu einem 'inhumanen Selbstzweck' erhoben, sondern, genau umgekehrt, als das *Mittel* gekennzeichnet, das sich jedermann durch einigen Fleiß und Aufmerksamkeit verschaffen könne, um kraft desselben ein unabhängiges Leben zu führen — oder, wie Franklin es gern ausdrückte: Jeder Mensch kann, als Herr seines Geldes, gelassen 'vor Königen stehen'. Nach der Seite dieser menschlichen persönlichen Verwendbarkeit des Geldes liegt das ganze Pathos der Franklinschen Wirtschaftsethik. Nicht die Produktion als 'Beruf', sondern (spezifisch

1) Vgl. die analoge Argumentation schon im Polly Baker Speech (Franklin, works, ed. Bigelow 1888, II, 22) und das lang anhaltende Gelächter in Pennsylvania und weit darüber hinaus.

unkapitalistisch:) der persönliche 'Konsum': die unabhängige, freie, insofern glücklichere persönliche Existenz war der entscheidende Gesichtspunkt. Die deklamatorischen Freiheits- und Gleichheitserklärungen der französischen Nationalversammlung von 1789 unterschieden sich von ihren amerikanischen Vorbildern von 1776 wesentlich dadurch, daß hinter den letzteren dieses solide, materiell fundierte Selbständigkeitsgefühl freier Bauern und Kleinbürger stand, aus denen sich die Bevölkerung, von schwarzen Sklaven abgesehen, ausschließlich rekrutierte. Auch Franklins Lehre vom Geld spiegelte, schon ein Menschenalter früher, dieses selbe Faktum der durchgängigen bürgerlichen Freiheit seiner Landsleute. Franklin wollte die spezifische Gesinnung dieser Freiheit auf ihren Begriff bringen, ihre Bewußtheit — und ihr *Glücksgefühl* steigern. Laut Franklin gab es kein größeres *Unglück* der Person als dies, daß sie sich ihrer Unbrauchbarkeit oder Geltungslosigkeit zu schämen hat. Wer Geld hat, gilt etwas, er kann frei und fröhlich mit den anderen Tätigen Hand anlegen, kann für die Förderung von Gemeindeunternehmungen mit seinem eigenen persönlichen Kredit sich einsetzen.

Entsprechend diesem persönlichen, obzwar höchst aktiven, Konsumentenstandpunkt hat Franklin schon 42jährig sein Unternehmen gegen eine Rente verkauft, um sich der Muse der 'rollenden Jahre' zu überlassen — damit meinte er seine elektrischen Experimente, daneben nie endende Pläne zur Hebung des Glücks und der Sicherheit der städtischen Gemeinde Philadelphia. Im Sinn solcher Beglückung sorgte er für Blitzableiter, eine Bibliothek, Straßenbeleuchtung und -pflasterung, ein neues System von Öfen, eine Universität, ein Spital, leichte Feldartillerie für den Grenzschutz, eine Miliztruppe (deren Oberst er vorübergehend war) u. a. m. Wenn Sie fragen, was haben Öfen, Laternen und Straßenpflaster mit dem *Glück* der Gemeinde zu tun? so ist Franklins Antwort: einem rechtschaffenen Mann will ich mit einem guten Rasiermesser zu einem stabileren Glück verhelfen. Das Leben des Menschen, meinte er, ist ringsum umstellt von Dingen, die er tun muß, desgleichen von Menschen, mit denen er umgehen muß. Kein Mensch, dem seine Umgangsweisen, seine Hantierungen mißglücken oder nicht aus der Hand gehen wollen, kann guter Laune sein. Unsere 'schlechten Launen' aber lassen sich in uns nieder als die eigentlichen 'Unsauberkeiten unserer Seele'. Und die Unsauberkeit unserer Seele ist unser Unglück — *unser* Unglück, das zugleich alle die anderen, die mit uns umgehen, trifft und sie in ihrem Verhältnis zu uns einengt und versteift. — Sie haben da, beiläufig, schon den entscheidenden Ansatz der modernen 'behavioristischen' Psychologie (der Betragens-, der Verhaltens-Psychologie).

Das sind die provinzierischen Anfänge Franklins. Da seine Selbstbiographie nur bis zum Abschluß dieser ersten Lebenshälfte führt, ist die zweite ziemlich unbekannt. Franklin wurde seit 1750 zunehmend in die politischen Geschäfte der Nation verwickelt. Früheste Pläne für eine amerikanische Union stammen von ihm. Fünfzehn Jahre lang stand er im Rechtsstreit zwischen den Kolonien und dem englischen Mutterland auf dem exponiertesten Posten als Geschäftsträger in London. Im letzten Moment (1775), als der Krieg schon ausgebrochen war, entfloh er unbemerkt auf ein Schiff, das ihn eilends heimsegelte, während

er in seiner Gemütsruhe den Golfstrom studierte. In den Juni- und Julitagen 1776 gehörte er mit Thomas Jefferson und John Adams dem engeren Redaktionskomitee der Unabhängigkeitserklärung an. Im gleichen Jahre noch schiffte er sich, als Siebzigjähriger, in einem kleinen gebrechlichen Fahrzeug von Philadelphia nach Paris ein, um das politische und militärische Bündnis mit Frankreich gegen England vollends zuwege zu bringen und abzuschließen. Geschickt und unendlich freundlich zog er alle Register, um den König, seinen Minister, die Pariser Salons in Begeisterung zu stürzen für die Sache der Freiheit eines wackeren, naturechten, unverdorbenen Volkes, als dessen leibhaftiges Symbol er selber galt und auftrat. Sechs Jahre hindurch gelang es seinem Takt, sich in dieser anstrengenden symbolisch-legendären Rolle aufrechtzuerhalten. Daneben stand der Greis einer Unmenge von Geschäften vor; neben dem Botschafter- und Konsulardienst brachte ihn vor allem seine Funktion als Marinerichter und Direktor der in Europa getätigten Armeeeinkäufe und Geldanleihen in schwierige, oft auch persönlich höchst prekäre Lagen. Immer in Humor, immer klug, jeder Situation menschlich gewachsen, bei einem übrigens phantastisch verbummelten Büro, schlug er sich durch. In der komplizierten Situation der dann folgenden Friedensverhandlungen mit England, die an der Seite und mit Rücksicht auf Frankreich zu führen waren, ließ er seinen jungen draufgängerischen Kollegen John Adams das Tempo angeben. Er selbst, der sich doch längst daran gewöhnt hatte, in Paris das Feld ganz allein zu beherrschen, zog sich in die subalterne Funktion zurück, die Wirkungen der Taktlosigkeiten des John Adams abzufangen oder auszubaden. Die beiden Männer haßten sich ingrimmig. Aber bei ihrer wechselseitigen, sehr zweckmäßigen Rollenverteilung gab jeder stillschweigend der verhaßten Fähigkeit des anderen die Bahn frei. Die amerikanisch-englischen Friedensbedingungen als das Resultat dieser dramatischen Leistungsverbinding, machten der moralischen Anstrengung dieser beiden so konträren Männer alle Ehre. Das letzte, was Franklin auf europäischem Boden — unmittelbar vor seiner Abreise an die Kanalküste in einer Sänfte des Königs — zustande brachte, war ein Handelsvertrag mit Friedrich dem Großen. Franklins Vorschlag entsprechend und zu seiner großen Freude nahm der König in diesen Vertrag eine Bestimmung auf, die im Kriegsfall die Immunität aller zivilen Beziehungen der beiden Länder zueinander garantierte. Franklin dachte auf diese Weise ganz mechanisch und indirekt künftigen Kriegserklärungen entscheidende Anreize zu entziehen.

In diesen Jahrzehnten teils drückender, teils glänzender Stellungen erst in London, dann in Paris, entwickelte sich Franklin zum Meister der amerikanischen politischen Satire.¹⁾ Diese Seite Franklins: die antieuropäische, die antif feudale

1) Siehe insbesondere 'The Sale of the Hessians' (Franklin & Edwards, Selections, ed. van Doren, Scribner's 1920, p. 122): fingierter Brief des Grafen Schaumberg an den Kommandeur der bei Trenton 1776 geschlagenen hessischen Mietstruppen. Gegenüber diesem maliziös karikierten Bild eines europäischen Feudalherrn — vollendete 'Illoyalität' als Mischung von deklamatorischem Aristokratismus mit gewissenloser Geldgier — läßt Franklin den amerikanischen — 'offenherzigen' und 'brüderlichen' — Geldsinn geradezu als Inaugurator einer neuen 'Ritterlichkeit' auftreten, siehe 'The Way to make Money plenty in Every Man's Pocket', Franklin, works ed. Campe, p. 122, letzter Absatz.

Satire muß man zuvor kennen, um seine Geldwirtschafts- und Alltagsethik in ihrer Zielsetzung recht zu verstehen. Diese Ethik hat letzthin immer eines im Auge: das fröhliche (der Amerikaner sagt: glückliche), das ständisch unbehinderte — *gleichmäßig 'loyale' — Schaffen der Menschen miteinander*: das glückliche Gemeindeschaffen. Mit bezwingender Heiterkeit warf der Einundachtzigjährige während des Verfassungskonvents in Philadelphia 1787 noch einmal das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit dafür in die Waagschale, daß ein ganz großes Gemeindewerk glückte: nämlich, daß zwischen den extremen Anhängern einer starken Zentralregierung und den extremen partikularistischen Demokraten ein *arbeitendes Kompromiß*, a 'working compromise', zustande kam. Wenige Jahre später, vierundachtzigjährig starb Franklin. Kurz vor seinem Tode schrieb er seine letzte Satire, die an seine Landsleute gerichtet war: gegen die Christen als Sklavenbesitzer. Washington hielt ihm daheim, Mirabeau in Paris die Totenrede.

* * *

Wenn man dieses Leben und Werk überblickt, wundert man sich nicht, daß an einem Wendepunkt der deutschen Geistesgeschichte ein einflußreicher, mit dem Volksleben tief verbundener deutscher Patriot sich dafür begeisterte. Herder eröffnet 1794 seine 'Humanitätsbriefe' mit einer Preisung der Geistigkeit Franklins. Ihn empfiehlt er den Deutschen zum Führer, ihn nennt er seinen Lieblingsmenschen und -schriftsteller des XVIII. Jahrh. Das geschah von Herder aus in bewußtem Gegensatz gegen den ästhetischen Höhenflug der deutschen Bildung, den sie soeben, von Weimar aus, antrat.¹⁾ Es war Schiller, der Herder von der Seite Goethes verdrängte, und es war im Gegensatz zum Schillerschen Idealismus, daß Herder den Geist Franklins uns Deutschen, überhaupt den Europäern, ungeduldig vorhielt. Herder erklärte, Poesie, alles Geistige überhaupt, müsse 'aus dem Leben, aus der Zeit, aus dem Wirklichen hervorgehen' — eben darum liebte Herder den Franklin. Schiller antwortete ihm schroff, daß 'die Poesie von der Prosa, das Ideal von der Wirklichkeit streng abzusondern' sei; daß 'der Geist sich seine eigene, idealische Welt formieren' müsse — in Anlehnung an die fernen Griechen — um 'von der Wirklichkeit nicht beschmutzt zu werden'. Schaut man diesem aufregenden Moment unserer Geschichte zu, diesem Kampf Herders gegen Schiller, so erscheint es heute, als habe trotz allem Schiller das Naheliegende getan, das für ihn Wirkliche ergriffen, und Herder umgekehrt habe eine utopische Hoffnung genährt mit seiner Liebe zu Franklin. Franklin ist eine Gestalt Amerikas. Man kann sie nicht aus diesem munteren Spielraum rodender und siedelnder, auf neuem Grund schaltender und *herrschender* Menschen herauslösen und in die engen, gesetzten Verhältnisse Europas, Deutschlands, gar Weimars verpflanzt denken. Herder sagt: 'Philadephia kann überall liegen' — es steht aber zu vermuten, daß Herder selbst über den Geist, den er rief, erschrocken wäre, hätte er sich wirklich mit ihm vermengen müssen. Denn vergegenwärtigen Sie sich doch im Geiste die Stimmung der übrigen Humanitätsbriefe, die Herder

1) Vgl. Hermann Baumgarten, Historische und Politische Aufsätze und Reden, ed. Erich Marcks, Straßburg 1894, Nr. VIII (Herder und Georg Müller).

dem anfänglichen über Franklin folgen ließ, und beschauen Sie dann etwas mehr im Detail die Franklinsche 'Humanitätsidee', wie sie sich als sein *Gemeindeprinzip* entfaltete. Ich gebe Ihnen ein paar Proben.

* * *

Franklin erzählt¹⁾, er habe als Junge sich für die Sokratische Ironie begeistert; er habe ihre Methode bis zur Virtuosität geübt, er habe durch dieses System scheinbar bescheidenen unsicheren Fragens unzählige ältere und reifere Leute in Widersprüche verwickelt und beliebig ad absurdum geführt. Beim Eintritt ins Mannesalter aber sei dieses *intellektuelle Spiel* in ihm unmerklich umgeschlagen in eine *soziale Methode*: in eine Methode persönlichen Einflusses und in eine Methode der Mitteilung oder Entgegennahme von Wahrheiten. In eine Methode des Einflusses: wo immer es ihm daran lag, Einfluß zu gewinnen, habe er seine eigene Initiative verschleiert, um desto leichter die Initiative derer, die er für seine Pläne gewinnen wollte, hervorzulocken und in Gang zu bringen. In diesem Sinne lief in der Tat durch seine ganze politische Laufbahn der sokratische Faden. Aber weiter: er verwandelte die Sokratische Ironie in eine Methode der Mitteilung oder Entgegennahme von Wahrheiten. Franklin gründete 21jährig einen Klub, dem er den Namen gab: Klub zu wechselseitiger Förderung. Dieser Klub spielte wirklich eine historisch wichtige Rolle als das soziale Zentrum, in dem Franklins weitere Wirksamkeiten sich zuerst sammelten, auch unter der Hand von da aus lanciert wurden. In diesen Klub nun führte er die Grundregel ein, daß jeder Sprecher den sokratischen Schein der Unsicherheit als Methode der Mitteilung einhalten müsse. Wer in der Diskussion seine Meinung als feste, kategorische bekundete, zahlte eine kleine Geldstrafe.²⁾ Allen Beteiligten wurde die menschliche Anstrengung abgefordert, sich durch fixierte Meinungen, durch Selbstgewißheit oder Überlegenheitsbedürfnis nicht bestimmen zu lassen, sondern unvoreingenommen Sachlagen ausfinden zu helfen und einander mitzuteilen. Beabsichtigt war die Züchtung einer gewohnheitsmäßigen Willigkeit, einander zuzuhören und alle nur möglichen Gesichtspunkte ungehindert in Gang kommen zu lassen. Franklins Begründung für die äußere Umständlichkeit seiner Regel war die folgende: alles *direkte* Behaupten von Wahrheiten zerstöre die Mitteilung von Wahrheit.³⁾ Denn erstens: dem, der sich behauptend gebärdet, werde nie anders als mit Widerstreben, also: schlecht zugehört. Zweitens: der behauptend und sicher Auftretende bleibe ohne Antwort von seiten derjenigen, an deren Antwort ihm gerade am meisten gelegen sein müßte. Da er den anderen, mit denen er sich bespricht oder auseinandersetzt, auch wo er etwas fragt, im Tonfall zu verstehen gibt, daß er seiner Sache völlig sicher ist, wie sollte ihm irgendein Mann von Erfahrung und Takt — antworten, d. h. etwas tun, wozu er entschieden nicht ersucht wurde? Kurzum, manifestierter Wahrheitsbesitz schließt gemeinsames Erfahren der Wahrheit aus. — Das Prinzip der Mitteilung von Wahrheit wird hier fast wichtiger als die Wahrheit selbst. Folgt man der Spur der Franklin-

1) Autobiographie, Kap. I.

2) Ebenda, Kap. IV.

3) Ebenda, Kap. I.

schen Erörterung, so gewinnt man folgenden Eindruck: Wahrheit ist nichts Unabhängiges, ist nicht absolute Wahrheit, sondern sie ist für ihr eigenes Entstehen abhängig vom wechselseitigen guten Willen derer, die ihre einzelnen Wahrheiten einander mitteilen und sie so in eine gemeinsame Wahrheit ineinanderfügen und umbilden. Fehlt dieser gute Wille, sind Menschen nicht offen gegeneinander, verstehen sie nicht, miteinander zu reden, so ist aller Besitz von Wahrheit nur spielerisch in mir, oder gegen den anderen kapriziös, oder gar ein Stück Gewaltsamkeit von Menschen über Menschen, die über kurz oder lang in ihre eigene Leere und Isolierung zusammenstürzen wird. Der Mensch, indem er die Natur seiner Zusammengehörigkeit mit den anderen einsieht, gibt alle Wahrheit, die nur aus sich selber rasonniert, allmählich auf. — So ungefähr verläuft Franklins Schilderung davon, wie die Sokratische Ironie in ihm aus einem intellektuellen Spiel in eine soziale — gemeindebildende — Technik umschlug.

Diese Technik, die der 21jährige übte, können wir 60 Jahre später als den Pulsschlag wahrnehmen, aus dem der 81jährige im Verfassungskonvent die Schlußrede hielt, jene schon erwähnte *Kompromißrede*.¹⁾ Schaut man nach, was Franklin da, im Prinzip, von den kämpfenden Parteien verlangte, so war es Folgendes.

Erstens: Toleranz gegen die andere Meinung, aber nicht in dem Sinne, daß ich dem anderen *seine* Überzeugung *lasse* wie mir die *meinige*, nämlich jeweils als *unveränderliche*, sondern daß ich die Überzeugung des anderen im Auge behalte als eine solche, die vielleicht schon jetzt, vielleicht später geeignet ist, die meinige zu ändern.

Zweitens: er verlangte die Fähigkeit, sich mit den Fehlern einer Sache, z. B. hier, sich mit den Fehlern des Verfassungsentwurfs einverstanden zu erklären. Denn jede Konstruktion eines politischen Instruments, die etwas *Vollendetes* herstellen wolle, müsse, da sie ihre eigenen sachgemäßen Möglichkeiten mißversteht, in Konfusion endigen. Nur die Inaussichtnahme eines prinzipiell *vagen* Spielraums von Zweckmäßigkeit könne — von den verschiedenen Partei Gesichtspunkten aus — dazu führen, daß ein politisches Instrument einmütig *zustande* komme und hiermit in die 'Aktions-Sphäre' eintritt, in der allein sich — im Laufe der Zeit — zeigen könne, wie man klugerweise künftig mit diesem Instrument in concreto zu operieren haben werde. Mit anderen Worten: wir wollen uns auf diese Verfassung als Basis einigen und kraft dieser Einmütigkeit uns dazu offen halten, über die geeignete Handhabung, Verwaltung dieser Verfassung von Fall zu Fall miteinander zu reden.

Drittens: er verlangte, daß diejenigen, die durch gute Gründe und Überzeugungen sich schlechterdings verhindert sähen, an dieser Einmütigkeit teilzunehmen, wenigstens ihre Stimme für dieses Verfassungsinstrument abgeben sollten. Mit anderen Worten: er bitte sie, wenigstens den *Schein* der Einmütigkeit aufzubringen. Denn dieser Schein ist mehr als bloßer Schein; er ist der aktuelle Reflex von verhaltenem Willen, der sich selbst vorübergehend außer

1) Works, ed. Bigelow, vol. IX.

Aktion setzt, um eine momentan unerläßliche Aktion bestens ermöglichen zu helfen.

Alle diese Forderungen Franklins — die übrigens tatsächlich eine einmütige Unterzeichnung (oder: eine 'scheinbar' einmütige Unterzeichnung) des Verfassungsinstruments durch alle faktisch anwesenden Delegierten zur Folge hatten —, alle diese Forderungen repräsentieren in sich die sogenannte pragmatische Denkart, näher sogar: den berühmten (freilich ebenso verkannten) pragmatischen Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit liegt nicht hinter mir, in dem, was ich gelernt *habe* und jetzt *weiß*; die Wahrheit liegt *vor* mir, in dem was entspringt, was sich ergibt, in dem, was durch mein vernünftiges Zutun allmählich *wird*. Es gibt nur *werdende* Wahrheit, so wie die Welt selbst, in der der Mensch lebt, eine werdende Welt, ein nie abgeschlossener *Prozeß* ist. Natürlich gibt es in jedem Moment dieses Prozesses feste Fakten, an denen sich nicht rütteln läßt, die man exakt wissen muß. Aber gerade solche harten Fakten verschwinden wieder oder tauchen neuerdings auf, gerade *sie* verschieben sich, und zwar immer relativ zur fortschreitenden Gesamtsituation. Wie ein echter Pragmatist betonte darum Franklin in seiner Rede, daß dieser Weltprozeß — im weiteren oder im engeren Kreise — jederzeit so verlaufen könne, daß der Standpunkt eines Gegners, den ich heute für evident unberechtigt oder gänzlich irrelevant halte, morgen, in einer veränderten Situation, sich als höchst triftig und bemerkenswert — gerade auch für meine eigenen Absichten und Positionen — enthüllen kann. Der politische Kompromiß ist deshalb, recht verstanden, nicht ein kleineres Übel, zu dem man sich schließlich, damit nur überhaupt etwas zustande komme, widerwillig herbeiläßt; sondern Kompromiß ist wesentlich die Weisheit, die sich sagt, daß jeder noch so sachgemäße Standpunkt darauf vorbereitet sein sollte, eines Tages doch noch widerlegt zu werden; und Kompromiß ist außerdem die Klugheit, die damit rechnet, daß die *beste* Position oft durch eine *weniger gute* — gegnerische — glücklich ergänzt werde, wenn auch nur in dem taktischen Sinn eines breiter fundierten, stabileren Kräftespiels. Diese Klugheit und jene Weisheit — im Verein mit der einfachen menschlichen Loyalität gegen die Mitbürger — empfiehlt es, von vornherein dem gegnerischen Standpunkt (sei er im Moment noch so unverständlich) eine eventuelle Aktionssphäre zu sichern, nämlich durch einen möglichst elastischen Rahmen, den man gerade *endgültigen* Beschlüssen mitgeben sollte. Selbst wo es um das bedürfnismäßig Festeste geht, um eine Staatsverfassung, da wird doch, auf Franklins Rat, ein Hauptabsehen darauf gerichtet, ihre künftige *Verwaltung* der Flüssigkeit des 'guten Willens' anzuvertrauen, — dem 'guten Willen', d. h. der *fortwährenden* Kunst, *miteinander zu reden*.

* * *

Es ist sehr fraglich, ob sich Herder in dieser Luft Franklins, in der Luft des *Scheins* und des *Kompromisses* wirklich wohl gefühlt hätte. Im 17. Humanitätsbrief hat Luther das Wort. Luther entscheidet da die Frage, ob das staatliche Regiment veränderlich sein könne, oder von Gottes und Rechts wegen fest sein

müsse. Herder läßt Luther entscheiden: es muß fest sein, und läßt ihn dafür folgenden Grundsatz angeben:

'Zween Menschen können miteinander singen (d. i. Gott alle gleich loben), aber nicht miteinander reden (d. i. regieren). Der Eine muß reden, der Andere hören.'

* * *

Es bedarf nur einer Augendrehung, um aus dem Bereich der Sachen, die wir von Franklin aus in Sicht zu bringen suchten, mitten in den Stil des täglichen Lebens der Amerikaner sich versetzt zu sehen. Indem wir uns nur noch ganz flüchtig ein paar typischen Seiten dieses heutigen Lebens zuwenden, betreten wir zugleich die Sphäre der Durchschnittlichkeit, wo nun an dem aufgezeigten Gemeindepinzip, wo vor allem an der Kunst, *miteinander zu reden*, die massiveren Seiten, die Tendenzen der Abgleitung ins Banale, Flache und Monotone stärker hervortreten. Interessant aber ist es, daß auch in dieser Sphäre der Durchschnittlichkeit *derselbe* Geist waltet, nämlich der pragmatische Geist oder (ins Deutsche übersetzt:) der auf *selbstverantwortliches Handeln* ausgerichtete Geist.

Das darf ich Ihnen nach ein paar Richtungen hin noch ganz kurz schildern. Diese Schilderungen werden vor allem noch *einen* Punkt herausbringen, einen Punkt, der auch für das Franklinsche Temperament und Gedankengefüge zentral ist, ohne daß wir aber bisher den Finger darauf gelegt hätten. Es erhebt sich nämlich aus allem Bisherigen die Frage: wo liegt eigentlich die letzte *Verantwortung* in diesem flüssigen Betrieb kooperativen Gemeindehandelns? Darauf ist zu erwidern: die Verantwortung des Handelns bleibt in charakteristischer Weise dem einzelnen Individuum aufgeladen. Dies gerade ist das verwundersame Verhältnis: der einzelne fühlt sich hier nie als ein Selbständiger, sondern stimmt sich immer als ein Mitspieler auf die anderen Situationsbeteiligten ein — und doch ist betontermaßen ein jeder *allein* dafür verantwortlich und darin gänzlich auf seinen eigenen Witz verwiesen, daß er seine passende Rolle richtig herausfindet und zweckmäßig spielt. — Bin ich etwa Neuling, so wird man mir zwar unmerklich die rechten Bälle zuspieren, aber mir nicht vorschreiben, was ich mit ihnen machen soll. Habe ich gehandelt, so kritisiert man mich nicht, sondern überläßt es, wenn irgend tunlich, dem Gang der Sachen, den sich einstellenden Reaktionen usw., mich eines besseren zu belehren. Liegt in der Situation irgendeine Wahrheit, die mich besonders angeht, so wird man sie mir gerade verschweigen. Ich soll selbst zusehen und ausfinden. Nicht statutengemäß, nicht vorschriftsmäßig und nicht auf Geheiß anderer — sondern von mir aus und nach Lage der Dinge soll ich handeln.

Diese Art der individualistischen Selbstverantwortlichkeit ist das Pendant zu der Tatsache, daß die amerikanische Gesellschaft nie eine *feudale* Gliederung besessen hat. Sie kannte keine festen Überordnungen und Unterordnungen der Stände. So fand auch kein Nachdringen des ständischen Elements in die moderne Gliederung der Gesellschaft durch Berufe statt. Diesen oder jenen Beruf zu haben, schließt in Amerika, wenigstens prinzipiell, keine ständische Qualifikation des betreffenden Menschen ein. So wechselt man denn auch verhältnismäßig leicht

von einer Beschäftigung in die andere, weil sie eben nicht Beruf sondern lediglich Beschäftigung ist.

Wir hatten eingangs schon darauf angespielt, wie Max Weber vom Boden der deutschen Berufsauffassung aus die Franklinschen Maximen über Geld und Gelderwerb mißverstand als Berufskese. Es zeigte sich, daß für Franklin kaufmännischer Gelderwerb, wie jede andere Beschäftigung, eine bloße Technik war, um das Geltungsniveau oder das soziale Machtniveau der eigenen Person zu fundieren oder zu steigern. Geldgeschäfte sind ihrer Betriebsart nach die persönlich indifferentesten Geschäfte. Mit der Einstellung des Amerikaners zu seinem Beruf als einer persönlich subalternen Angelegenheit vertrauen sich deshalb Geldgeschäfte von jeher besonders gut. Der andere Grund für die berühmte Neigung der Amerikaner zu dieser Art von Geschäften ist der, daß sie sich am leichtesten mit den agonalen Leidenschaften des Menschen assoziieren: daß sie in Sport verwandelbar sind. Sport aber ist etwas ganz anderes als Berufspathetik (um einen Ausdruck Webers zu gebrauchen). Wo immer es Berufspathetik gibt, da ist damit zu rechnen, daß man in ihrer Nachbarschaft auch der Pedanterie begegnet. Die Pathetik sowohl wie die Pedanterie fehlen aber in auffallender Weise im Geschäfts- und Berufsgebaren der amerikanischen Menschen. Spielend (z. B.) macht man große Vermögen. Aber fast ebenso leichtthin verliert man *alles* und fängt etwas anderes an.

Nicht nur der Gelderwerb, auch andere Geschäfte werden womöglich in dieser Sphäre der persönlichen Indifferenz belassen. Wo immer aber, wie beim Lehrer oder beim Gelehrten, sich das Geschäft mit den innigeren Leidenschaften des Menschen verschlingt, gerade da setzt eine eigene Bemühung ein, daß man *nicht* in seinem Beruf aufgehe, *nicht* von ihm sich definitiv prägen lasse. Gelehrter oder Dichter oder Musiker zu sein, entschuldigt mich beispielsweise keineswegs, wenn ich mich in meiner Gemeinde verfehle durch Unaufmerksamkeit oder egozentrisches Verhalten. Mit keinem Freibrief, keiner Immunität, mit *gar* nichts tritt mein Beruf für mich ein. Immer bin *ich* es selbst, der sich legitimieren soll. Immer (der Zuwandernde mag sich darüber freuen oder ärgern) muß ich selber mich anstrengen, das Rechte zu treffen, vermöge umsichtiger Beobachtung der zufälligen Sachlage und der darin gerade auftauchenden persönlichen Distanzverhältnisse. Keine Standeszugehörigkeit, kein Kommittee einer bestimmten sozialen Schicht, auch kein exklusiver Bildungsstil, vor allem: kein Berufshabitus leiht mir eine sicher verlässliche Miene und Stimme, nimmt mir Verantwortung des Handelns ab. Vielleicht da und dort fängt dergleichen in neuerer Zeit allmählich an. *Aber*: nicht mit gutem Gewissen, nicht in prinzipieller Überzeugung. Vielmehr geht umgekehrt noch immer mein menschlicher Ehrgeiz eher darauf, meinen besonderen Beruf mein Geheimnis sein zu lassen — wie sehr ich es etwa auch liebe. Renne ich z. B. als Professor mit meinem Chevrolet in den Fordwagen eines Farmers hinein, so ist das schon verdächtig genug. Ich werde also munter mit dem Farmersmann zusammen unter dessen beschädigten Wagen kriechen und in dieser öltriefenden Situation nur den einen Ehrgeiz haben, daß dieser Partner mich womöglich für einen gelernten Mechaniker — oder mindestens doch für einen Gepäckträger

halten möge, der weiß, wie man solide Dinge anpackt. Denn dies und nichts sonst ist das Erfordernis dieses Augenblicks.

Es gehört ganz in den gegenwärtigen Zusammenhang, daß dieselben Amerikaner, die da so behende sind, miteinander zuzugreifen, den Sachen auf den Leib zu rücken, dennoch kein Wort für *Sachlichkeit* haben. Sachlichkeit ist ein deutsches Prinzip. Wenn wir vorhin Luther sagen hörten: Zwei Menschen seien einander gleich, insofern sie miteinander singen — oder Gott loben — könnten, so hat dies Wort für Luther einen schlichten christlichen Sinn gehabt. Und doch meinen wir, es schwinde in ihm eine geniale Phrasierung eben dieses Motivs der deutschen Sachlichkeit mit. Für die Amerikaner gilt: Menschen sind unmittelbar einander zugeordnet und können bei jeder Gelegenheit unmittelbar 'miteinander reden' und entsprechend vernünftig handeln. Für uns gilt: Menschen sind einander zugeordnet, insofern sie zu einer *Sache*, die *über* ihnen ist, in einem gemeinschaftlichen Verhältnis persönlich-religiöser Hingabe stehen. Übertreibend und auf den extremen Fall abhebend könnte man sagen: für den deutschen Menschen ist es charakteristisch, daß er sich einem anderen Menschen am leichtesten annähert, indem er mit ihm *diskutiert*; daß er dagegen, wo eine gemeinsame überpersönliche, ideell-sachliche Diskussionsbasis fehlt, soundso oft den anderen Menschen (der unter Umständen dicht neben ihm steht) kaum, vielleicht überhaupt nicht gewahr wird. In Amerika ist Diskussion kein primärer Koeffizient der Gemeindebildung. Diskussion steht vor allem niemals am Anfang einer menschlichen Beziehung, sondern tritt zwischen zwei Menschen immer erst spät, manchmal erst nach Jahren zum ersten Male zwischen ihnen auf. Und zwar deswegen, weil Diskussion überhaupt nur unter der Bedingung eines schon bestehenden persönlich-menschlichen Vertrauens stattfindet und zugelassen wird. Aus dem allen läßt sich entnehmen, wie fremd den Amerikanern das Lutherische Prinzip sein muß, nämlich: die Idee des *Dienstes* der Person an der Sache, der die Menschen einander indirekt zuordnet, gewissermaßen ohne Ansehen der Person und ohne Rücksicht auf die zufälligen persönlichen Lagen, in denen die betreffenden Menschen einander begegnen. Gerade diese letzteren, die konkreten persönlichen Verhältnisse sind das, was die Amerikaner unmittelbar und zuerst sehen und sofort lebendig miteinander teilen. — Das deutsche Wort 'Sachlichkeit' nun spielt wesentlich auf das genannte Feudalverhältnis an: Herrschaft der Sache, Dienst der Person. Kein Wunder, daß es im Wortschatz der Amerikaner fehlt. Wenn Sie in Amerika an einem Menschen seine Sachlichkeit rühmen wollen, so können Sie etwa sagen: he is quite a matter of fact man (er ist ein Mann von großem Tatsachensinn); oder Sie können von seiner 'Objektivität', seiner 'Unparteilichkeit', von seiner 'Kompetenz' reden — in diesen Schattierungen halten sich die verfügbaren englischen Synonyma für unser Wort. Aber alle diese Ausdrücke bezeichnen immer nur spezielle Eigenschaften des einzelnen Individuums, Eigenschaften, die den Betreffenden mit einer allgemein brauchbaren und vorbildlichen Technik ausstatten, ihm dabei behilflich sind, in typischen menschlichen Situationen zweckmäßig, erfolgreich und glücklich zu verfahren. Aber keiner der genannten Ausdrücke (Tatsachensinn, Objektivität, Unparteilichkeit,

Kompetenz usw.) enthält auch nur die leiseste Anspielung auf eine (mit Emerson und Dewey zu reden) 'feudale Metaphysik', die das Sein der Sache vergottet und die Person zu ihrem 'Sänger' oder ihrem 'Diener' einsetzt.

Jeder echte Sänger steht unter dem Gewicht der Verantwortung, die der Stil seines Liedes ihm auferlegt. Wo Menschen nun nicht nur im Bereiche der 'Kunst' (in ihrem weitesten Sinne) sondern auch im Bereich des zivilen und alltäglichen Lebens von solchen Sphären der Sachlichkeit her sich beherrschen und formen lassen, da steht der einzelne fest und schwer auf dem Boden seiner religiös gestimmten Verantwortungen, Überzeugungen, Meinungen gegen den anderen Einzelnen an. In einem Volke aber, wo die Person, ihre Selbständigkeit, ihr Glück das Primäre sind, wo die Sachen erst in zweiter Linie stehen und selbst wenn sie bis zur Vollkommenheit gehandhabt werden, doch immer Technik oder Spiel bleiben, da hat das, was man Verantwortlichkeit der Person nennt, ein ganz anderes Aussehen und Gangart. Verantwortung wird hier rasch und spielend übernommen und ebenso rasch und spielend auch abgegeben — je nach Gelegenheit, je nach Notwendigkeit, also unter Ausschluß jeder persönlichen Rechthaberei. Das führt nun aber zu merkwürdigen und augenfälligen Folgen: Für etwas, was lediglich faktisch-aufdringlich vorfällt, aber keinen konkreten Sinn und keine weiteren Konsequenzen hat, fühlt sich beispielsweise *niemand* verantwortlich. Daher diese fürchterliche Schweigsamkeit auf amerikanischen Straßen, in Häusern und Höfen. Kein Kutscher flucht, niemand hat recht, niemand ereifert sich, niemand macht Feststellungen. Hat sich ein Autozusammenstoß ereignet, leben die Passagiere noch, sind ihre Wagen noch fahrbar (und übrigens versichert), so steht zu vermuten, daß die beiden Parteien wortlos einen Rundgang um die beiden Wagen antreten werden, sich die gegenseitigen Nummern verzeichnen und dann jeder mit einem 'all right' oder 'o. k.' weiterfahren.

Der private und öffentliche Verkehr der Amerikaner zeichnet sich aus durch diese Schweigsamkeit, die gegen alles bloß Faktische, gerade Vorfälle äußerst reserviert ist und immer auf das ruhig Erreichbare, auf das Zweckganze der laufenden Situation orientiert bleibt. Das in dieser Schweigsamkeit einhergehende kooperative Verkehrsspiel reagiert auf den leisesten Druck. Die Technik dieses Verkehrs ist eine Technik der Augen, des Hinsehens und Aufmerkens. So ist auch — um zu meinem letzten Beispiel zu kommen — jeder durchschnittliche Amerikaner, ohne daß er dazu eine besondere Anstrengung nötig hätte, sich in jedem Augenblick darüber klar, was alle die einzelnen Anderen um ihn herum je und je gerade im Auge haben, worauf ihr Interesse gerichtet ist. So kann er ihnen jederzeit ohne Mühe etwas sagen, was sie freut. So brauche ich mir etwa mein eigenes Verdienst nicht selbst und eigensinnig auszudenken. Man kommt mir darin zuvor. Aber während ich über die Anerkennung fröhlich bin, habe ich die kameradschaftliche Antwort schon auf der Zunge, die nun die freundlichen Spender ihrerseits erfreut. Menschen, deren unmittelbares Seh- und Beobachtungsfeld anders orientiert ist als beim Amerikaner — sei es sachlicher, sei es egozentrischer — werden dieses ständige Spiel der Höflichkeit, der Zivilität, des Zuvorkommens leicht für eine Form der Unaufrichtigkeit halten. Denn dieses Spiel

kann doch soundso oft unmöglich meinen 'tatsächlichen' Gefühlen entsprechen. Für den echten Pragmatisten repräsentiert dieses Spiel im Gegenteil ein wesentliches Stück der Wahrheit, wie er sie begreift. Wahrheit als Wahrsein der Person heißt für ihn: sich einstimmen auf den *möglicherweise* zu *gewinnenden* Spielraum zwischen dem andern und mir. Wahrsein heißt *nicht*: zum Ausdruck bringen und fixieren, was ich jetzt gerade 'faktisch' empfinde. Wahrsein der Person heißt: guten Willens sein.

Wir brechen hier ab. Der dünne Lichtfaden, den wir von Franklin aus durch ein paar Innenseiten des amerikanischen Alltags hindurchgesponnen haben, hat keinen äußeren Anblick desselben, kein volles Bild zu Gesicht gebracht — gar nichts von dem eigentümlichen Glanz, der allein schon von der klimatischen Helligkeit der Landschaft her über ihm liegt. Der Faden, an den wir uns hielten, hat uns über das abstrakte Innere nicht hinauskommen lassen. Aber da innen hat er sich merkwürdig konsequent zum Kreis geschlossen. Wenn wir zuletzt — angesichts des amerikanischen Höflichkeitsspiels — auf die Formel stießen: Wahrheit = guter Wille, so sind wir mit dieser Formel, die zugleich das Emblem des amerikanischen Begriffes der 'Loyalität' ist, wieder bei *Franklin* angekommen. Wahrheit = guter Wille: — das war ja die Idee, die im jungen Franklin, in den Regeln seines 'Klubs zur wechselseitigen Förderung' das Leitmotiv bildete. So ist es nicht weiter erstaunlich, daß auch für den besonderen Zusammenhang, bei dem wir gerade anlangten, wiederum Franklin — nunmehr der alte Franklin — sich gleichsam zum Wort meldet, um abschließend eine seiner 'Geschichten' zu erzählen. Von der Hand des 78jährigen gibt es eine lustige Aufzeichnung über Höflichkeit, genauer: über die Höflichkeit der *Indianer*. Vernehmen Sie noch einen Augenblick lang den Stil des Mannes selbst, den ich durch die Übersetzung und gelegentliche Kürzungen hoffentlich nicht verändert habe. Solche Stücke waren es, die den Herder so innig freuten, weil sie sich 'in ihrer Einkleidung so leicht und natürlich', weil sich in ihnen Franklins 'Witz und Scherz so gefällig und fein, sein Gemüt so unbefangen und fröhlich' zeige. Hören Sie aber zugleich, wie teilnehmend und parteiisch sich Franklin hier am Gebaren der Indianer ergötzt. Was er Ihnen da von dem wunderlichen Spiel der indianischen 'Zivilität' in ein paar Sätzen erzählt, mutet uns an wie ein Holzschnitt, in dem die gleichen Motive wiederkehren, die wir im Bild der Amerikaner aufspürten. Die Modulation der Motive ist anders, archaischer, oder gleichsam liturgisch. Aber ist es nicht im Grunde derselbe Stil des Zuhörens und Abwartens — und des Stillschweigens der Person? Ist da nicht eine ähnliche, obzwar noch weit schrankenlosere Gleichgültigkeit gegenüber 'sachlichen' Differenzen? — eine *phantastische* Gleichgültigkeit, die sich aber der amerikanischen insofern verwandt zeigt, als sie wesentlich ein *Schein* ist, der tief aus dem verborgenen *Eigensinn* stammt, wonach jeder rote Bruder seinen privaten Pfiff oder Pfad oder besonderen Dämon sorgsam *verschweigt* und in seiner Rede nur die 'Gleichheit' mit allen seinen 'Brüdern' betont. Schon die Indianer waren der Meinung: Mag doch jeder für sich selber 'singen', wie er will, sollten wir um deswillen nicht 'miteinander reden' — und handeln können, als seien wir einander völlig gleich?

Benjamin Franklin erzählt¹⁾:

Die Höflichkeit dieser Wilden in der Unterhaltung ist auf die Spitze getrieben: es ist nicht statthaft für sie, der Wahrheit einer vom andern vorgebrachten Behauptung zu widersprechen oder sie zu leugnen. Auf diese Art vermeiden sie allerdings Dispute; aber es wird nun sehr schwierig zu wissen, was in ihnen vorgeht oder welchen Eindruck man auf sie gemacht hat. (Darüber hört man die Missionare viel klagen:) Die Indianer hören mit Geduld die Wahrheiten des Evangeliums; sie geben ihre üblichen Zeichen der Zustimmung und Billigung. Man könnte nun denken, sie seien überzeugt. Keine Rede. Es ist bloße Zivilität.

Ein schwedischer Pfarrer versammelte die Häuptlinge der Susquehanah-Indianer, hielt eine Predigt, in der er sie mit den wichtigsten historischen Tatsachen bekannt machte, auf die unsere Religion gegründet ist, wie den Fall unserer ersten Eltern auf Grund der Verspeisung eines Apfels; das Kommen Christi in der Absicht, diesen Schaden wieder auszubessern, seine Wunder und Leiden usw.

Als er fertig war, erhob sich ein indianischer Redner und dankte ihm. Was Ihr uns erzählt habt, sagte er, ist alles sehr gut. Es ist in der Tat verkehrt, Äpfel zu essen. Es ist besser, sie alle für Most zu verwenden. Wir sind Euch sehr für Eure Freundlichkeit verpflichtet, daß Ihr von so weit hergekommen seid, um uns diese Dinge zu erzählen, die Ihr von Euren Müttern gehört habt. Als Gegengabe will ich Euch etwas von demjenigen erzählen, was wir von den unserigen hörten.

Franklin läßt ihn erzählen, wie, im Anfang, ihrer Vorväter Leben vom Glück des Jagens abgehangen habe, so daß sie oft hungerten; wie eines Tages zwei junge Jäger beim Braten eines Hirsches eine schöne Frau aus den Wolken auf einen Hügel herabkommen sahen: einen Geist (der vom Bratenduft angelockt war). Sie boten ihr die Zunge des Hirsches. Die mochte sie wohl leiden und schmeckte ihr sanft. Sie hieß die Jäger in 13 Monaten wiederkommen, um an selbiger Stelle als Lohn für ihre Freundlichkeit Dinge zu finden, die noch ihren spätesten Generationen zum Segen sein sollten. Wirklich fanden sie nachmals, fuhr der Indianer fort, zu ihrem Erstaunen daselbst Pflanzen, die sie noch nie gesehen hatten . . . Wo die rechte Hand jener Frau den Boden berührt hatte, fanden sie Mais, wo ihre linke Hand ihn berührt hatte, fanden sie Bohnen, und auf der Stelle, wo sie . . . gesessen hatte, fanden sie Tabak.

Der gute Missionar war entrüstet über diese alberne Erzählung und sagte:

Was *ich* Euch übermittelt habe, waren heilige Wahrheiten. Aber was Du mir erzählst, ist eitel Fabel, Märchen und Falschheit.

Der Indianer war gekränkt und antwortete:

Mein Bruder, es scheint, als ob deine Freunde dir in der Erziehung keine Gerechtigkeit haben widerfahren lassen. Sie haben dich nicht recht unterwiesen in den Regeln der Gemeinen Zivilität. Du sahst, daß wir, die die Regeln verstehen und ausüben, alle Deine Geschichten geglaubt haben. Weshalb weigerst Du dich, die unsrigen zu glauben?

1) Selections, ed. van Doren, p. 178.

DIE RASSE IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN

(Zugleich eine Besprechung des so betitelten Werkes¹⁾ von L. Schemann.)

VON B. BAVINK

Wenige Begriffe sind heute noch so umstritten wie der der Rasse. Während die einen (Woltmann, Chamberlain, Günther) in ihm den Schlüssel zu jeder anthropologisch-biologischen, sozialen, politischen und geschichtlichen Erkenntnis sehen, verwerfen ihn andere (so Boas, Luschan u. a.) gänzlich als einen Begriff, der wegen seiner Unschärfe nur zu Fehlurteilen und voreiligen Verallgemeinerungen führe. Der Fall *Günther* (Jena) hat die Geister vor kurzem von neuem in Bewegung gebracht. Die Diskussion über den Rassenbegriff und seine Bedeutung ist aber seit den Tagen Gobineaus und später Woltmanns und Chamberlains niemals ganz eingeschlafen. Sie wird, wie zu hoffen steht, neue überaus fruchtbare und wertvolle Anregungen durch das in der Überschrift angeführte Buch *Schemanns* erfahren, ein Monumentalwerk, in dem zum ersten Male ein mit allen Methoden und Hilfsmitteln der Geisteswissenschaften (vornehmlich der Geschichte) vertrauter Fachmann es unternimmt, der geschichtlichen Rolle der Rasse und des Rassegedankens nachzugehen.

Schemanns Werk ist auf drei Bände verteilt. Die ersten beiden lagen dem Verf. bei Abfassung dieses Referats vor. Der erste behandelt das Problem der Rasse als solches und die Bedeutung der Rasse für die Geschichte der Völker. Der zweite will dagegen zeigen, wie der Rassegedanke, d. h. das mehr oder minder deutlich im Bewußtsein der Völker oder Staatslenker lebende Gefühl für Rassenreinheit oder auch sein Gegenteil: die bewußte und gewollte oder die unbewußte Abkehr von diesem Ideal geschichtsgestaltend gewirkt hat. Beide Bände sind mit einem unerhörten Fleiß und einer Kenntnis des gesamten anthropologischen, linguistisch-philologischen, geschichtlichen, vorgeschichtlichen usw. Materials geschrieben, vor deren Fülle man bewundernd steht. Sie bringen, um nur dies eine zu sagen, in zusammen weit über 2000 Anmerkungen eine wohl fast lückenlose Bibliographie des gesamten Gebiets, wobei jedoch bemerkt sei, daß Schemann ausdrücklich und absichtlich sich von vorgeschichtlichen und urgeschichtlichen Fragen fern hält, weil, wie er selbst sagt, dies noch mit zu berücksichtigen die Kräfte eines einzelnen Forschers übersteigen würde. Diese selbe ruhige Bescheidenheit und nüchterne Selbstkritik kennzeichnet das ganze Werk. Schemann gibt keine Urteile ab, die er nicht aufs sorgfältigste zu begründen versucht hätte. Und wo die Forschung einstweilen vor einer Lücke steht, da gesteht er diese lieber ehrlich zu, als daß er sie durch billige Hypothesen überbrückte. So erweckt das Ganze den Eindruck unbedingter Zuverlässigkeit und fabelhafter Gründlichkeit. Wer in Zukunft über diese Dinge mitreden will, wird nicht umhin können, Schemanns Werk zu studieren und sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Es liegt in Schemanns eigenem Sinne, wenn wir hier, um den Leser in die Materie einzuführen, ein wenig ausholen und zuerst ein paar Worte über die unumgänglich notwendigen biologisch-anthropologischen Grundlagen des Problems sagen. Denn die 'Versöhnung, Ausgleichung und Ergänzung, das Ineinandergreifen zweier letzten Endes doch dem gleichen Ziel zustrebenden Forschungsrichtungen (scil. der naturwissenschaftlichen und der geisteswissenschaftlichen) zu fördern, ist eine der Haupttriebfedern meiner (Schemanns) Arbeit gewesen' (I, S. 4), und der Verfasser versichert, daß er 'stolz

1) Bd. I gleichen Titels, 1928, Bd. II 1930: Hauptepochen und Hauptvölker der Geschichte in ihrer Stellung zur Rasse. Bd. III 1932: Die Rassenfragen im Schrifttum der Neuzeit. Jeder Band *RM* 18, geb. *RM* 20, Verlag J. F. Lehmann, München.

darauf sein werde, wenn seine Arbeit auch den Naturforschern dies und jenes für sie wertvolle Material bieten könnte, zum Dank für manche ihm von ihnen gewordene Erkenntnis'. — In der Tat ist es allen, die sich mit diesem Problem heute in wissenschaftlichem Sinne beschäftigen, klar, daß nur durch eine besonnene Synthese aller beteiligten Forschungsrichtungen, also sowohl der biologisch-anthropologischen, wie der geschichtlichen (vorgeschichtlichen, Urgeschichtlichen) und sprachlichen, haltbare Ergebnisse auf diesem unsicheren Boden zu gewinnen sind. Leider fehlen zumeist heute noch infolge der unseligen Zersplitterung unserer Wissenschaft (die aus praktischen Gründen unvermeidlich war und ist) den Geisteswissenschaftlern die naturwissenschaftlichen und den Naturwissenschaftlern die geisteswissenschaftlichen Vorkenntnisse. Und so kommt denn die etwas paradoxe Situation zustande, daß in diesen Zeilen hier ein Naturwissenschaftler den Geisteswissenschaftlern ein Buch eines ihrer eigenen Fachgenossen dadurch nahezubringen versuchen möchte, daß er zunächst einmal jene biologischen Grundlagen kurz darstellt, ohne deren Kenntnis alles Reden über Rassenprobleme in der Luft hängt.

Die Grundlage aller Erkenntnis auf diesem Gebiete bildet die von dem Augustinerabt Gregor Mendel um 1865 begründete, heute den wichtigsten und exaktesten Teil der Biologie vorstellende Vererbungswissenschaft. Die wichtigste ihrer Begriffsbildungen ist die scharfe Unterscheidung des *Erbbildes* oder *Genotyps* eines Lebewesens von seinem *Erscheinungsbilde* oder *Phänotyp*. Der letztere ist die Resultante aus dem ersteren (d. i. der Summe der ererbten Anlagen) und der Wirkung der Umweltbedingungen, welche ihren Einfluß bereits beim Embryo geltend machen und beim Menschen insonderheit nicht etwa nur klimatische und Ernährungsbedingungen, sondern auch die gesamte Erziehung (einschließlich der geschichtlichen Tradition) umfassen. Der Fundamentalsatz der modernen Vererbungsforschung nun, dessen Nichtbeachtung die Quelle so überaus vieler Fehlurteile in der Geschichte und Kulturgeschichte wie in der Politik, im sozialen Leben und anderswo ist, ist dieser:

Umweltbedingungen gestalten im allgemeinen nur den Phänotyp, lassen den Genotyp jedoch fast immer vollkommen ungeändert. Auf keinen Fall übernimmt dieser ohne weiteres die phänotypisch durch die Umwelt herbeigeführten Abänderungen. Sondern soweit überhaupt die Umwelt genotypisch ändernd wirkt (Mutationen, s. u.), so stehen diese genotypischen Änderungen in keiner erkennbaren und direkten Beziehung zu den durch dieselben Umweltbedingungen zu erzielenden phänotypischen Änderungen.

A. Einige Beispiele aus der Biologie mögen diese etwas abstrakten Sätze verdeutlichen. Pflanzte man Zuckerrüben irgendeines bestimmten durchschnittlichen Zuckergehalts auf besonders fettes Land, so steigt ihr Zuckergehalt. Aber wenn man dies auch viele Generationen hindurch fortsetzt, so ist doch, sobald man die Rüben in die alten Bedingungen zurückversetzt, im selben Augenblick auch der alte Zuckergehalt wieder da: der Genotyp hat sich also nicht geändert, auch dann nicht, wenn man die ganze Zeit hindurch immer die besten Rüben zur Nachzucht ausgesucht hatte, denn auch diese sind nur (im vorliegenden Falle) diejenigen Exemplare, die zufällig die günstigsten Umweltbedingungen erwischt hatten und dadurch phänotypisch am weitesten in der Richtung auf größeren Gehalt hin variierten. Genotypisch sind sie den anderen Exemplaren (scil. der gleichen Rasse) um nichts überlegen. — Die tatsächlichen Züchtungserfolge, welche der älteren Form der Darwinschen Selektionslehre zugrunde lagen, beruhen darauf, daß weitaus die meisten der natürlichen Pflanzen- und Tierpopulationen nicht reinrassig sind, sondern Gemische mehrerer, oft vieler Hunderte von Erbstämmen vorstellen (*Johannsen, Jordan*). Wenn der Züchter unter diesen aussucht, so kann es ihm günstigstenfalls gelingen, zuletzt nur einen einzigen, und zwar denjenigen derselben übrig

zu behalten, der die erwünschte Eigenschaft im höchsten Grade genotypisch besitzt. Dann hat er allerdings den Durchschnitt der betreffenden Eigenschaft wesentlich im Sinne seines Wunsches verschoben. Er hat aber nichts *herangezüchtet*, sondern nur *herausgezüchtet*, und hat er das einmal erreicht, so hilft ihm jetzt alles weitere Aussuchen nichts mehr, denn jetzt würde sich diese 'Zuchtwahl' nur noch auf die zufälligen phänotypischen Variationen richten, die eben *nicht* erblich sind. — Auf der anderen Seite gibt es nun allerdings Experimente, die beweisen, daß die Umwelt auch bestimmte genotypische Änderungen (Mutationen) bewirken kann. Man hat z. B. zeigen können, daß durch Röntgenbestrahlung der Keimzellen und andere Schädigungen *erbliche* Mißbildungen entstehen können. Allein es ist wohl zu beachten, daß diese 'Genvariationen' in keiner Weise einen erkennbaren Zusammenhang zeigen mit den durch die gleichen Umweltbedingungen hervorgerufenen phänotypischen Änderungen. So kann beispielsweise stark erhöhte Temperatur einen sich entwickelnden Organismus veranlassen, sagen wir sein Haarkleid zu reduzieren oder größere Blätter auszubilden usw. Sie kann gleichzeitig auch die in diesem Organismus liegenden Keimzellen beeinflussen und dadurch vielleicht bewirken, daß der aus diesen sich später entwickelnde Organismus kleiner als normal oder dunkler gefärbt oder sonst verändert wird. Allein es ist dann als ein reiner Zufall zu betrachten, wenn diese genotypische Änderung und jene phänotypische einmal ausnahmsweise in der gleichen Richtung liegen (wie das bei den berühmt gewordenen Versuchen *Towers* mit Koloradokäfern der Fall gewesen ist). Im allgemeinen haben beide nichts miteinander zu tun, und keinesfalls darf die phänotypische Änderung als *Ursache* der gleichzeitigen genotypischen aufgefaßt werden. Auch einzelne zufällige 'Parallelinduktionen' beweisen also gar nichts für die irrige Ansicht, daß phänotypische Änderungen zugleich entsprechende genotypische im Gefolge hätten (die irrige Lehre *Lamarcks* von der 'Vererbung der erworbenen Eigenschaften'). Ob für den Menschen genotypische Änderungen dieser Art (Mutationen) überhaupt ernstlich in Betracht kommen, ist sehr fraglich. Sicher ist, daß weitaus die größte Zahl der erblichen Unterschiede der Menschen voneinander auf einem anderen Wege zustande kommt, den wir nun noch etwas näher betrachten müssen, das ist der Weg des eigentlichen sogenannten Mendelismus oder der *Mixovariationen*.

Wir knüpfen hier an das vielen Lesern wahrscheinlich bereits bekannte Beispiel der japanischen Wunderblume an. Kreuzt man die weißblühende Varietät derselben mit der rotblühenden, so erhält man eine rosa blühende Tochtergeneration, einen sogenannten *intermediären Bastard*. Befruchtet man diese Bastardpflanzen dann unter sich, so ergibt die nächste (Enkel-) Generation das merkwürdige Resultat der sogenannten 'Mendelspaltung': man erhält $\frac{1}{4}$ rotblühende, $\frac{1}{4}$ weißblühende und $\frac{2}{4}$ rosablühende Pflanzen. Die ersteren bleiben bei fortgesetzter Inzucht wieder rein rot bzw. weiß, das fremde Erbelement ist also bei ihnen vollkommen wieder ausgeschieden. Die rosablühenden spalten dagegen in der nächsten und ebenso in allen folgenden Generationen immer wieder in 1 + 2 + 1 Viertel auf. — Benutzt man zu dem Versuche (wie Mendel selbst) weiß- und rotblühende Erbsen, so ist die erste (Bastardgeneration) wie der eine Elter rot, das Merkmal weiß ist hier also scheinbar überdeckt, es ist, wie man sagt, *rezessiv*, das andere (rot) *dominant*. Jenes steckt aber in der Bastardpflanze trotzdem drin, denn in der Enkelgeneration erscheinen auch diesmal $\frac{1}{4}$ rein weiße Pflanzen, und die anderen $\frac{3}{4}$, die rot sind, erweisen sich nur zu einem Viertel als rein rot (reinrassig, nicht wieder spaltend), die anderen beiden Viertel spalten ebenso wie der intermediäre (rosa) Bastard der Wunderblume abermals usw. Die beiden Fälle sind also im Grundsatz ganz gleich. Nur daß im 'Erbsenfall' (der die Regel bildet) die bastardierten Exemplare von der einen

reinrassigen Elternform äußerlich (phänotypisch) nicht zu unterscheiden sind. (Seitdem man es einmal weiß, hat man in vielen Fällen sehr kleine Unterschiede doch aufgefunden.) Wir nennen nun Exemplare, die reinrassig sind, d. h. die von ihren beiden Eltern die gleiche Erbanlage (hier die für die Blütenfarbe) mitbekommen haben, *homozygot* in bezug auf dieses Merkmal, diejenigen dagegen, welche zwei verschiedene Erbanlagen mitbekamen, in bezug auf das betreffende Merkmal *heterozygot*. Der gesamte Erbanlagenkomplex eines lebendigen Organismus, also sein Genotyp besteht, wie wir auf Grund dieser und ungezählter weiterer Ergebnisse schließen müssen, aus einer Serie von in der Hauptsache voneinander unabhängigen Erbanlagenpaaren (Genen), die teils gleich (*homozygot*) teils ungleich (*heterozygot*) sind. Die 'Erbformel' eines Lebewesens schreibt man demnach in der modernen Vererbungswissenschaft nach dem Schema (AA, BB, Cc, Dd, EE, Ff, GG, Hh, Ii, KK, LL, . . .), welche ausdrückt, daß das betreffende Individuum in den Erbanlagen der Merkmale A, B, E, G, K und L homozygot, in denen der Merkmale C, D, F, H, I dagegen heterozygot ist. Mit Hilfe dieser Theorien und ihrer Ausgestaltungen in der heutigen Biologie ist es dem heutigen Tier- und Pflanzenzüchter in den genügend erforschten Fällen (Löwenmaul, Taufliege, Kaninchen u. a.) möglich, neue Rassen sozusagen auf Bestellung zu geben. Er mischt die gewünschten Erbanlagen und sucht aus den Nachkommen die in den gewünschten Merkmalen homozygoten Exemplare heraus. So entstand der Pettkuser und Svalöfer Roggen, zahlreiche neue Obstsorten, Tierrassen usw. Diese kurzen Notizen vermögen nur einen schwachen Begriff von der unerhörten Fruchtbarkeit dieser neuen Forschungsrichtung zu geben.¹⁾ Wir kehren nunmehr zum Menschen zurück.

C. Daß auch für den Menschen, und zwar nicht nur für seine körperlichen Eigenschaften, sondern auch für seine geistigen, die Mendelregeln gelten, darf heute als bewiesen angesehen werden. Den schlagendsten Beweis bilden die sogenannten eineiigen Zwillinge, d. h. Zwillinge, die aus einem einzigen befruchteten Ei dadurch entstehen, daß dieses sich ausnahmsweise nach der ersten erfolgten Zellteilung in die zwei Einzelzellen spaltet, die dann jede für sich einen ganzen Embryo liefern (von halb normaler Größe). Hier hat uns die Natur sozusagen das Experiment vorgemacht, zwei Wesen mit völlig gleichem Genotyp herzustellen, was sonst niemals vorkommt, da bei der ungeheuren Zahl der in jedem höheren Lebewesen vorhandenen Erbanlagen die Wahrscheinlichkeit des Zusammentreffens genau der gleichen Kombination bei der Befruchtung praktisch gleich Null ist. An sich erbt jeder Mensch von seinem Vater die eine Hälfte, von seiner Mutter die andere Hälfte seiner Erbanlagen, und er ist demnach homozygot in bezug auf diejenigen Anlagen, in denen beide Elternanteile übereinstimmen, heterozygot in bezug auf diejenigen, in denen sie differieren. Im letzteren Falle gilt dann in der Regel wieder die einfache Dominanz der einen Anlage über die andere. Ist z. B. der Vater reinrassig blauäugig, die Mutter reinrassig braunäugig, so sind sämtliche Kinder braunäugig, d. h. braun dominiert in diesen (*heterozygoten*) Exemplaren über blau. Heiraten Kinder aus zwei solchen Familien aber einander, so tritt die oben erörterte Mendelspaltung ein: ein Viertel der Enkel zeigt wieder die blaue Augenfarbe und ist darin wieder homozygot.

Warum führen wir dies alles so ausführlich an? Weil auf keine andere Weise der fast unausrottbare Irrtum endlich auszurotten ist, daß bei der Vermischung verschiedener

1) Näheres in jeder populären Darstellung der Vererbungslehre. Empfohlen seien für den Anfang: *Fetscher*, Erbbiologie und Eugenik (Salle, Berlin), *Siemens*, Vererbungswissenschaft und Bevölkerungspolitik (Lehmann, München), *Graf*, Vererbungslehre und Erbgesundheitspflege (ebenda).

Menschenrassen neue Rassen als neue einheitliche Gebilde ohne weiteres entstehen könnten. Man hat im Anfang geglaubt, daß z. B. die Existenz der Mulatten das Vorkommen nichtmendelistischer Vererbung, nämlich von Bastarden mit ohne weiteres konstanten Eigenschaften, beweise. Diese Meinung war ein Irrtum, wie insonderheit *Eugen Fischers* berühmte Untersuchungen an den Rehobother Bastarden erwiesen haben. Wenn Mulatten unter sich heiraten, so 'mendeln' die einzelnen Merkmale in der nächsten Generation genau so 'auf', wie bei jedem anderen Bastarde auch. Da es jedoch enorm unwahrscheinlich ist, daß ein einzelnes Individuum der Enkelgeneration bei dem Würfelspiel der Erbeinheiten zufällig in sämtlichen Anlagen nach dem Europäer oder nach dem Neger schlägt, vielmehr in der erdrückenden Mehrzahl aller Fälle jedes Exemplar stets ungefähr ebensoviel Negermerkmale wie Europäermerkmale mitbekommen wird (nur jedes eine andere Kombination, denn es handelt sich um viele Hunderte von Erbeinheiten), so ist das in die Augen fallende Ergebnis natürlich immer wieder eine Mischung von Europäer- mit Negermerkmalen. Daß es immer andere Kombinationen sind, merkt man erst bei genauerer Untersuchung.

Was lernen wir nun aus diesen Ergebnissen für die geisteswissenschaftlichen Belange? Zunächst ergibt sich jetzt folgende, heute ziemlich allgemein sich durchsetzende Definition einer *Menschenrasse*: Eine Menschenrasse ist eine Gruppe von Menschen, die durch den Besitz einer gewissen (nicht zu geringen) Anzahl gemeinsamer — und zwar homozygot in ihnen vertretener — Erbanlagen sich von anderen ebensolchen Gruppen mit anderen derartigen Erbanlagenkomplexen unterscheidet. Daß diese Gruppe dann bei Inzucht diese Anlagen konstant weiter vererbt, ist selbstverständlich, denn sonst wäre sie eben in ihnen nicht homozygot gewesen. — Daraus aber folgt sogleich weiter: Wenn eine solche Gruppe (Rasse) sich mit einer anderen mischt, so entsteht nicht etwa durch diese Mischung eine neue wiederum einheitliche Rasse, sondern vielmehr eine 'Population', in der eine fortwährende Vermischung und Wiederentmischung (Mendelspaltung) der jetzt heterozygot vertretenen Erbanlagen stattfindet. Äußere Umstände (Umweltfaktoren, einschließlich bewußter Maßnahmen jener Menschen selbst, etwa ihrer Staatslenker) können diesen Prozeß nur insofern beeinflussen, als sie *auslesend* wirken, d. h. sofern sie unter den zahllosen möglichen Kombinationen (Mixovariationen) dauernd gewisse bevorzugen, die aus irgendwelchen Gründen lebensfähiger oder erwünschter sind. Sie könnten in der Theorie auf diesem Wege sogar schließlich *eine* konstante neue Rasse schaffen, wenn nämlich zuletzt alle in bezug auf bestimmte Merkmale noch heterozygoten Exemplare ausgemerzt (von der Fortpflanzung ausgeschlossen) würden. Das ist praktisch aber natürlich eine Unmöglichkeit.

Unsere biologische Untersuchung lehrt aber noch etwas anderes und noch viel Wichtigeres: sie macht allen und jeden '*Kultur Lamarckismus*' ein für allemal unmöglich. Unter '*Kultur Lamarckismus*' verstehe ich die — bis heute in den weitesten Kreisen herrschende — Meinung, daß die die Kultur ausmachenden objektiven Faktoren, d. h. also die gesamte geschichtliche Tradition eines Volkes, seine erziehlischen, hygienischen, sozialen, politischen usw. Einrichtungen, seine Philosophie und Weltanschauungsmächte usw. auf dieses Volk *genotypisch* gestaltend wirkten, anders gesagt, daß die *erbliche* Beschaffenheit unserer Kinder wie überhaupt des 'kommenden Geschlechts' von diesen Faktoren direkt abhinge. Diese Meinung, so selbstverständlich sie bis heute der Mehrzahl besonders unserer Geisteswissenschaftler und Kirchenmänner, aber ebenso auch unseren Sozialisten und soziologischen Ideologen, unserer Lehrerschaft und zahllosen Hygienikern ist, diese Meinung *beruht auf einer schlimmen Verwechslung der phänotypischen Gestaltungskraft der Umwelt mit einer (nicht vorhandenen) genotypischen*. Meine Kinder werden (erblich)

um kein Haar breit musikalischer oder mathematischer oder schöngestiger dadurch, daß ich mich mein Leben lang mit Musik, Mathematik oder schöner Literatur beschäftige. Daß solche Kulturwerte sich in den Familien erfahrungsmäßig in mehreren Generationen nacheinander vorfinden, oftmals mit steigender Intensität, beruht einfach darauf, daß erstens dieselben Erbanlagen, die den Vätern diese Dinge ermöglichten, den Kindern weiter gegeben wurden, und daß zweitens diese Kinder phänotypisch natürlich zumeist von vornherein günstiger nach der betreffenden Richtung gestellt waren als die Väter, die vielleicht erst damit anfangen konnten, ihre Anlagen in die Tat umzusetzen. Denn — das muß hier ebenfalls noch eingeschaltet werden — die Erbanlagen (Gene) der Vererbungswissenschaft bedeuten streng genommen nicht die Merkmale selbst, sondern nur die Fähigkeit, *die betreffenden Merkmale unter geeigneten Umweltbedingungen hervorzubringen*; es sind 'Entwicklungspotenzen', wie man heute meist sagt. Nur ein Bruchteil dieser Potenzen wird in jedem lebenden Organismus, auch in jedem Menschen aktualisiert. Aus jedem Menschen *könnte* außerordentlich viel mehrerlei werden, als tatsächlich aus ihm wird und nach Lage der äußeren Bedingungen werden kann. (Nebenbei bemerkt eine neue bittere Pille für diejenigen Ideologen, die immer auf dem Recht jedes Menschen bestehen, daß alle seine Anlagen ausgebildet werden müßten. Kein lebendes Wesen bildet mehr als einen Bruchteil seiner Entwicklungspotenzen tatsächlich aus. *Es ist für die Menschheit und für ein Volk als Ganzes deshalb auch viel wichtiger, daß diese Potenzen als Erbinheiten weitergegeben werden, als daß sie im einzelnen Individuum ausgebildet werden. Von dieser Ausbildung hat die nächste Generation gar nichts*, wohl aber davon, daß die Träger der fraglichen — wir wollen hier annehmen: wertvollen — Anlagen sich fortpflanzen und so ihre Anlagen nicht aussterben. Man betrachte unter diesem Gesichtspunkte einmal die Frauenbewegung. Doch das nebenbei.)

Kehren wir nach all diesen Seitenblicken wieder näher zu unserem Buche zurück. Der 'Kulturklamarekismus' ist nach dem Gesagten unhaltbar. Eine Ableitung der kulturellen Entwicklungen etwa rein aus klimatisch geographischen Umweltbedingungen, wie sie vor kurzem noch *Hettner* in seinem Buche 'Der Gang der Kultur über die Erde' versucht hat, ist deshalb nach allen Erkenntnissen der heutigen Biologie eine bare Unmöglichkeit. Die Umweltbedingungen *schaffen* gar nichts. Sie können nur Entwicklungspotenzen zur Entfaltung bringen, die die betreffenden Völker genotypisch bereits in sich trugen, als sie die fragliche Gegend besiedelten. Wenn man genau zusieht, dann beweist die Geschichte dies auch auf jedem Blatt. Warum leisten denn in derselben Umgebung, in der die Hellenen ihre unsterblichen Kulturwerke schufen, ihre heutigen 'Nachkommen' so gut wie nichts? Warum schufen auf demselben geographischen Raume die Deutschritter eine noch heute unsere Bewunderung erregende Kultur, auf dem die von ihnen unterworfenen Slawen nichts geleistet hatten? *Das Dogma von der in der Hauptsache gleichen Veranlagung aller Menschen und Menschenrassen zur Kultur — wenn man sie nur in die genügend günstigen Bedingungen versetzte — zerstiebt in nichts vor den Augen der heutigen biologischen Erkenntnis.* Und damit sind wir bei dem Grundthema von Schemanns Standardwerk wieder angelangt. Was er zeigen will, ist eben dies, wie die Rasse der Völker ihre kulturelle und politische Entwicklung im letzten Grunde entscheidend bestimmt hat und noch bestimmt. Natürlich soll das nicht heißen, daß nicht die äußeren Umstände hier und da eine abnormal günstige oder abnormal ungünstige Entwicklung veranlaßt haben könnten. Es wird z. B. niemand bestreiten, daß die gut veranlagten Indianer Mexikos und Perus, die bereits so Großes geleistet hatten, noch viel mehr geleistet haben würden, wenn sie nicht mitten in ihrer Entwicklung durch die brutale Politik eines Cortez und Pizzaro vernichtet worden wären. Das

ist ein Schicksal, wie es auch dem hoch beanlagten Individuum zu unserem Leidwesen nur zu oft zuteil wird. Im ganzen aber und auf den Durchschnitt gesehen, gilt auch in der Völkergeschichte: 'Setz dir Perücken auf von Millionen Locken, stell deinen Fuß auf ellenhohe Socken — du bleibst doch immer, was du bist.' Und der Untergang der Kulturen beruht in letzter Linie (von jenen Ausnahmefällen abgesehen) auf dem Untergang der sie tragenden Rasse. Die Kulturen starben, weil die Menschenart ausstarb, die sie trug und trieb. Denn Kultur ist ihrer Natur nach Aktivität, Stillstand in ihr ist Rückschritt, sie existiert nur als ewig Werdendes, immer neu sich Gestaltendes, und dazu bedarf sie in jeder neuen Generation der Menschen, die sie leisten können. *Der fundamentale Irrtum des Kulturlamarckismus ist der, daß man meint, diese Menschen schaffe die autonom sich fortentwickelnde Kultur sich eo ipso selber, oder anders gesagt: man werde schon genügend, ja mehr als genügend solcher Kulturträger zur Verfügung haben, wenn man nur immer wieder die Jugend nach allen Kräften unter den Einfluß der kulturellen Mächte stelle. Die traurige Wahrheit ist, daß alle solche Erziehung keine Anlagen schaffen kann, die nicht da sind, und nicht verhindern kann, daß sie aussterben, soweit sie noch da sind; ja daß im Gegenteil oft genug, so im Altertum und so auch bei uns, gerade diese Errungenschaften der Kultur die sie tragenden Bevölkerungsschichten aussterben lassen.* Erschütternd weist Schemann diesen Vorgang besonders im alten Hellas und Rom, dann aber auch bei den Franzosen, bei uns und anderswo nach und geht seinen Ursachen in allen einzelnen Verzweigungen nach. Es ist nicht immer nur (wie besonders im alten Rom) der Krieg, der eine verderbliche 'negative Auslese' bewirkt, es ist daneben — und dies besonders im Athen des Perikles sowie im späteren römischen Reiche — die wahllose Vermischung des eigenen mit dem fremden Blute, die zerstörend wirkt. Wir können ja heute genau sagen, warum das 'Völkerchaos', von dem Chamberlain eine so furchtbare Schilderung entworfen hat, so vernichtend wirken mußte: alle großen Leistungen der Kultur beruhen aller Wahrscheinlichkeit nach darauf, daß ganz bestimmte Erbanlagenkomplexe zusammenkommen müssen, die bei den ganz großen Genies sich nur ganz selten hin und wieder einmal in einem einzelnen Individuum zusammenfinden, aufs Völkerleben gesehen aber unter Umständen in zahlreichen Individuen eines bestimmten rassischen Typs sich ganz oder angenähert finden. Diese Bündelung solcher hochwertigen Erbanlagen geht nun verloren, sobald das betreffende Volk sich mit mehreren anderen, insbesondere mit minder wertvollen vermischt. Die fraglichen Erbanlagen bleiben zwar nach Mendel erhalten, aber sie werden jetzt im höchsten Maße zersplittert, denn sie verteilen sich mehr und mehr unter die anderen weniger wertvollen. Das Ergebnis ist, daß jetzt nur noch äußerst selten ein solcher günstiger Komplex zusammenkommt. So ragt denn zwar ein Julian oder ein Augustin aus seiner Welt heraus, aber ihren Untergang vermag er nicht mehr aufzuhalten.

Hierbei muß noch auf einen sehr wichtigen Umstand aufmerksam gemacht werden. Die weitaus meisten der sichtbar in Erscheinung tretenden Eigenschaften eines lebenden Wesens beruhen, wie die genauere Mendelforschung erwiesen hat, gar nicht auf einer einzelnen Anlage, sondern auf dem Zusammenwirken mehrerer, oft vieler einzelner 'Gene'. (Das ist keine phantastische Hilfskonstruktion, sondern nüchternes Ergebnis exakter Wissenschaft.) Man nennt solche Eigenschaften in der Vererbungswissenschaft 'homomer'. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß auch die besonders wertvollen Eigenschaften einzelner Menschen, speziell der Genies, in dieser Weise homomer bedingt sind, d. h. also, daß zu ihrem Zustandekommen das Zusammentreffen einer ganzen Anzahl bestimmter Gene erforderlich ist. Nun zeigt die Geschichte der europäischen Kulturen von der frühesten Zeit an bis zum Ausgang des Mittelalters die ganz allgemeine

Erscheinung, daß die Kulturen dort aufgeblüht sind, wo Eroberervölker nordischer Herkunft sich über die ansässige andersrassige Bevölkerung überschichteten. So in Griechenland, so in Rom, so vor allem in Frankreich, England, Deutschland usw. Die gegenwärtigen europäischen Kulturvölker, vor allem das deutsche Volk, stellen eine Mischung dar von mindestens vier, vielleicht sogar fünf oder sechs ursprünglichen Rassentypen, die (dank Günthers Werk) heute allgemein bekannt sind, es sind die nordische, alpine, mittelländische und dinarische Rasse, eventuell dazu die ostbaltische, fälisch-dalische u. a. m. Über die Herkunft dieser Rassen sind die Forschungen noch in vollem Gange. Auch Schemann hütet sich davor, ein Urteil hierüber abzugeben. Er macht jedoch ebenfalls die oben erwähnte Feststellung, und wir schließen mit ihm daraus, daß danach vermutlich gerade durch die Vermischung der Erbanlagen dieser vier Rassen eine besonders günstige Population geschaffen wurde, in der sich die Anlagen der drei anderen Rassen mit gewissen Anlagen der nordischen so glücklich ergänzten, daß gerade dadurch jene unerhörte Blüte der Kultur herbeigeführt wurde, wie sie die Erde nie zuvor gesehen hatte. Wir können sogar (dies ist zunächst meine, des Referenten, Meinung, wahrscheinlich aber auch die Schemanns und sicher die Günthers) ziemlich genau angeben, welches jene Anlagen der nordischen Rasse sind, durch die sie zur eigentlich kulturschöpferischen Rasse Europas wurde: es ist der ungemessene Drang ins Weite, die zielbewußte Energie und die ruhige Sachlichkeit, die den nordischen Menschen vor allen Dingen auszeichnen. Kommen diese drei Anlagen mit irgendwelchen anderen guten Anlagen anderer Rassen, beispielsweise mit der musikalischen Anlage der alpinen oder der dinarischen Rasse zusammen (die nordische ist wenig musikalisch), so werden diese letzteren sozusagen durch jene in die äußerste Aktivität versetzt, es ist dann ähnlich wie mit der Befruchtung einer weiblichen Zelle durch die männliche. Beide für sich allein sind unter gewöhnlichen Verhältnissen unfähig, Leben zu schaffen, erst zusammen ergeben sie das neue Wesen. Die nordische Rasse hat in dieser Weise den ganzen Kontinent (Eurasien) gewissermaßen kulturell befruchtet, sie hat das, was an guten und wertvollen Anlagen in den anderen, ihr koordinierten Rassen steckte, sozusagen erst ins Leben setzen helfen. Es ist darum (dies ist auch Schemanns ausgesprochene Meinung) kein Zufall, daß gerade das deutsche Volk die höchsten kulturellen Leistungen in Europa aufzuweisen hat. Denn bei keinem anderen Volke Europas haben sich die vier Rassen so durchdrungen und eine so glückliche Mischung erzeugt wie bei dem unsrigen (wenn auch im Norden die nordische, im Süden die alpine überwiegt und die dinarische bzw. mittelländische mehr die Rolle von akzessorischen Bestandteilen in den südöstlichen bzw. westlichen Randgebieten spielen). Die fabelhafte Fülle der bahnbrechenden Genies auf *allen* Gebieten der Kultur, die Deutschland vor allen übrigen Völkern Europas auszeichnet, hängt sicherlich mit dieser ganz besonders günstigen Rassenmischung zusammen. Viele von unseren Allergrößten: Luther, Goethe, Bach, Beethoven waren offensichtlich nicht reinrassig nordisch oder alpin usw., sondern stellen Mischtypen dar. Die rein nordischen Länder, wie z. B. die skandinavischen, zeigen ersichtlich eine erheblich geringere produktive kulturelle Leistung wie das deutsche mit seiner gemischten Bevölkerung. — Wenn wir uns dies klarmachen und damit allem *nurnordischen* blinden Fanatismus von vornherein absagen, so wollen wir doch andererseits um so stärker mit Schemann daran festhalten, daß in der fraglichen Mischung dem nordischen Element unzweifelhaft die führende Rolle, nämlich eben die des männlich vorwärtsstrebenden Faktors, zufällt. Ohne dies Element wäre eben nicht das aus all den anderen schönen Anlagen geworden, was wir vor uns sehen. Und darum ist die Sorge um die Erhaltung unseres nordischen Anteils, die auch Schemann im tiefsten Herzen bewegt, sehr begründet. Stirbt dieser Anteil in unserem Volke aus, so stirbt aller Wahr-

scheinlichkeit nach mit ihm unsere kulturelle Aktivität und Produktivität. Ja, wir müssen leider eingestehen, daß Schemanns im letzten Grunde tieftragisch eingestellte Haltung zu dieser Frage nicht unberechtigt erscheint. Auch er sieht, wie schon so mancher Seher vor ihm, kaum einen Ausweg mehr, und er sieht auch die tragische Schuld unseres Volkes, die dahin geführt hat, die Schuld der Selbsterfleischung und Selbstvernichtung in Bruderkrieg und Fremdhörigkeit, so deutlich wie nur irgendeiner, der über die Wege der deutschen Geschichte nachgedacht hat. Vielleicht ist dieser Pessimismus, in dem Schemann mit Felix Dahns Teja übereinkommt, ein wenig zu schwarz gesehen. Und jedenfalls müssen wir — das ist auch Schemanns wie Dahns Meinung — kämpfen gegen das Schicksal, solange uns noch ein Atem bleibt. Das bedeutet in diesem unserem Falle aber nicht, daß wir die nichtnordischen Bevölkerungsbestandteile des Deutschen Reiches, sei es auch nur ideell, hinter den nordischen zurücksetzen müßten (also die 'neue Mainlinie', von der Günthers Gegner so oft geredet haben), sondern es bedeutet — dies ganz im Sinne der führenden heutigen Rassenhygieniker, wie *Lenz*, *Muckermann* usw. — daß wir nur systematisch endlich einmal statt des Schwachen und Kranken auch das Starke und Gesunde, statt des Untermenschen den Vollmenschen pflegen und betreuen müssen, daß wir die Familien mit guten Erbanlagen — seien sie nun braun- oder blauäugig, blond oder brünett, langschädelig oder rundschädelig — in ihrem Wachstum befördern und die degenerierten endlich, endlich an der schrankenlosen Vermehrung verhindern müssen. Sind dann die nordischen Erbanlagen wirklich die besonders wertvollen, so werden sie sich von selber auch bei diesem Verfahren durchsetzen. Denn schließlich kommt es uns doch auf die kulturellen Werte und nicht auf die äußeren Körperformen an.

Auch in einem anderen sehr wichtigen Punkte gibt Schemann seinem Werke gleich von vornherein die richtige Einstellung. In seinem dritten Kapitel (Teil I) sagt er nach einer kurzen Schilderung der philosophischen Gedankenbewegungen des XVIII. und XIX. Jahrh., daß der Rassengedanke insofern eine neue Epoche der Geschichtsphilosophie bedeute, als er neben die beiden sich bisher bekämpfenden Richtungen des Individualismus und der allgemeinen Menschheitsidee ein Drittes stellt, das schon Kant ahnend erfaßt hat, wenn er sagte, daß der Mensch nicht als Einzelwesen, sondern als Gattung seine Bestimmung erreiche. Diese Gattung ist jedoch nicht das Abstraktum Menschheit (an das Kant vermutlich gedacht hat, was Schemann hier freilich unterdrückt) sondern das Konkretum bestimmter Menschheitsgruppen, eben der Rassen bzw. Völker. In der Tat schwankt die bisherige geschichtsphilosophische Auffassung unseres gesamten politischen und sozialen Lebens, unser politisches Ethos, haltlos zwischen einer Vergötterung des Individuums auf der einen Seite ('höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit') und einem 'Sozialismus' als 'Menschheits'-Beglückung auf der anderen Seite, der aber im Grunde auch nichts anderes als multiplizierter Individualismus ist, sofern ihm eben diese Gesamtheit weiter nichts als ein Kollektiv einzelner Individuen ist, dessen gesamte Einrichtungen keinen anderen Sinn haben, als den, das Wohl eben dieser Individuen zu fördern (das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl). Gegen diesen isolierten oder kollektiven Individualismus stellt die neue, auf den Begriff der Rasse gegründete Geschichtsauffassung die Völker und Rassen als organische Einheiten, die als solche lebenswert und lebensberechtigt, ja eben deshalb ihren Individuen übergeordnet sind. 'Deutschland muß leben und wenn wir sterben müssen' — in diesem Worte eines unserer besten 'Sozialisten' (der eben damit im Grunde völlig aus dem Kreise des Marxismus heraus und in eine wirklich organische 'soziale' Auffassung hineingewachsen war) spricht sich dieser Grundgedanke aus, der allen lebensfähigen und frischen jungen Völkern stets ganz selbstverständlich gewesen ist.

Es ist nun völlig unmöglich, an dieser Stelle weiter dem Leser auch nur eine annähernde Vorstellung von dem ungeheuren Gedankenreichtum des Schemannschen Werkes zu geben. Es gehört zu den Büchern, von denen keine Rezension irgendeine zureichende Vorstellung vermitteln kann, den Büchern, die man nur selber lesen kann. Keine Seite, auf der nicht mindestens ein Satz stünde, der des gründlichsten Nachdenkens wert wäre. Den Historiker wird vornehmlich der zweite Band interessieren, der die Geschichte des Rassengedankens (nicht der Rasse) enthält. In diesem schienen mir — ich bin aber Nichtfachmann — ganz besonders die auf die Hellenen und den späteren Hellenismus bezüglichen Kapitel hervorragend geglückt zu sein, aber auch die Analyse des französischen Nationalcharakters, die des englischen und des deutschen wie des italienischen sind wundervolle Leistungen. Etwas weniger leuchtete mir (das ist allerdings ein persönliches Urteil) das ein, was Schemann über das spanische Volk sagt, dem er ganz besondere Sympathie entgegenbringt und in dessen Eigenschaften er noch deutlich altes wertvolles Erbe seitens der Westgoten erkennen will. Und am wenigsten hat mich befriedigt, was er über die Beziehungen des Christentums zum Rassengedanken sagt (I, 5; II, 6). Hier sieht Schemann fast nur den Gegensatz zwischen beiden auf der einen Seite, die tief eindringende umgestaltende Wirkung, welche die Rasse der christianisierten Völker auf das Christentum ausgeübt hat, auf der anderen Seite. So unbestreitbar beides ist, ich habe hier in etwa das Verständnis dafür vermißt, daß doch andererseits auch die tiefsten und originalsten Gedanken des Christentums sich in ihrem innersten Kern durchaus mit den tiefsten Lehren indogermanischen Geistes berühren und nicht etwa erst von diesem an ein ursprünglich völlig andersartiges religiöses Gebilde herangetragen sind. Doch würde es zu weit führen, darauf hier noch näher einzugehen. Meine Absicht war nur, in diesen Zeilen die Leser dieser Zeitschrift darauf hinzuweisen, daß dem Rassengedanken in der Form, wie Schemann ihn vertritt und durchführt, eine neue, bisher ungeahnte Rolle innerhalb der Geschichtsphilosophie und der Geschichte selbst zufällt. Die Historiker von Beruf haben seinerzeit Chamberlain mehr oder weniger deutlich als Dilettanten abgelehnt. Sie werden nicht umhin können, Schemann ernster zu nehmen, denn dieser ist selbst, wie schon gesagt, ein mit allen Hilfsmitteln der Geisteswissenschaften ausgerüsteter Fachmann, über dessen Ergebnisse man vielleicht streiten, den man aber nicht a limine beiseite schieben kann. Die Anregungen, die er auf jeder Seite mit vollen Händen austreut, müssen nunmehr ernsthaft durchdacht und nachgeprüft werden, auch von der Historie selbst. Man lese nur einmal das wundervolle dritte Kapitel des zweiten Bandes über die Rolle des Rassengedankens im alten Griechenland, über seine Erfassung durch die Dichter, wie Hesiod, Theognis usw., durch die Staatsmänner, wie Lykurg und Solon, über seine Verachtung im untergehenden Athen usw., und man wird nicht nur erstaunen über die unglaubliche Fülle des hier wie überall verarbeiteten Materials, sondern auch herausfühlen, daß hier ganz neue Aspekte der Geschichtsbetrachtung sich auftun, die sehr zu unserem Schaden bislang gänzlich vernachlässigt wurden. Und daß Schemann dies alles in bewußter und gewollter Synthese mit der naturwissenschaftlichen Forschung bietet, daß er diese überall stillschweigend voraussetzt, ohne jemals ausführlicher auf sie einzugehen, das danken wir Naturwissenschaftler ihm, dem Geisteswissenschaftler, ganz besonders. Denn er hat auch uns dadurch wieder einmal gezeigt, daß zuletzt doch *alle* wissenschaftliche Arbeit einem einzigen Ziele dient: die Welt und unsere eigene Rolle darin so weit zu erkennen, wie es Menschen eben möglich ist, und daß zu diesem Ziele alle Einzelwissenschaften zusammenarbeiten, nicht aber sich gegenseitig bekämpfen und verachten oder in hochmütiger Selbstgenügsamkeit sich mit möglichst hohen Zäunen gegeneinander 'abgrenzen' müssen.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

ARCHÄOLOGIE

VON ANDREAS RUMPF

Funde. Über die Funde in Griechenland 1931/32 liegt der vortreffliche Bericht von *Karo* (1) vor. Wieder haben die amerikanischen Grabungen auf der Agora von Athen wichtige Resultate gebracht, so die Grundmauern der Stoa Basileios und Einzelbildwerke, darunter einen Frauenkopf aus Bronze (Original des V. Jahrh.), Marmortorsen, so eine Frau im durchscheinenden Gewand und eine Panzerstatue Hadrians, ferner Vasen, von denen die frühattischen am meisten Neues bieten. Unter außerattischen Fundplätzen waren besonders ergebnisreich wieder die Untersuchungen der Engländer in Perachora bei Korinth. Nicht nur für die Kunstgeschichte der hocharchaischen Zeit wertvoll, sondern auch als Kunstwerke erfreulich sind die Elfenbeine, Kleinbronzen und Vasen dieses Herabheiligums, von denen auch der Ausgräber selbst, *Payne* (2), in seinem Griechenlandbericht weiteres Material vorlegt. Die ebendort mitgeteilten Ergebnisse der Grabungen auf Ithaka erhalten durch den Fundort Interesse. Die Untersuchungen der Franzosen, so die von *Béquignon* (3) in Thessalien, von *Collart* (4) in Philippi, von *Béquignon* und *Devambe* (5) in Thasos sind mehr für die Geschichte, Topographie und Siedlungsgeschichte wichtig. Ein völlig neues und überraschendes Bild geben uns die von *Wiegand* (6) vorläufig publizierten Resultate der deutschen Grabungen im Asklepieion bei Pergamon. Ein Bezirk mit Propylon, Rundtempel und einem mehrstöckigen gewaltigen, wohl medizinische Zwecke dienenden Rundbau daneben gehören dem Asklepiosdienst. Die zahlreichen Sophisteninschriften, das kleine Theater, vielleicht auch der Kaisersaal mit der Hadrianstatue geben den Rahmen für das philosophische und literarische Leben im Asien des II. Jahrh. n. Chr., denn die ganze Anlage stammt aus antoninischer Zeit. Zur politischen Geschichte der traianischen und hadrianischen Epoche gibt die im Anhang von *W. Weber* kommentierte Inschrift für Julius Quadratus wertvollen Aufschluß.

Skulptur und Malerei. Eine feinsinnige Behandlung der archaischen griechischen Skulptur gibt *Schrader* (7) in einem wohlfeilen Bändchen mit reichen und geschmackvollen Bildtafeln (nur die ganz schrecklichen Rekonstruktionen von Giebelgruppen wirken verletzend in solch gewählter Umgebung). Einzelkritik am Text stellt man hier gern zurück, denn bei der Lektüre überwiegt stets das Gefühl der Dankbarkeit dafür, daß der Autor aus warmer Liebe und jahrzehntelanger intimer Vertrautheit gerade mit diesem Abschnitt antiker Kunst in außergewöhnlich kultivierter Form berichtet. Weitere Gebiete, nämlich Skulptur und Malerei von der geometrischen bis zur hellenistischen Zeit behandeln *Beazley* und *Ashmole* (8). Ihr Buch ist ein durch erneuerte Bibliographie und viele äußerst geschickt gewählte Bildbeigaben bereicherter Abdruck der entsprechenden Abschnitte in der Cambridge Ancient History, wo sie ein wenig allzu versteckt standen. *Beazley* gilt in Deutschland den meisten — mit Unrecht — nur als Vasenspezialist, der hauptsächlich lange, mühselig durchzuarbeitende Listen verfaßt. Hier können ihn auch weitere Kreise kennen lernen als glänzenden Stilisten, dazu als souveränen Kenner antiker Kunst; nicht nur der bildenden allein. Infolge des geforderten knappen Rahmens gibt er keine ausführliche Geschichte, sondern charakterisiert jede Epoche durch Analyse einiger qualitätvoller Denkmäler. Mit einem Aischyloszitat am rechten Fleck weiß er da den Gehalt eines Kunstwerkes treffend zu kennzeichnen, und bringt es dem Leser näher als andere mit seitenlangen Auseinandersetzungen voll geisteswissenschaftlicher Problematik. In den Kapiteln über hellenistische Kunst zeigt sich *Ashmole* wieder als feiner

Kenner besonders der antiken Skulptur. Das ganz vorzügliche Buch sollte jeder lesen, dem antike Kunst am Herzen liegt; der mäßige Preis erleichtert diesen Wunsch.

Vasen. Die reiche Berliner Vasensammlung hatte als erste schon vor einem halben Jahrhundert durch Furtwängler einen — damals vorbildlichen, heute längst veralteten — wissenschaftlichen Katalog erhalten. Auf dessen Lorbeeren schien sie eingeschlafen. Die inzwischen sehr stark vermehrte, auch durch den Umzug in neue Räume und die Fortschritte der Forschung in ihrer Bedeutung völlig veränderte Sammlung blieb so dem, der in ihr Belehrung suchte, stumm; nur dem vorgebildeten Spezialisten oder dem flüchtigen Kuriositätenbetrachter konnte sie etwas bieten. Das ist jetzt anders geworden, da *Neugebauer* (9) einen in seiner Art vorbildlichen Führer herausgebracht hat, der — ohne den noch ausstehenden ausführlichen Katalog ersetzen zu wollen — in knappster Fassung zu allen wichtigen Stücken das Wesentliche sagt. Da auch die neueste Fachliteratur angemerkert ist und eine wohldurchdachte Auswahl in guten Bildern wiedergegeben ist, kann das gediegene und sehr preiswerte Buch auch am Schreibtisch benutzt werden. Vor allem wünscht man es sich aber in den Händen möglichst vieler Besucher, denen es den Weg zu den Originalen weisen soll und kann. Von einzelnen Vasengattungen sind die so lange vernachlässigten 'Kleinmeisterschalen' von *Beazley* (10) mit gewohnter Meisterschaft behandelt worden. Die Signaturen lassen diese Gefäße, die von Klitias, also der Blüte der schwarzfigurigen Technik um 570, bis zu Hischylos und Sakonides, also bis zur Frühzeit der rotfigurigen Manier um 520, die Brücke schlagen, zu wichtigen chronologischen Marksteinen werden. Ein Exemplar dieser Schalen bespricht seiner Inschrift wegen *Pottier* (11).

Fortleben der Antike. Wolfgang *Stechow* (12) behandelt in einer alle Seiten der Kunst betrachtenden Studie ein antikes Sagenmotiv, Apoll und Daphne, in der Renaissance. Auch für die Freunde antiker Kunst ist die sehr gründliche, reich illustrierte Arbeit nützlich.

Echtheitsfragen. Diesmal schließt der Archäologiebericht mit einem Satyrspiel. Durch Rundfunk und Tagespresse war verbreitet worden, daß *Edoardo Galli*, der Soprointendent der Altertümer von Kalabrien, die sitzende archaische Göttin in Berlin als Fälschung entlarvt hätte. In wenigen Stunden hätte er entdeckt, was den deutschen Gelehrten in Jahrzehnten nicht aufgegangen sei. Gewiß hatte Galli bisher noch keine Leistungen aufzuweisen, die von ihm umstürzende Neufunde erwarten ließen, doch wartete man gespannt auf die Begründung seiner kühnen Behauptung. Sie ist jetzt erschienen in einer sizilischen Provinzzeitung für Technik (13) — eine archäologische Fachzeitschrift hätte sie wohl auch kaum abgedruckt — und macht das alte Wort 'nascetur ridiculus mus' wahr. Galli vermeidet den Vergleich mit sicher echten Werken, daher wiegen seine Bedenken leicht. Er konstruiert Forderungen für den Erhaltungszustand, denen zufolge die Aigineten ebenso wie ein Großteil der Koren im Akropolismuseum wegen unzulässiger Verstümmelungen falsch sein müßten. Etwas haarsträubend sind die sachlichen Bedenken: daß der 'ionisierende Peplos' am rechten Arm Falten bildet, während solche am linken Arm, den jener gar nicht bedeckt, fehlen, d. h. daß die Tracht mit der aller archaischen Statuen übereinstimmt, ist für G. ein Argument gegen die Echtheit. Dieser völligen Ahnungslosigkeit in allen Fragen archaischer Kunst wird die Krone aufgesetzt dadurch, daß G. die von seinem 'funzionario scientifico' richtig um 500 datierte Statuette von Garaguso, in der er in seltsamer Verblendung das 'Vorbild' der Berliner großen Statue sehen will, hellenistisch archaisierend nennt. Wer mit so mangelhaftem Rüstzeug über antike Kunst schreibt, ist mehr zu bedauern als zu tadeln. Betrübtlich ist, daß die deutsche Tagespresse auf das bloße Gerücht dieser 'Entdeckung' hin von Verdächtigungen der Echtheit eines unserer kostbarsten Originale widerhallte. Die anonymen Artikel, die nicht aus archäologischer

Feder stammen, kamen freilich weder aus Italien noch aus Deutschland, sondern von einem Sitz des internationalen Kunsthandels, wo man sich weniger um den Wert der Antiken als um ihre Preise kümmert — damit fallen sie außerhalb des Rahmens dieses Fachberichts.
(Abgeschlossen 10. März 1933.)

1. *Archäologischer Anzeiger* 1932, 103—183. — 2. *Journal of Hellenic Studies* LII (1932), 236—255. — 3. *Bulletin de correspondance hellénique* LVI (1932), 89—191. — 4. *Ebd.* 192—231. — 5. *Ebd.* 232—286. — 6. *Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon 1928—1932: das Asklepieion* (Abh. Preuß. Akad. 1932, Phil.-hist. Kl. 5.) 95 S. u. 10 Tafeln. Berlin, Verlag d. Akad. d. Wissensch. 1932. *℞.M.* 21,50. — 7. *Archaische griechische Plastik* (Jedermanns Bücherei) 136 S., 95 Abb. Breslau, Ferd. Hirt 1933. *℞.M.* 2,85. — 8. *Greek Sculpture and Painting* XX. u. 107 S. 248 Abb. auf Tafeln. Cambridge, University Press 1932. Sh. 10,6. — 9. *Führer durch das Antiquarium II, Vasen.* 224 S. u. 104 Tafeln. Berlin, Staatliche Museen 1932. *℞.M.* 2. — 10. *Journal of Hellenic Studies* LII (1932), 167—204. — 11. *Bulletin de correspondance hellénique* LV (1931), 430—437. — 12. *Apollo und Daphne* (Studien d. Bibl. Warburg XXIII). 76 S. u. 34 Tafeln. Leipzig, B. G. Teubner 1932. *℞.M.* 8,50. — 13. *Rinascita, Rassegna, mensile di tecnica ed arte* II. Messina 1932, 1—15.

GESCHICHTE

VON ERNST WILMANN

Keines der wissenschaftlichen Lehrfächer der höheren Schule wird so unmittelbar von den Bewegungen des Staats- und Volkslebens berührt wie die Geschichte. Nicht in dem Sinne ist dies gemeint, als sei vorzüglich sie genötigt, sich unter dem Einfluß der Zeitereignisse den Wandlungen der Verhältnisse anzupassen. Der eigentlich zwingende Zusammenhang zwischen Geschichtsunterricht und Gegenwartsgeschichte liegt in der dauernden, im Inneren eines jeden Geschichtslehrers sich abspielenden Auseinandersetzung, die immer wieder wissenschaftliches Denken und volkbewußtes Erleben des staatlichen Lebens aneinander angesichts der die Gemeinschaft formenden Geschehnisse vollzieht. In einer Zeit, die so grundstürzende Wandlungen sieht wie die jetzige, wird diese Auseinandersetzung zur grundsätzlichen Überprüfung dessen werden, was der Geschichtslehrer bisher gelehrt und getan hat. Das ist der Dienst, den er als Wissenschaftler in diesem Augenblick dem Staate zu leisten hat. Ihn in seiner ganzen verpflichtenden Kraft zu leisten, vermag aber nur der, der sich nicht am jubelnden Selbstgefühl der Tage genügen läßt oder gar aus mehr oder weniger heldenhaften Empfindungen heraus sich „gleichzuschalten“ strebt, sondern der, der den heroischen Ernst unserer Lage und damit die Größe der unserem Volke gestellten Aufgaben zu erfassen sucht. Es ist eine staatliche, politische Funktion, die die wissenschaftliche Erkenntnis der Geschichte zu erfüllen hat und erfüllen kann, nur wenn sie ihren eigenen Gesetzen folgt. Unterrichten aber ist handeln; Geschichte unterrichten, mit schwerster Verantwortung für Volk und Staat belastetes Handeln. Wegbereiterin für das rechte Handeln, Dienerin für das bildende Handeln ist die wissenschaftliche Arbeit des Geschichtslehrers. Was aus dem wissenschaftlichen Gespräch der letzten Monate dafür in Betracht kommt, hervorzuheben, ist die Aufgabe des folgenden Berichts.

Zur rechten Zeit erschien eine Untersuchung von Kurt Sonntag über das geschichtliche Bewußtsein des Schülers (1). Da alle Tätigkeit des Lehrers an die Aufnahmefähigkeit des Schülers gebunden ist, werden die mit den Mitteln der empirischen Psychologie gewonnenen Beobachtungen über das Verhältnis der verschiedenen Altersstufen zur geschichtlichen Wirklichkeit dem Lehrer eine praktische Handhabe bieten, seinem Unter-

richt eine sichere Grundlage zu schaffen. Freilich ist nötig, sich der Grenzen bewußt zu bleiben, die dem empirischen Verfahren gezogen sind. Weder läßt sich mit dem Verfasser die geschichtliche Zeit allein aus dem Zeiterlebnis und der daraus entwickelten Zeitvorstellung ableiten, noch genügt die empirische Feststellung psychologischer Sachverhalte, wenn nicht die Kriterien für deren Deutung geklärt sind. So führt die psychologische Untersuchung notwendig zu philosophischer und soziologischer Fragestellung. Über die für die praktischen Bedürfnisse des Unterrichts in Betracht kommenden geschichtsphilosophischen Fragen gibt die Schrift von *Moog*, *Geschichtsphilosophie und Geschichtsunterricht* (2) einen guten Überblick. Trotzdem sie bereits vor einigen Jahren erschienen ist, sei nachdrücklich auf sie verwiesen. Die Auffassung vom Wesen des Geschichtsunterrichts, der im Unterschied zur reinen Wissenschaft die geschichtliche Entwicklung als Wertentfaltung zu lehren hat, so zwar, daß er Werte vermittelt, die 'nicht nur objektive Kulturbedeutung haben, sondern auch erlebbare und entwickelbare Persönlichkeitswerte sein können', greift eins der wesentlichsten Probleme auf, die heute die Erörterung über die Neugestaltung des Geschichtsunterrichts beherrschen. Ähnlich grundlegende Fragen behandelt das kleine, aber vorzüglich klare und aufschlußreiche Buch von *Hartmann*, *'Soziologie'* (3). Der vergemeinschaftete Mensch als ursprünglicher Träger des Staates ist heute neu erlebt, und die Abwendung vom überspitzten Individualismus hat starke, aber vieldeutige Tendenzen entstehen lassen, die auch für den Unterricht dringend der Klärung bedürfen. Schwierigste Aufgaben sind durch das Ineinanderwirken von organischem Werden der Gemeinschaft und Willkürakten innerhalb der Gemeinschaft gestellt. Soweit auch die Ansichten über Objekt und Methoden der Soziologie voneinander abweichen — daß an ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen der Geschichtslehrer überkommene Anschauungen nachprüft, verlangt seine Verantwortung vor unserem Volke. Ebenso notwendig und nicht minder wissenschaftlicher Umsicht bedürftig ist das Anliegen, der Jugend die Gebundenheit des staatenbildenden Menschen durch die Erde, den Staat als dem Boden entwachsende Lebensform faßbar zu machen. Kjelléns und seiner deutschen Nachfolger Werk hat auf die Schule Einfluß gewonnen. Die Geopolitik ist dem Schicksal nicht entgangen, daß sie nicht selten dilettantisch betrieben wurde und dadurch zu Fehlleistungen führte. Daher ist warm zu begrüßen, daß *Hennig* und *Körholz*, der eine zu den bekanntesten Vertretern dieser Wissenschaft zählend, der andere ein Mann der praktischen Schularbeit, eine *'Einführung in die Geopolitik'* (4) herausgegeben haben. Eine knappe Analyse der wichtigsten Begriffe sichert eine zuverlässige Grundlage. Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt in den Anweisungen zur naturwissenschaftlich-geographischen Beobachtung und zu methodischem Schließen auf die historisch-politischen Verhältnisse. Eine Fülle von Beispielen als Belege ist beigefügt, die Ergebnisse sind lehrsatzartig zusammengefaßt. Kjelléns biologische Auffassung vom Wesen des Staates gibt dem 2. Teil des Buches das Gepräge. Doch halten sich die Verfasser von Voreingenommenheit frei; ein Abschnitt behandelt die Ausschaltung geopolitischer Einflüsse auf die Gestaltung der Staaten, und mit Nachdruck wird betont, daß 'in den mathematischen Gleichungen der Geopolitik' immer ein 'unberechenbarer' Faktor ist: der Mensch. Zu dem ernstesten und aktuellsten Thema der Geopolitik ergreift *Haushofer* das Wort in einem schmalen Band: *Wehrgeopolitik* (5). In allgedrängtester Kürze faßt er einen ungeheuren Stoff zusammen. Daher verlangt er geographisch und historisch geschulte Leser. Die mühevollen Lektüre findet reichsten Lohn. Die bei dem Verfasser selbstverständliche Strenge der Wissenschaft, die völlige Unvoreingenommenheit, die von Feinden ebenso willig lernt wie von Freunden, die bewunderungswürdige Lebendigkeit, mit der alle

physischen, politischen und ideologischen Faktoren gewürdigt werden, sichern dem Werk höchsten theoretischen Rang. Wer es aber als Deutscher liest mit dem Blick auf die Lage unseres Vaterlandes, wird aufs tiefste ergriffen durch den ungeheuren Ernst unseres Daseins, den diese scheinbar rein wissenschaftliche geopolitische Untersuchung enthüllt. In engstem Zusammenhang hiermit steht die neueste Schrift von Seeckt, *Die Reichswehr* (6). Sie gehört zu der Reihe von Veröffentlichungen, die unter dem Titel 'Männer und Mächte' die Entwicklung unserer politischen Zustände in stets rascher Folge begleitet. In der schönen Schlichtheit einer rein sachlichen Sprache berichtet Seeckt von seiner geschichtlichen Leistung, die aus dem alten soldatischen Geist selbstloser Hingabe an den Dienst erwuchs. Den infolge unserer Entwaffnung abgerissenen Zusammenhang zwischen Schule und Heer wiederherzustellen, wird der Geschichtslehrer helfen können, wenn er, den Ausführungen der Schrift folgend, aufweist, wie die knebelnden Bindungen des Versailler Vertrages eine völlige Neuschöpfung verlangten. Sie trug zwar den Fesseln des Friedens Rechnung, faßte aber das militärisch Notwendige fest ins Auge und mußte etwas Dauerndes zu errichten suchen, das doch die Möglichkeit in sich birgt, einmal über die aufgezwungenen Schranken hinauszuwachsen.

Wie über die Wehrfrage sich zu unterrichten Pflicht des Geschichtslehrers ist, so auch über die großen Probleme unserer gegenwärtigen Außenpolitik. Der Weg, den wir in den letzten Jahren gegangen sind, hat dazu geführt, daß durch die Ereignisse der Innenpolitik unsere Blicke von den Auseinandersetzungen im Machtkampfe der Völker stark abgelenkt sind. Eine kurze annalistische Übersicht über die Ereignisse von 1918—23, die als knappste Zusammenstellung und wegen der beigefügten Bilder brauchbar ist, bietet *Willi Stieve, der Krieg nach dem Kriege* (7). Ein Buch nicht für Schüler und Schülerbüchereien, wohl aber für den kritisch lesenden Geschichtslehrer ist *Trozkis Bericht über die Geschichte der russischen Revolution* (8). Es ist alles andere nur keine Geschichte, ermüdend breit, ohne die Fähigkeit, die Ereignisse in ihrer Weiträumigkeit zu überschauen, immer auf den kleinen Kreis der Spieler auf dem Petersburger Schauplatz beschränkt, ohne Blick für die Zusammenhänge der inneren Vorgänge mit den militärischen an der Front und mit dem Treiben der Diplomatie; dabei von einer fast naiven Kritiklosigkeit, so daß der Verfasser sagen kann: wo Berichte über Massenbewegungen auseinandergehen, erweist sich die Version als der Wahrheit am nächsten, die die Masse sich selbst gemacht hat. Trotzdem hat das Buch dem verantwortungsbewußten Geschichtslehrer sehr viel zu sagen. Es will 'lehren, wie eine Revolution heute vorbereitet wird, wie sie sich entwickelt und wie sie siegt'. Dieses Versprechen erfüllt es. Überaus scharf gezeichnete Bilder zeigen Kerensky und die anderen demokratischen Machthaber in ihrer Phrasenhaftigkeit, ihrer Schwäche, der Angst vor den Massen, vor anonymen Agitatoren, vor Hunger und Niederlage und schließlich in ihrem Eigennutz. Andererseits enthüllt das Buch das Geheimnis des kommunistischen Erfolgs: eine straffe Parteiorganisation, ein ausgebreiteter Nachrichtendienst, eine planvolle unterirdische Propaganda, eine zynische Verherrlichung der Gewalt in der eigenen Hand, aber Verdammung in der Hand des Gegners, diese ganze Organisation aber noch unfähig zur Tat, solange Männer zweiten Ranges sie führen, von furchtbarer Energie in dem Augenblick des Hervortretens Lenins, der bedenkenlos an die Masse appelliert, um zunächst die unentschlossene eigene Parteibürokratie zu überwinden, dann die demokratische Regierung zu stürzen. Auch wenn der Verfasser nicht immer wieder die Parallele zu den deutschen Verhältnissen zöge, erhält doch der deutsche Leser aus dieser Naturgeschichte der russischen Revolution tiefe Einblicke in die kommunistische Gefahr für Deutschland. — Von größtem Wert für das Eindringen in die außenpolitischen Probleme sind zwei Reihen kleinerer Veröffentlichungen, die im Verlage Teubner er-

scheinen. Aus der Reihe 'Grundfragen der internationalen Politik' (9) haben für den Geschichtslehrer praktischen Nutzen: *Beckerath, Spanien seit der Revolution* und vor allem *Holborn, Kriegsschuld und Reparationen auf der Friedenskonferenz von 1919*. Die auf genauester Sach- und Literaturkenntnis beruhenden Abhandlungen bekannter Historiker sind ein vorzügliches Hilfsmittel, sich über brennende Fragen der Gegenwartsgeschichte zuverlässig zu unterrichten. Besonders hervorzuheben ist der mit juristischer Schärfe gegen die französische These von Bloch-Renouvin durchgeführte Nachweis Holborns, daß durch die Machtpolitik Frankreichs und die persönliche Prestigepolitik von Lloyd George der Zusammenhang zwischen Reparations- und Kriegsschuldfrage hergestellt wurde und dies zu einem Ergebnis führte, über dessen Tragweite sich die Urheber selbst nicht klar waren. Unter dem Titel 'Dokumente zur Weltpolitik der Nachkriegszeit' (10) gibt *Hoetzsch* zusammen mit *Bertram* nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellte Akten und Urkunden heraus, die in erster Linie für den akademischen Gebrauch bestimmt sind, doch auch dem Geschichtslehrer wertvollste Dienste leisten. Ein Heft 'Abrüstung und Sicherheit', ein anderes 'Der europäische Osten' bieten die Texte von Dokumenten, die von jedem genannt und doch sehr wenigen im Wortlaut bekannt sind. Reichliche Anmerkungen erleichtern den Gebrauch, so daß der kritisch geschulte Leser imstande ist, sich ein quellenmäßig gesichertes Urteil über die wichtigsten Fragen der Gegenwarts politik zu bilden. Freilich ist die Kenntnis der Genfer Atmosphäre und Redeweise sowie der Maschinerie des Völkerbundes nötig, um die Aktenstücke in ihrem wahren Gehalt zu würdigen. Deshalb ist für diese Veröffentlichung eine notwendige Ergänzung das Werk von *Guggenheim, Der Völkerbund* (11). Aus nur zu begreiflichen Gründen kostet es uns Deutschen Überwindung, uns mit Genf und seinen Einrichtungen zu beschäftigen. Dennoch darf der Geschichtsunterricht nicht den Fehler machen, Einrichtungen übergehen zu wollen, die nun einmal Wirklichkeit sind und auf das Leben unseres Volkes Einfluß haben. So bietet denn auch diese außerordentlich klare Darstellung des Völkerbundes für den Geschichtsunterricht ein Hilfsmittel, das er zwar als ein Übel empfinden darf, aber als ein notwendiges anerkennen muß. Ein einführender Teil unterrichtet über die Geschichte der Entstehung des Bundes. Sodann sind die in der endgültigen Fassung meist nur zu vorläufiger Lösung gebrachten Probleme in sachlicher Anordnung besprochen. Zahlreiche Einzelfragen sind in Exkursen behandelt. Jeder Paragraph gliedert sich in einen historischen Überblick, eine juristisch-systematische Auslegung des rechtlichen Inhalts und der politischen Bedeutung und einen abschließenden Ausblick auf die mögliche weitere Entwicklung. Der Benutzer ist daher imstande, sich über jede Frage schnell und gründlich zu unterrichten.

Es kann nicht fehlen, daß die politische Umwandlung der letzten Monate auch den Unterricht über die früheren Epochen der Geschichte berührt. Nicht die Tatsachen werden sich ändern, wohl aber die Wertungen. Die Gefahr willkürlichen Deutens ist in dem Wesen der Geschichte begründet, für den Geschichtsunterricht um so bedrohlicher, als der Lehrer unmöglich imstande ist, die ganze Masse des Stoffes durch eigene Forschung zu durchdringen. Wenn immer, so heute in einer Zeit tiefgreifender Wandlungen unserer äußeren und geistigen Zustände in besonders hohem Maße tritt darum an den Lehrer die Notwendigkeit heran, seinen Unterricht mit so eindringender Arbeit zu unterbauen wie irgend möglich. Man darf es als ein Glück bezeichnen, daß das von *Kende* herausgegebene *Handbuch für den Geschichtslehrer* genügend weit vorgeschritten ist, daß es wenigstens für die wichtigsten Teile der deutschen Geschichte dem Lehrer ein zuverlässiger Berater sein kann. Band 3 von *Fedor Schneider* behandelt das Mittelalter bis zur Mitte des XIII. Jahrh. (12), Band 4 von *Schmeidler* das spätere Mittelalter von der Mitte des XIII.

bis zur Mitte des XV. Jahrh. (13), Band 5 von *Hartung* die neue Zeit von der Mitte des XVII. Jahrh. bis zur französischen Revolution (14). Unter allen vorhandenen Handbüchern entspricht das von Kende den Bedürfnissen des Geschichtsunterrichts der Gegenwart am meisten, da es vorzügliche Literaturangaben bringt, in zahlreichen Exkursen Stellung nimmt zu wissenschaftlichen Streitfragen und deren quellenmäßige Unterlagen bespricht und kritisch würdigt, so daß der Benutzer stets die Möglichkeit gewinnt, sich selbst ein Urteil zu bilden. In einer Zeit allgemeiner Nachprüfung früherer Wertungen für den Geschichtslehrer ein unentbehrliches Hilfsmittel! F. Schneider, abhold der 'romantischen Magie' in der Geschichtsschreibung, immer dringend auf eine kritische Klärung der vorhandenen Unterlagen, baut seine Darstellung auf den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen auf und faßt den Staat als höchstes soziales Gebilde. Stets anregend, auch wo er nicht überzeugt wie etwa in der auffällig niedrigen Einschätzung der Leistungen Theodorichs des Großen und Konrads II., immer empfängt der Leser aus der sicheren Beherrschung des Stoffes, die die materielle und geistig-kirchliche Entwicklung in ihrer gegenseitigen Durchdringung darzustellen und aufzuhellen vermag, reiche Belehrung. Dieselben Vorzüge eignen dem von Schmeidler bearbeiteten Band trotz der stärker hervortretenden Subjektivität des Verfassers, die gern die Vergangenheit mit Gegenwartereignissen vergleicht. Die Aufgabe der Darstellung ist durch das Aufkommen der Territorien und das Absinken der universalen Mächte schwieriger, und nicht leicht war, das rechte Maß dessen zu treffen, was für die Schule verwertbar ist. Schwerlich wird sich im Unterricht alles Dargebotene ausnutzen lassen. Entscheidend ist die starke Heraushebung der großen Linien der Entwicklung, die veränderte Stellung des Reiches im europäischen Raum, die grundsätzliche Änderung in der Richtung der deutschen Reichsgeschichte nach Albrechts I. Tode, der geistvoll durchgeführte Leitgedanke des Kampfes zwischen dem rheinischen und dem östlichen Deutschland. Hier sind dem Unterricht Handhaben gegeben, die Fülle sich durchkreuzender und scheinbar zusammenhangloser Ereignisreihen im späteren Mittelalter so zu ordnen, daß auch die Schüler sich hindurchfinden. Gegenüber den vorher besprochenen Bänden fällt die Arbeit von Hartung ab. Der Verfasser, der glaubt, 'nicht einmal alles bringen zu können', was 'im Unterricht vorgebracht werden soll', hat nicht den Blick für das auf der Schule quantitativ Mögliche. Andererseits wäre für die Vorbereitung des Geschichtslehrers eine mehr in die Tiefe führende Darstellung erwünscht gewesen. Der Lehrer kann im Unterricht nicht genug geben, wenn er nicht qualitativ sehr viel mehr sich selbst erarbeitet hat. Der diesen Band benutzende Lehrer wird schmerzlich das Eingehen auf das große, die Geschichtsschreibung wie den Schulunterricht beherrschende Problem der groß- und kleindeutschen Geschichtsauffassung vermissen. Es ist hier nicht der Ort, mit dem Verfasser zu rechten, weil er von kleindeutsch-preußischem Standpunkt schreibt und meist der überlieferten Motivierung folgt. Wohl aber war zu erwarten, daß auch die großdeutsche und die österreichische Auffassung und ihre Motivierungen zu Worte kamen, damit der Benutzer des Werkes zum eigenen Urteil gedrängt wurde. Doch seien neben diesen Mängeln auch die Vorzüge betont: die starke Heranziehung der Publizistik, die objektive Würdigung der geistigen Mächte und Männer, vor allem die wohlgelungene Darstellung der Regierung Friedrich Wilhelms I., die Ausführungen über die geistige Form der Aufklärungszeit, der Nachweis des Zusammenhanges zwischen den geistigen Bewegungen und ihrem Niederschlag in der Auffassung vom Staat, vor allen Dingen die sehr lehrreiche Gegenüberstellung des Staates in Preußen, Österreich und Frankreich. (Abgeschlossen 15. April 1933.)

1. Kurt Sonntag, 'Das geschichtliche Bewußtsein des Schülers'. Nr. 32 der Veröffentlichungen der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Erfurt, Kurt Stenger

1932. Geh. *RM* 3,75. — 2. W. Moog, 'Geschichtsphilosophie und Geschichtsunterricht in ihren wichtigsten Problemen', *Handbuch für den Geschichtslehrer* von Kende. Wien, Deuticke 1927. Geh. *RM* 12,—. 3. K. J. Hartmann, 'Soziologie'. Jedermannsbücherei. Breslau, Hirt 1933. Geb. *RM* 2,85. — 4. Hennig-Körholz, 'Einführung in die Geopolitik'. Leipzig, Teubner 1933. Geh. *RM* 2,80. — 5. Haushofer, 'Wehrgeopolitik'. Berlin, Junker & Dünhaupt 1932. *RM* 4,80. — 6. Seeckt, 'Die Reichswehr'. Leipzig, Kittler 1933. *RM* 3. — 7. Willi Stieve, 'Der Krieg nach dem Kriege'. Verlag der deutschen Rundschau, Berlin. Geb. *RM* 3,20. — 8. Leo Trotzki, 'Geschichte der russischen Revolution'. Band 2: Die Oktoberrevolution. Berlin, S. Fischer 1933. *RM* 12,50. — 9. 'Grundfragen der internationalen Politik'. Heft 3: H. Holborn, 'Kriegsschuld und Reparationen auf der Friedenskonferenz von 1919'. Heft 4: H. von Beckerath, 'Spanien seit der Revolution'. Leipzig, Teubner 1933. Je *RM* 1. — 10. Hoetzsch-Bertram, 'Dokumente zur Weltpolitik der Nachkriegszeit'. Heft 2: 'Abrüstung und Sicherheit'. 1932. Heft 6: 'Der europäische Osten'. 1933. Leipzig, Teubner. Je *RM* 2,80. — 11. Guggenheim, 'Der Völkerbund in seiner politischen und rechtlichen Wirklichkeit'. Leipzig, Teubner 1932. Geh. *RM* 6,—. geb. *RM* 7,40. — 12. Kende, 'Handbuch für den Geschichtslehrer'. Band 3: Schneider, 'Das Mittelalter bis zur Mitte des XIII. Jahrh.'. 1929. Geh. *RM* 24. — 13. Kende, 'Handbuch'. Band 4: Schmeidler, 'Das spätere Mittelalter von der Mitte des XIII. bis zur Mitte des XV. Jahrh.'. 1932. Geh. *RM* 10. — 14. Kende, 'Handbuch'. Band 5: Hartung, 'Die Neuzeit von der Mitte des XVII. Jahrh. bis zur französischen Revolution'. 1932. *RM* 10.

FRANZÖSISCH

VON EDUARD SCHÖN

Es wird den Neuphilologen immer locken, Werke zu studieren, die im Eigenbezirk einer nationalen Kultur erwachsend und ihm im Innersten ganz zugehörend doch dem Einwirken einer fremden Geisteswelt sehr viel verdanken. Das ist der Fall in der Dichtung Rainer Maria Rilkes. Er erscheint den Franzosen als vornehmster, edelster Vertreter des jüngeren literarischen Deutschlands, als 'der' Dichter schlechthin, er wirkt mächtig und tief auf ihre führenden Geister, und andererseits empfängt er aus dem Schaffen neuerer französischer Meister so starke Einwirkungen, daß ihm Frankreich wird, was Goethe Italien wurde: das bestimmende Bildungserlebnis. Rilke und Frankreich ist das Thema, dem *Marga Bauer* (1) und *Hartmann Goertz* (2) zwei sorgsame Studien gewidmet haben, unter denen wir die letztere wegen ihrer größeren Straffheit und strengeren wissenschaftlichen Haltung vorziehen. Fruchtbar werden beide Arbeiten erst dann, wenn sie die Lektüre Rilkes selbst begleiten. Und heute drängt sich mehr als früher die Frage auf, ob Rilke, Baudelaire, Gide, Valéry nicht so hochkultivierte Künstler sind, daß man bei ihnen von einem Ästhetizismus sprechen kann, der die Schule nichts mehr angeht. Wir möchten die Frage keineswegs bejahen, möchten vielmehr unseren reifsten Schülern auch Erlesenes, Feinstes und erst nach Mühen Zugängliches nicht vorenthalten, allerdings streng die Grenzen des Schulgemäßen gezogen wissen. — Ein Deutscher unter der Einwirkung französischen Geistes, das ist auch der Gegenstand, den *Werner Langer* (3) in seinem Buch 'Friedrich der Große und die geistige Welt Frankreichs' untersucht. Langers Studie geht auch den Germanisten und den Historiker an, denn sie gibt eine auf sehr eingehenden Forschungen beruhende, in mancher Hinsicht neue Darstellung des schon so oft behandelten Verhältnisses von Friedrich dem Großen und der geistigen Welt Frankreichs. Sie räumt mit manchen sich hinschleppenden Mißverständnissen und Fehldeutungen auf, so mit der falschen Formel von Friedrichs deutschem Geist in französi-

scher Form, so mit der Anschauung von der Vorherrschaft der ratio in der französischen Literatur jener Zeit, so zeigt sie, wie notwendig es ist, bei der Betrachtung der Rokokoliteratur Dichtung und Leben zu trennen. Die ganze geistige Welt Friedrichs erscheint in ihrer geschlossenen, einheitlichen Größe; Friedrichs Bildung ist die eines honnête homme, dessen aristokratischem Geschmack allein der französische Klassizismus bis zu seinem letzten Ausläufer in Voltaires Werk Genüge tut und für den nicht nur die Dichtungsgattungen streng getrennt sind, sondern das Reich der Dichtung und das Reich der Wirklichkeit. Gerade von dieser Anschauung aus, daß Dichtung gegenüber der Wirklichkeit 'das ganz andere' sei, ergibt sich eine neue Möglichkeit, zu Friedrichs geistigem Leben in der Welt des französischen Klassizismus Stellung zu nehmen. — Nicht fernab von den Gegenständen dieser Bücher liegt, was *Erhard Preißig* (4) in seiner gewichtigen Schrift 'Der Völkergedanke' behandelt. P. legt dar, wie das französische Schrifttum der Frühklassik, Klassik und Frühaufklärung auf den Gedankenkomplex: fernes Fremdvolk reagiert. Der Völkergedanke ist hier vorwiegend in der Einschränkung: ferne Fremdvölker, wie Türken, Perser, Chinesen usw. gemeint und in seiner Entwicklung als literarisches Motiv verfolgt. Dieses dann in einer Dokumentierung von solcher Überfülle, daß man darin zu ertrinken droht. Wie ein Volk ein ihm fremdes geistig aufnimmt, welche verschiedenen Reflexe sich im Geiste der Aufnehmenden ergeben, was alles die Entstehung des Bildes vom fremden Volke mitbedingt, welche Wirkungen die Erkenntnis fremden Andersseins auf die eigenen Anschauungen und Wertungen ausüben kann, wie Kulturkritik erwächst und sich bestimmte Kategorien des Verstehens bilden, dies und manches andere sind die Erträge, die dem riesigen Material abzugewinnen sind. Sie sind nicht besonders herausgelöst, wie uns überhaupt die plastische Kraft des Verfassers dem gewaltigen Stoff nicht ganz gewachsen scheint. Wünschenswert wäre eine Fortsetzung und dann eine straffere Zusammenfassung des Ganzen. Erst diese würde unmittelbar der Bildungsarbeit in der Schule nützen. — Wir bleiben auch dann noch in derselben Linie der Betrachtung, wenn wir *Ernst Cassirers* (5) Buch 'Die Philosophie der Aufklärung' unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung von Kultur zu Kultur besprechen. Die Zeit, die er behandelt, gehört zu den Hauptgebieten neuphilologischen Studiums. Noch kürzlich hat der 'Verein der Freunde des Neusprachlichen Gymnasiums' in einem Leitsatz den 'philosophischen Gedankenkomplex der Renaissance und Aufklärung' als ein 'wichtiges Quellgebiet unserer Kultur' bezeichnet und auf das Studium dieser Epochen gar 'die Notwendigkeit der Existenz des Neusprachlichen Gymnasiums' gegründet. Wir werden unsere Kenntnis der Aufklärungszeit sehr vertiefen, wenn wir Cassirers Buch gründlich studieren, das bei aller Schwierigkeit der Probleme doch für den nur etwas philosophisch Geschulten gut verständlich ist. An Monographien der großen 'Aufklärer' und an zusammenfassenden Darstellungen der Aufklärung hat es nicht gefehlt, aber was Cassirer uns neu gibt, ist etwa dieses: Nicht die einzelnen Denker und Denksysteme schildert er, sondern ihre innere Verbundenheit in einer gemeinsamen 'Denkform'; dieses Denkverfahren der Aufklärung ist seinerseits nicht isoliert für sich dargestellt, sondern als Fortentwicklung der Gedankenbewegung des XVII. Jahrh. und rückbetrachtet, dies letztere allerdings mehr gelegentlich, aus der dann folgenden Entwicklungsphase heraus. So wertvoll für den Lehrer der höheren Schule diese Geschichte der Aufklärung als ein Teilstück der Geschichte des philosophischen Geistes überhaupt ist, für den Jugenderzieher ist unerlässlich, die Lösung der Probleme, die frühere Zeiten fanden, mit der heute gefundenen in Beziehung zu setzen. Dazu kann uns das wesentlich 'historische' Buch Cassirers keine erhebliche Hilfe bieten. Sonst aber hat es uns viel zu sagen, gerade dem wohl, der da meint, in der 'Aufklärung' zu Hause zu sein. Manche landläufige Meinung

bricht unter Cassirers Kritik zusammen: so die Auffassung von der 'flachen', 'intellektualistischen' Aufklärung, von ihrer Toleranz aus Laxheit, von ihrer Skepsis und Glaubensfeindlichkeit, von ihren zerstörerischen Tendenzen in den Bereichen Recht, Staat und Gesellschaft. Anderes wird viel schärfer erfaßt als zuvor, so etwa der Begriff 'Geschichtlichkeit' der Aufklärung. Sehr stark kommt erneut und vertieft zum Ausdruck, was auch sonst als Zeichen jener Zeit erschien: der Drang des Geistes zur Tat, der große Prozeß der Säkularisierung, das Hin und Her der Gedanksbewegung von Volk zu Volk. Die innere Übereinstimmung in dem Geiste der Aufklärung sieht Cassirer nicht so sehr in seiner Substanz, in seinen Beständen an Gedankengut, als vielmehr in den Formen, den Funktionen des Denkens. Ob diese Betrachtung philosophisch unbedenklich ist, das zu entscheiden, entzieht sich unserer Kompetenz. — Eine schon lange in Aussicht gestellte Monographie über *Corneille* hat jetzt *V. Klemperer* (6) erscheinen lassen, zum ersten Male eine deutsche Monographie über den ganzen Corneille. An ihr hat es bisher gefehlt, meint Klemperer, weil eine falsche Anschauung von Corneilles Abstieg nach der Hochleistung seiner vier Werke *Cid*, *Horace*, *Cléopâtre*, *Polyeucte* unausrottbar fest in der literarischen Kritik eingewurzelt sei. Klemperer unternimmt es nachzuweisen, daß der 'unbekannte' Corneille der vielen Spätwerke immer der Meister geblieben sei, der er in den bekannten Werken nach dem üblichen Urteil war; der Studiengang durch jene Werke sei kein Herabsteigen von einer Höhe, sondern eine Kammwanderung. Darin liegt das Neue der Monographie. Das andere ruht in der ästhetischen Wertung und Sinndeutung von Corneilles Werk. Auch da sucht Klemperer die vielfach übliche Einschätzung Corneilles als in allerlei Vorurteilen befangen zu erweisen und durch eine neue zu ersetzen, die sowohl seiner Größe wie seiner menschlichen und dichterischen Eigenart besser gerecht wird. Das nötigt ihn zu Auseinandersetzungen mit den Corneilleforschern Lotheisen, Lanson, Croce, Voßler, Julius Schmidt, wobei es um Grundfragen der klassischen französischen Tragödie geht, um den 'rhetorischen' Corneille, den 'Schauspieldichter' Corneille, den 'unsinnlichen', 'naturfremden', 'kalten' Corneille und manches andere mehr. Klemperers Buch hat das Verdienst, das Problem Corneilles noch einmal neu zu stellen. Die vielen Analysen der Einzelwerke, welche die wissenschaftliche These von der sich gleichbleibenden Größe Corneilles unter Beweis stellen, wird der neuphilologische Lehrer nur ungern durchackern, um so freudiger wird er überall da mitgehen, wo ihn eine neue Sinndeutung eines großen Klassikers seine eigene Bildungsaufgabe zu erfüllen befähigt, an geprägtem Sinn die deutsche Jugend zu neuer Sinnverwirklichung zu führen.

Für die Praxis gerade des heutigen mehr als früher auf den 'Staatsbürger' abzielenden Unterrichts ist gut zu gebrauchen *Karl Schwendemanns* (7) Buch 'Frankreich'. Es hat Ausgangspunkt und Zielsetzung im Politischen und gibt eine gedrängte Fülle von lebendiger Unterweisung auf Gebieten, für die dem Unterrichtenden nur zerstreutes, oft sprödes und spezielles Auskunftsmaterial zur Verfügung steht, so z. B. auf den Gebieten: Presse, politische Parteien, Außenpolitik, Kulturpolitik, Rüstung u. a. — Die *Grammaire de l'Académie française* wird kaum für unsere Unterrichtspraxis Nutzen haben. Sie hat eine scharfe, manchmal wohl überspitzte Kritik in *Ferdinand Brunots* (8) 'Observations' gefunden, deren Studium geistschärfend, aber nicht sehr förderlich im Grundsätzlichen ist.

(Abgeschlossen 1. April 1933.)

1. *Marga Bauer, Rainer Maria Rilke und Frankreich*. Bern, Haupt 1931. Brosch. *R.M.* 4,80. — 2. *Hartmann Goertz, Frankreich und das Erlebnis der Form*. Stuttgart, Metzler 1932. *R.M.* 7,80. — 3. *Werner Langer, Friedrich der Große und die geistige Welt Frankreichs*.

Hamburg, Seminar für romanische Sprache und Kultur 1932. Brosch. *R.M.* 6. — 4. Erhard Preißig, *Der Völkergedanke*. Brünn, Rudolf Rohrer 1931. Brosch. *R.M.* 14. — 5. Ernst Casirer, *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen, I. C. B. Mohr 1932. Geb. *R.M.* 17. — 6. Victor Klemperer, *Pierre Corneille*. München, M. Hueber 1933. Etwa *R.M.* 8. — 7. Karl Schwendemann, *Frankreich*. Berlin, Zentralverlag 1932. Geb. *R.M.* 5,40. — 8. Ferdinand Brunot, *Observations sur la Grammaire de l'Académie française*. Paris, Droz 1932.

TAGUNGSBERICHT

URSACHEN UND BEKÄMPFUNG DER HOCHSCHULÜBERFÜLLUNG¹⁾

VON HEINRICH WEINSTOCK

Herr Prof. Klein, derzeitiger Rektor der Technischen Hochschule Hannover, hatte die Freundlichkeit, mir die Niederschrift seines Vortrages für einen Bericht in dieser Zeitschrift zur Verfügung zu stellen. Mir scheint der Bericht an diesem Orte besonders erwünscht, weil er zeigt, wie die vielberedete Frage sich im Auge eines führenden Vertreters gerade der technischen Wissenschaften darstellt, die sich m. W. erst selten zu ihr geäußert haben. Da ist es nun von Bedeutung, daß K. einmal in Übereinstimmung mit so gut wie allen Hochschullehrern den erheblichen Rückgang der Durchschnittsleistungen der Studierenden als allgemeine Klage hinstellt, dem zwar noch Spitzenleistungen und gute Erfolge in demselben Ausmaße wie früher gegenüberstehen, der aber das Gesamtniveau weit herunterdrücke; daß er zweitens die Verschiedenheit der Vorbildung auf den höheren Schulen als wesentlichen Nachteil bezeichnet und schließlich die Überfüllung der Hochschulen der Inflation der höheren Schule zur Last legt, die ihrerseits durch das Streben nach sozialem Aufstieg verbunden mit einer ungerechtfertigten Überschätzung der Schulbildung verursacht sei.

Von den Vorschlägen nun, die K. macht, um der Überfüllung abzuhelpen, sind dies die wesentlichen: 1. Es muß erkannt und anerkannt werden, daß die gewaltige Überfüllung der akademischen Berufe nicht eine Folge der allgemeinen Arbeitslosigkeit ist, sondern auf Fehlern beruht, die seit Jahren gemacht und noch nicht abgestellt sind. 2. Die Überschätzung der akademischen Berufe, die Verwechslung von Schulbildung mit Bildung überhaupt, muß bekämpft werden. Die Achtung vor den praktischen Berufen ist mit allen Mitteln zu heben, und es sind ihnen tüchtige Menschen zuzuführen. 3. Die Anzahl der höheren Schularten ist zu verringern und im Laufe der Jahre wieder auf drei zurückzuführen. 4. In die Sexta der höheren Schulen sind nur etwa 5% der Grundschüler aufzunehmen. Die anderen sind in der Volksschule zu belassen oder in Mittel- und Fachschulen zu leiten, die keine Berechtigung zur Hochschule geben. Die höheren Schulen haben beim Übergang zur Oberstufe strenger zu sieben. 5. Die Hochschulen sollen nur den weit über dem Durchschnitt stehenden Studierenden Stipendien und andere Erleichterungen gewähren, diesen aber so ausreichend, daß sie sich ohne wirtschaftliche Sorge dem Studium hingeben können. 6. Richtig zusammengesetzte Prüfungsausschüsse der Hochschulen müssen streng prüfen.

1) Vortrag von Prof. Dr.-Ing. L. Klein im Hannoverschen Bezirksverein deutscher Ingenieure am 18. März 1933.

ERLESENES¹⁾

Es ist uns klar geworden, daß sich der Sinn der Geschichte auf keine Weltformel bringen läßt. Das Geschehen verhüllt dem Menschegeist sein Baugesetz, und wo er das eigene hineinträgt in das unermessliche Spiel der Bewegung, wird sie nicht tiefer erschlossen, als er sich selbst erschlossen ist. Der Mensch kann der Welt nicht sagen, was sie ist; und was er selber ist, erfährt er von ihr noch weniger als aus seinem eigenen Labyrinth. Es ist schon viel gewonnen, ja das Äußerste, was in der Frage nach dem Sinn sich gewinnen läßt, wenn er die Antworten, die er seiner bloßen Natur abringt, in ihrer Unzulänglichkeit erkennt. Dazu ist es freilich nötig, daß er die Geschichte selbst verhört nach ihrer Breite und Tiefe, und sie verhört als ganzer Mensch, als vernünftiges und sittliches Wesen mit angeborenem Durst nach Licht und Heil und Dauer. Alsdann erfährt er die Ohnmacht, die Rechnung der Geschichte aufzulösen, die auch sein eigenes Mysterium immer nur bestätigen, nicht entsiegeln kann. Aber diese Bestätigung eben ist auch der unaufhörliche Anlaß, anzustürmen gegen den verschlossenen Sinn. Längst und immer wieder hat sich in der denkenden Menschheit die Erkenntnis vom Sinn der Sinnverschlossenheit eingestellt. Die gründliche, mit allen Kräften betriebene Einsicht in die Unübersteiglichkeit des Menschlichen durch den Menschen, jene tiefe, unablässige Erfahrung unserer letzten Ratlosigkeit, das allseitig und planvoll sich ergebende Wissen um unser Unwissen, das die Philosophen die 'docta ignorantia' nennen, bereichert uns mit Gütern auch der höchsten Art und belehrt uns über das Gut unseres letzten Dunkels. Wie im Märchen die Söhne des Mannes, der sterbend ihnen das Graben nach dem Schatz im Acker auftrug, holen wir, ohne den Schatz zu finden, allmählich alle Kraft des überkommenen Bodens hervor. Erst das Unerforschliche spannt unsere Kräfte an zum Menschenmöglichen, und während dieses geleistet wird, läßt es uns erkennen, daß es dem Menschen nicht genug ist. So wird der Erdgeist zwar beschworen und entschleiert, aber nicht zum Reden gebracht; Rätsel werden gelöst, aber das Geheimnis bleibt.

1) Bernhart, Sinn der Geschichte (aus Band I der Geschichte der führenden Völker, S. 93).

DILTHEYS PÄDAGOGIK¹⁾

VON OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Dilthey sagt einmal:

'Das letzte Wort des Philosophen . . . ist die Pädagogie, denn alles Spekulieren ist um des Handelns willen' (A 59). 'Das Praktischwerdenkönnen ist ja nun allerdings der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft . . . Die praktische Abzweckung unseres Standpunktes ist die pädagogische, im weitesten und tiefsten Wortsinne.'²⁾

Dieser Ausspruch ist der notwendige Ausdruck von Diltheys lebensphilosophischer Haltung im ganzen. Wie nämlich diese jede der Objektivationen des menschlichen Geistes — sei es nun Kunst oder Wissenschaft oder Religion usw. — vom Ganzen des Lebens her, aus dem sie hervorgegangen ist, begreift, indem sie nach der besonderen Funktion fragt, die diese im Ganzen des Lebens zu erfüllen hat, so gewinnt sie zugleich ein Kriterium dafür, wie weit die betreffende Aufgabe auch wirklich erfüllt ist, indem sie nach der Art und Weise fragt, wie die betreffende Funktion zurückwirkt auf das Leben als Ganzes.

So kommt es auch bei der Philosophie nicht nur darauf an, zu sehen, wie sich diese als Besinnung über das handelnde Leben erhebt, sondern zugleich, wie sie mit einer bestimmten Antwort auf die Frage nach den Aufgaben des Lebens in dieses zurückkehrt und dieses danach gestaltet. In diesem Sinne ist jede echte Philosophie prophetische Philosophie (im Sinne von Jaspers) und leitet so notwendig über zur Pädagogik.

Gegenüber dieser universalen Beziehung zwischen Philosophie und Pädagogik erscheint es zunächst verwunderlich, wenn die einzige größere Arbeit, die Dilthey zur Pädagogik veröffentlicht hat, 'über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft' handelt, um so mehr, als dort das aus der philosophischen Besinnung sich erhebende Lebensideal aus der pädagogischen Wissenschaft gerade ausgeschlossen wird. Erst die Kenntnis von Diltheys umfangreichem Nachlaß ergibt, daß dieser Aufsatz nur ein enger Ausschnitt aus einem größeren Ganzen ist, in dem Dilthey einen einzelnen Gedanken durchverfolgte und gerade in seiner Isolierung von dem größeren Ganzen anders zu Ende führte, als er es später getan hätte. Dadurch daß, durch äußere Umstände bedingt, nur dieser eine Ausschnitt veröffentlicht wurde, mußte das Ganze der Diltheyschen Pädagogik in einem schiefen Licht erscheinen.

1) Göttinger Probevorlesung, gehalten am 15. Juli 1931.

Diltheys Abhandlung 'Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft' (abgekürzt: A) wird nach der Ausgabe von H. Nohl in den 'Kleinen Pädagogischen Texten', Langensalza o. J., zitiert, weil diese Ausgabe gegenüber der in den 'Gesammelten Schriften' um wesentliche Teile aus dem Nachlaß vermehrt ist. Die bisher unveröffentlichten Stücke sind sämtlich der Abteilung C des Nachlasses entnommen, die Ziffern bedeuten Nummer des Konvoluts und Seitenzahl.

Diltheys Vorlesungen zur Geschichte des Erziehungswesens werden im Laufe dieses Jahres erscheinen.

2) Briefwechsel Wilhelm Dilthey und Graf Paul York von Wartenburg, Halle (Saale) 1923, S. 42—43.



Dieser weitere Umkreis war in der Abhandlung selbst auf einen unscheinbaren Ansatz zusammengedrängt. Aber schon in dem, was in der Ausgabe der 'Kleinen Pädagogischen Texte' an Entwürfen zu dieser Abhandlung und anderen Bruchstücken aus dem handschriftlichen Nachlaß mitgeteilt wurde, trat dieser weitere Umkreis deutlich heraus, und er wird vollends klar, wenn man aus dem Nachlaß noch die bisher ungedruckten Aufzeichnungen zu seinen zwischen den Jahren 1874 und 1895 regelmäßig gehaltenen Vorlesungen über die Geschichte der Pädagogik hinzunimmt, die eine groß angelegte vergleichende Betrachtung der verschiedenen nationalen Erziehungssysteme enthalten. Es entsteht damit die Aufgabe, unser Bild der Diltheyschen Pädagogik aus dieser Kenntnis seines Nachlasses heraus zu berichtigen.

Dieser weitere Umkreis liegt in der Richtung einer in ihrer ganzen Breite durchgeführten Analyse der Erziehungswirklichkeit, die sich neben den übrigen kulturellen Objektivationen, neben der Kunst, der Religion usw., als ein in sich geordnetes 'Zwecksystem' im Gesamtzusammenhang der kulturellen Wirklichkeit aufweisen läßt. Als Analyse der Erziehungswirklichkeit aber steht die Untersuchung von vornherein außerhalb des Gegensatzes zwischen einer ideal abgeleiteten Zielsetzung und einer auf realistischem Blick aufgebauten Lehre von den Mitteln.

Dilthey sieht hier ein Feld analytisch-hermeneutischer Betrachtung vor allem nach drei Seiten:

1. als Analyse des pädagogischen Genius und seines Verhältnisses zum Kind, desjenigen Verhältnisses, in dem sich die Erziehung konstituiert und das wir als den 'pädagogischen Bezug' zu bezeichnen gewohnt sind,
2. als Analyse der soziologischen und historischen Abhängigkeiten, innerhalb derer sich ein bestimmtes Erziehungssystem ausbildet und zunehmend differenziert, und der sich in ihnen aufbauenden nationalen Erziehungssysteme,
3. als Analyse der verschiedenen Formen der pädagogischen Theorien und der in ihnen formulierten Bildungsideale.

Während der erste Gesichtspunkt bei ihm nur ansatzweise entwickelt ist, haben der zweite und dritte, namentlich in den genannten Vorlesungen über die Geschichte der Pädagogik, eine ausführliche Behandlung erfahren.

In allen diesen Ansätzen wird die Beschränkung der Pädagogik auf den in der Abhandlung der allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft vorbehaltenen Bereich vermieden und die inhaltlichen Bildungsziele in den Vordergrund der Betrachtung geschoben. Ja, bei der Erörterung der in der römischen Kaiserzeit erfolgten Umwandlung der Erziehungstheorie, bei der das auf politische Wirksamkeit gerichtete antike Bildungsideal als der Regierung gefährlich unterdrückt und die Pädagogik auf technische Regeln zur Erreichung beliebiger Ziele eingeschränkt wurde, wird diese Ausschaltung der Bildungsziele aus dem Umkreis pädagogischer Fragestellung ausdrücklich als eine Entartung hingestellt, von der sich die Pädagogik bis in die Gegenwart hinein noch nicht erholt hätte:

'Die Erziehungstheoretiker der Kaiserzeit sind der Ausdruck einer bedeutenden Veränderung, welche sich höchst nachteilig geltend macht. Die Wissenschaft der Politik war in dem Kaiserstaat verpönt und entsprechend war der große poli-

tische Gesichtspunkt verloren gegangen, unter welchem Platon ... die Erziehung behandelt hatte' (34, 236). 'An der Stelle dieser Theorien finden wir nichts als Anweisungen für die Technik der Pädagogen. Der politische Gesichtspunkt ist geschwunden, der technische allein herrscht ... Man kann sagen, daß diese Verschiebung des Gegenstandes der Pädagogik von da ab blieb und bis auf diesen Tag nicht überwunden ist. Es ist heute die Aufgabe der Pädagogik, mit den Mitteln der entwickelteren Wissenschaft unter dem großen politischen Gesichtspunkt von Platon und Aristoteles die Theorie des Unterrichtswesens zu entwerfen' (34, 291).

Pädagogik im eigentlichen Sinne des Wortes ist für Dilthey als selbstverständlich von einem konkreten Ideal, zu dem sie erzieht, nicht ablösbar, und schon hier wird die enge Verbindung, die für ihn dies Ideal mit dem politischen Leben hatte, deutlich.

Von diesem Gesichtspunkt aus rückt für Dilthey der Begriff der griechischen paideia als einer solchen historisch analysierbaren Erziehungswirklichkeit in den Mittelpunkt seiner Betrachtung:

'Sie soll', wie er selbst einmal formuliert, 'ein Typus für die geschichtliche Erkenntnis sein, wie ein Erziehungsganzes ohne staatlichen Zwang, durch die Macht der Sitte, infolge der nationalen Antriebe entsteht und sich erhält' (34, 74).

Sie ist ihm also exemplarisch für ein voll zur Entfaltung gekommenes Bildungswesen. Ich entwickle daher zunächst etwas ausführlicher den Begriff der paideia, um danach im zweiten Teil zu einigen konkreten Folgerungen überzugehen.

Diese griechische paideia geht nicht bloß auf ein neutrales zweckmäßiges Funktionieren des seelischen Apparats, sondern sie meint ein konkretes, inhaltliches Bildungsziel, den *ἄνθρωπος καλός κ' ἀγαθός*, geformt durch ganz bestimmte geistige Gehalte und gerichtet auf ein ganz bestimmtes Ideal des menschlichen Lebens.

Dilthey charakterisiert diese griechische paideia an einer Stelle folgendermaßen: 'Diese paideia ist ein so herrliches Gebilde des griechischen Gesamtgeistes als Kunst und Wissenschaft. Einmal als Erziehung selbst, dann aber in ihrer Verwebung mit der Bildung der Nation überhaupt, die in diesem umfassenden Sinn noch etwas anderes ist als wissenschaftliches oder künstlerisches Schaffen. Sie ist schließlich die Gestaltung des Kunstwerks der Person oder der persönlichen Bildung, das Wesenhafte, was die Kultur jedes Zeitalters hervorbringt und alle seine Einzelleistungen ermöglicht. Sie ist die Einheit derselben' (34, 74).

Diese Charakteristik, in der Dilthey den Gehalt seiner historischen Analyse zusammenfaßt, ist bis in jedes Wort hinein so scharf formuliert, daß sie eine etwas eingehendere Interpretation zuläßt.

Auffallend ist hier, daß die Pädagogik nicht einfach als eine der Kulturobjektivationen neben anderen aufgefaßt wird, sondern daß sie als 'die Einheit derselben' unter den übrigen hervorgehoben wird, als das, 'was alle Einzelleistungen ermöglicht'. Diese Doppelseitigkeit, nach der die Pädagogik einmal einer der Kulturbereiche neben anderen ist, sodann aber zugleich das Einheitsbildende in der Kultur als ganzer, hat seinen Grund tief im Wesen der Pädagogik selbst. Und das ist zugleich der Grund, weshalb die Pädagogik in den meisten

kulturphilosophischen Systemen vergessen wurde: Alle anderen Kulturgebiete: Kunst, Wissenschaft, Religion usw. haben ihren bestimmten, fest umrissenen Gegenstandsbereich in der geistigen Welt, und diesem Gegenstandsbereich entspricht eine bestimmte Grundfunktion der menschlichen Seele, die sich entweder schon vom einzelnen Menschen oder doch wenigstens von einem beliebigen, zeitlos konstruierten Ideal der Gemeinschaft entwickeln läßt, ohne auf die Geschichtlichkeit der Kultur einzugehen. Der Erziehung fehlt ein solcher bestimmter Gegenstandsbereich. Sie hat kein eigenständiges Ziel. Dadurch nimmt sie, wie Dilthey betont, unter den übrigen 'Zweckzusammenhängen der Kultur' eine *'besondere Stelle'* ein (A 77).

Sie wurzelt in besonderer Weise in der Geschichtlichkeit der Kultur, wie sie, gebunden an die Seele des einzelnen Menschen, sich dennoch über dessen Tod hinweg stetig fortpflanzt. Sie gründet in dem aufbauenden Verhältnis der Generationen aufeinander. Ihre Selbständigkeit liegt nicht in einem bestimmten Gegenstandsbereich, sondern im Prozeß der Übertragung, und zwar der Übertragung der Kultur als ganzer. Darum spiegelt sich in ihr in ausgezeichneter Weise die Ganzheit der Kulturbereiche. Sie ist, wie Dilthey sagt, *'in ihrem Ethos das Erzeugnis des Gesamtgeistes eines Volkes'* (34, 74).

Wichtig ist in der Diltheyschen Charakteristik die doppelte Bedeutung, die in dem Begriff der paideia enthalten ist und die genau einer analogen Doppelheit im deutschen Wort 'Bildung' entspricht. Sie geht einmal auf den Prozeß der Erziehung selbst, sodann auf das in diesem Prozeß zu erreichende Ziel, in dem sich *'in ihrer Verwebung mit der Bildung der Nation überhaupt'* der kulturelle Gehalt einer Epoche zu einem bestimmten, national bedingten Bildungsideal verdichtet. D. h. in der paideia wird nicht einfach der gesamte Bestand der Kultur an die jüngere Generation als ein Besitz überliefert, sondern muß immer neu erzeugt werden in der Seele des einzelnen Menschen. Die paideia ist also der Ort, wo die Kultur als ganze lebendig wird in der Seele des einzelnen Menschen.

Und hier ist der Punkt, wo die verschiedenen Kulturfunktionen zusammenstoßen auf einer einheitlichen Ebene und das bisher noch Getrennte sich zu einem einheitlichen Gebilde vereinigt. Insofern ist die paideia nicht die Gesamtheit der kulturellen Leistungen, sondern, wie Dilthey betont, *'die Einheit derselben'*. Erst in der Einheit der Person schließt sich auch der Gehalt der kulturellen Objektivationen zu einer Einheit zusammen. Und erst indem ich den Gehalt eines jeden Kulturgebiets auf diese Einheit beziehe, empfängt es eine bestimmte Bildungsbedeutung.

Insofern ist das Bildungsziel der paideia verschieden von dem für sich betrachteten Kulturganzen, es ist die Einheit der Kulturgebiete, durch ihre Bildungsfunktion bezogen auf den einzelnen Menschen. Dadurch verlagert sich der Schwerpunkt in merkwürdiger Weise von der Seite der Objektivität in den Kern der Person: *'Sie ist'* — sagt Dilthey — *'die Gestaltung des Kunstwerks der Person.'* Und erst indem sich in der Einheit der Person die Gesamtheit der Kulturgebiete zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt, wird die paideia zu dem, *'was alle seine Einzelleistungen ermöglicht'*.

Die 'besondere Stelle' der paideia unter den übrigen Kulturmächten besteht also nach der doppelten Richtung ihres Begriffs beide Male in einem formalen Charakter: Als Prozeß der Übermittlung ist sie angewiesen auf die kulturellen Güter, die sie zu überliefern hat, als Ziel der Bildung dagegen und als einheitsbildende Macht der Kultur bleibt sie ebenfalls angewiesen auf die Inhaltlichkeit, die sie vereinigt. Sie hat also keinen eigenen Anteil am Hervorbringen der Kultur, sie ist keine ursprünglich schöpferische Kraft, sondern bleibt gebunden an den Gehalt der Kultur, den sie vorfindet:

'Erziehung . . . besteht nur in der Abstraktion für sich . . . In Wirklichkeit ist das Geschäft der Erziehung abhängig von dem Inbegriff der Kultur innerhalb eines gegebenen politischen Ganzen' (A 48). 'Die Erziehung kann nicht als ein primärer Tatbestand betrachtet werden, vielmehr geht eine bestimmte Organisation der Kultur jeder bewußten Einwirkung auf die heranwachsende Generation voraus. Das Primäre ist eine bestimmte Konstitution des Volkslebens, aus welcher Bedingungen, Bedürfnisse und Ideale entspringen. Aus diesen drei Faktoren konstituiert sich eine bestimmte Erziehung' (34, 152).

Erst sekundär gewinnt auch die Pädagogik eine Macht über das Kulturganze, aber diese Macht ist nicht selbst schöpferisch, sondern sie wirkt nur durch die Art, wie sie in dieses Ganze einwirkt — hemmend oder fördernd, erhaltend oder zerstörend. In diesem Sinne fährt Dilthey an der angeführten Stelle fort:

'Alsdann wirkt diese (eine bestimmte Erziehung) auf die Konstitution des Nationallebens rückwärts, und nun erst entsteht die Form von Wechselwirkung zwischen der Konstitution des Nationallebens und der Erziehung, welche alsdann fort-dauert, bis die Einwirkung anderer Völker abändernd hinzutritt . . . Diese Form muß aus der Natur der drei Faktoren verstanden werden, welche aus dem Volksleben als Bewegungsursachen zur Erziehung hinwirken. Das Verhältnis ist analog dem zwischen Volkscharakter und Verfassung. Obwohl aus dem Volkscharakter entspringen, wirken doch Teile der Verfassung fördernd oder hemmend auf seine Entwicklung' (34, 152).

Gerade diese Parallele mit der Verfassung ist wichtig. Durch sie rückt die Pädagogik in unmittelbare Nähe zum politischen Leben. Ihnen beiden fehlt ein ursprünglicher geistiger Gehalt, und dennoch gewinnen sie beide einen Einfluß auf das geistige Leben durch die Art, wie sie fördernd oder hemmend dieses lenken und formen. In diesem Sinn kann Dilthey betonen: das Erziehungswesen

'wirkt zurück auf die Kraft der Nationen, durch welche sie in die Historie eingreifen' (A 76), und das preußische Unterrichtswesen hat 'die Kraft des preußischen Staates erheblich gesteigert' (A 75).

Wenn aber das kulturelle Leben eines Volkes im Sinken ist — und Dilthey glaubt, daß die nationalen Kulturen denselben Gesetzen gehorchen wie die Organismen und nach einer Zeit der Blüte wieder sterben müssen,

'daß die Erziehung und die Unterrichtssysteme mit den Völkern wachsen, Reife erlangen und sinken müssen' (34, 27) —

wenn also das kulturelle Leben eines Volkes im Sinken ist, dann vermag keine Pädagogik dies Sinken zu verhindern:

'Da die Erziehenden selbst vom Geist des Ganzen bedingt sind, wird keine Erziehungstheorie der Welt in einem sinkenden Volke das Sinken des Unterrichtssystems hindern können . . . Die Erziehung . . . und das Unterrichtssystem sinken unaufhaltsam mit dem Sinken der Nation' (34, 28).

Dilthey erläutert dies vor allem an der platonischen Pädagogik, die das Sinken der griechischen Kultur nicht aufzuhalten vermocht habe:

'Die größte Erziehungstheorie des Altertums, die Platons, erwies sich als völlig nutzlos, das Sinken des Unterrichtswesens und des Nationalgeistes in Griechenland aufzuhalten . . . Große Individuen können, wo ihnen das feste Gefüge eines ansteigenden Volkslebens zu Gebote steht, ungeheure Wirkungen hervorbringen, wo aber die Organisation eines Volkes zerrüttet ist, nur ganz ephemere' (34, 27/28).

In dieser Gebundenheit der Pädagogik an das kulturell-politische Leben im ganzen und zugleich in ihrer Blickrichtung auf den einzelnen Menschen bedeutet sie gewissermaßen den Durchdringungspunkt von individuellem Seelenleben und objektiver geistiger Welt. Die paideia sieht auf die geistige Welt und sieht sie doch nur, insofern sie bezogen ist auf den subjektiven Zustand des einzelnen Menschen. Die paideia sieht auf das individuelle Seelenleben und sieht es doch nur, insofern es bezogen ist auf die geistige Welt, geformt durch sie und wieder formend auf sie zurückwirkend. Sie sieht also weder auf den einzelnen Menschen allein, der erzogen wird, noch auf die Objektivität allein, zu der erzogen wird, sondern sie lebt in ihrer Durchdringung.

Von hier aus ist die merkwürdige Zweiseitigkeit der Pädagogik bedingt. Gegenüber einem Individualismus, der alles vom einzelnen Menschen aus sieht, betont sie die Gebundenheit an die Objektivität. Gegenüber dem Staat aber und den übrigen objektiven Mächten betont sie das Recht der Individualität, das Recht der einzelnen Seele, in der doch schließlich die geistige Welt allein existent ist.

In der Spannung dieses doppelten Gesichtspunktes ruht das eigene Wesen der Pädagogik. In ihr liegt aber zugleich die Gefahr einer doppelten Entgleisung: durch die Überbetonung der individuellen Lebendigkeit entsteht die Gefahr einer individualistischen Pädagogik, die alle objektiven Mächte nur als Mittel nimmt für die Entfaltung der Individualität; durch Überbetonung der objektiven Mächte aber entsteht die Gefahr einer Unterdrückung der individuellen Lebendigkeit und damit des schöpferisch-geistigen Lebens überhaupt. Weder darf das Individuum als Mittel für die Fortbildung der objektiven Mächte, noch dürfen die objektiven Mächte als Mittel für die Entfaltung der Individualität allein benutzt werden. Beide sind Ziel und Mittel zugleich.

Aus dieser Doppelstellung der paideia ergeben sich für Dilthey einige beachtenswerte konkrete Folgerungen. Dilthey selbst geht in der konkreten Durchführung seiner pädagogischen Gedanken vor allem aus vom Kampf gegen das individualistische Bildungsideal. Dabei wurde seine allgemeine kulturgeschichtliche Einstellung, die schon als solche mehr das in der Erziehung zu verwirklichende Ziel als den einzelnen Menschen im Auge hat, unterstützt durch konservative Gedankengänge, die auf den Einfluß des Grafen Yorck zurückgehen. Er ent-

wickelt im Kampf gegen die individualistischen Tendenzen seiner Zeit ein Bildungsideal, das eine völlige Unterordnung des Individuums unter die Interessen der Gemeinschaft, in erster Linie des Staats, fordert und das dementsprechend das ganze Erziehungswesen aus der Perspektive des Staats sieht: *Die Erziehung, sofern sie die Heranwachsenden den Bedürfnissen der Gesellschaft anpaßt, ist also ein Bedürfnis der Gesellschaft* (A 54).

Von hier aus ist ein grundlegender Gedanke der Diltheyschen Pädagogik bestimmt, wie er ihn an einer Stelle ausdrücklich als Kapitelüberschrift der genaueren Darlegung dieser Verhältnisse voranstellt: *Die Wahrheiten der Pädagogik sind abhängig von den Wahrheiten der Politik* (81, 146).

Oder an anderer Stelle fordert er mit großem Nachdruck:

die Unterordnung der Pädagogik unter die Politik (34, 45), was dann näher erläutert wird als *ein Verhältnis, welches sachlich aus der Unterordnung der Lebensaufgabe des Individuums unter die des Staates entspringt*. Er fährt dann fort: *In dem Maße, in welchem von der Renaissance ab die Entwicklung des Individuums als Selbstzweck betrachtet wurde . . ., wurde die Aufgabe der Erziehung des Individuums von der Staatslehre isoliert; es entsprang die Täuschung, als gäbe es psychologische und pädagogische Kunstgriffe, unabhängig von dem Lebensideal und den Gesetzen einer Nation, das Individuum zu einer sogenannten (!) Humanität zu entwickeln. Im Gegensatz hierzu ist der seit Pythagoras eingeschlagene Weg der Griechen der allein wieder zu betretende: das Unterrichtswesen einer Nation muß als ein ganzes aus den Lebensbedingungen und dem Lebensideal derselben abgeleitet werden* (34, 46).

Hier wird mit Selbstverständlichkeit gerade das in den Mittelpunkt der Pädagogik gestellt, was in der Allgemeingültigkeitsabhandlung dem Zugriff einer wissenschaftlichen Behandlung überhaupt entzogen war: als selbstverständlich handelt hier die Pädagogik von den konkreten Zielen, zu denen der Mensch erzogen werden soll. Aber auffallend ist, daß diese Ziele des menschlichen Lebens nicht, wie in der Abhandlung, von der Ethik, sondern jetzt von der Politik her bestimmt werden. Es fragt sich, was Dilthey hier unter Politik versteht.

Ein eindeutiger Begriff des Politischen scheint bei Dilthey zu fehlen, ist jedenfalls aus seinen pädagogischen Abhandlungen nicht zu gewinnen. Wenn aber die Bestimmung des pädagogischen Ziels durch die Politik der durch die Ethik nicht widersprechen soll, was durch die Stetigkeit der Diltheyschen geistigen Entwicklung ausgeschlossen ist, darf hier das Wort Politik nicht in demjenigen Sinn genommen werden, der es in einen schroffen Gegensatz zu allem eigentlich Geistigen stellt und in ihr nur eine Art von Kunstlehre zur Erreichung beliebiger Ziele sieht. Auch dieser Begriff klingt bei Dilthey deutlich mit an; aber wäre er der für ihn maßgebliche Begriff, dann müßte ja die Politik selbst sich ihre Ziele anderweitig geben lassen, und mit der Zurückführung der Pädagogik auf die Politik wäre nichts gewonnen. Politik muß also gemeint sein auch als eine Lehre von den Zielen des Menschen, genau wie die Ethik. Diese Verweisung auf die Politik an Stelle des Ethik kann nur so gemeint sein, daß sie der üblichen Ethik vorwirft, daß sie die Ziele des Menschen vom isolierten Individuum aus sehe, und demgegenüber betont, daß man von vornherein den Staat und die Bezüge

zur Gemeinschaft als das Ursprüngliche anzusehen habe, wie es der antiken Bestimmung des Menschen als eines *ζῶον πολιτικόν* entspricht.

So bedeutet das Wort Politik dasselbe, was Platon in seiner *Politeia* damit meint — und in Anschluß an Platon hat Dilthey auch diesen grundlegenden Begriff entwickelt —, die Lehre vom Staat, in einer solchen Weite genommen, daß er nicht auf die bloß formale Ordnungsfunktion beschränkt bleibt, sondern das ganze kulturelle Leben mit umfaßt, also in einer Weite, die der heute eingebürgerten Spaltung von Macht und Geist noch vorausliegt. In diesem Sinne genommen bedeutet die Abhängigkeit der Pädagogik von der Politik: die Ziele des Menschen sind bedingt durch die staatlich-kulturelle Gemeinschaft. Deren Recht hat in der Pädagogik vor allem zur Wirkung zu kommen. In welchem Verhältnis allerdings hier die im engeren Sinne politische und die im engeren Sinne kulturelle Seite zueinander stehen, wird bei Dilthey nicht entwickelt. Er schwankt hier zwischen einem konservativen Standpunkt, der den Nachdruck auf die rein staatliche Seite, und einem liberaleren Standpunkt, der den Nachdruck auf die rein kulturelle Seite legt.

Diese Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft führt Dilthey zu der Forderung eines staatlichen Unterrichtswesens. Gegenüber den Bestrebungen, die auch für Deutschland ein privates Unterrichtswesen forderten, stellt er das Platonische Erziehungsideal als auch für die Gegenwart vorbildlich hin:

'Er (Platon) verwarf das bestehende Privatunterrichtssystem und schloß sich in dieser Beziehung an die dorischen Einrichtungen in Kreta und Sparta an. Dieses war die notwendige Konsequenz seines Gegensatzes gegen das laissez faire und den Kampf der Parteien um die öffentlichen Interessen in jeder Rücksicht. Die schneidige Größe des Platonischen Staatsideals lag darin, daß er alle Privatinteressen denen des Ganzen unterwarf. Er wollte eine heroische Kur. Das Individuum hatte abgewirtschaftet' (34, 107). Und an anderer Stelle: *'Man glaubt mit den Hauptdogmen dieses sogenannten liberalen Systems Platon zu widerlegen. Aber wohin hat es damals geführt? Wohin hat es uns wieder geführt im neueren Europa? Von Jahr zu Jahr wird die Wahrheit dieser Dogmen zweifelhafter, auf Grund deren man Platons Staatspädagogik beiseite zu schieben für politisch schicklich hält'* (34, 135). Dilthey faßt zusammen: *'Erziehung definierte Platon als die Leitung und Führung der Jugend zu der von den Gesetzen vorgeschriebenen und von den ältesten Männern gutgeheißenen Lebensweise'* (34, 107).

Die Platonische Erziehung bildet für Dilthey den Richtungspunkt, an dem er seine Kritik an der modernen Pädagogik orientiert. Von hier aus kritisiert er, was er den *'Individualismus der großen deutschen Pädagogen'* nennt und fordert demgegenüber eine

'Ausgleichung in dem Gedanken, daß das Individuum nur in der Anpassung an den Zustand und die Aufgaben der Gesamtheit sein Leben zu einem Kunstwerk abzurunden vermag' (81, 146).

Dilthey entwickelt diese seine Kritik vor allem an Herbart, und zwar sind es im wesentlichen zwei Punkte, die seine Kritik hervorhebt:

Das erste ist die Herbartsche Begründung des Rechts der Erziehung daraus, daß der Erzieher in seinem Einfluß nur das vorwegnehme, was das Kind in seinem späteren Leben selbst gutheißen werde. Dilthey betont demgegenüber, daß dieser Gedanke schon aus dem Grunde undurchführbar sei, weil doch keineswegs gesagt sei, daß der erwachsene Mensch später mit dem Ergebnis seiner Erziehung zufrieden sei. Es

'sind wohl die meisten von uns nicht ganz einverstanden nachträglich mit der Richtung ihrer Erziehung. Vielleicht in den meisten Fällen würde also ein Rechtsgrund der Erziehung ganz fehlen, und der Zögling könnte fordern, daß seine Erziehung ad integrum restituiert würde' (A 55).

Aber diese ganze Schwierigkeit ergibt sich nach Dilthey auch nur auf dem Boden eines extremen Individualismus, der jeden Zwang des Staates oder anderer gesellschaftlicher Organisation auf den einzelnen ablehnt: *'Auf dem Standpunkt des Individualismus ist ein Rechtsgrund der Erziehung nicht zu finden'* (A 55).

Der Individualismus erweist sich gerade hierin als unfähig zu einer angemessenen Interpretation der echten Erziehungswirklichkeit, die in der Tat einen Zwang bedeute.

Dieser Zwang ergibt sich aus der Betrachtung der Erziehung in ihrer politischen Verflechtung. Dilthey bemerkt, daß die Herbartsche Stellung zur Erziehung der Stellung des Staats im Naturrecht entspreche, wo der Staat ebenfalls nur vom Individuum her gesehen und darüber die mit seinem Wesen notwendig verbundene Machtfunktion übersehen wird. Der Rechtsgrund der Erziehung liegt nach Dilthey in einem Machtverhältnis, durch das die Gesellschaft jeden heranwachsenden Menschen ihren Bedürfnissen *'anpaßt'* (A 54). Schon im Worte *'anpassen'* liegt, daß die Erziehung das Individuum nötigenfalls auch gegen seinen Willen gemäß den Erfordernissen der Gesellschaft formen will. Dilthey betont:

'Der Rechtsgrund der Erziehung liegt in der Stellung der Gesellschaft zum Individuum. Er liegt da, wo auch der Rechtsgrund der politischen Herrschaft liegt' (88, 145). *'Das Recht der Erziehung liegt in dem Herrschaftsverhältnis, welches der Vater über die Kinder selber übt oder überträgt'* (A 55).

Das Grundphänomen dieser pädagogischen Macht sieht Dilthey an einer Stelle in der *'väterlichen Gewalt'*, in der er *'eines der . . . nicht weiter auflösbaren elementaren Verhältnisse'* (A 54) sieht und die er von den anderen Formen der Macht scharf unterscheidet. Allerdings muß Dilthey auch schon an dieser Stelle die *'väterliche Gewalt'* einschränken:

'Aber dieses Herrschaftsverhältnis ist an Pflichten gebunden und wird dementsprechend von umfassenderen Herrschaftsverbänden aus reguliert' (A 55/56).

Nach dem ganzen Zug seiner Vorlesungen aber, wo ja der Rechtsgrund der Erziehung direkt in die *'Stellung der Gesellschaft zum Individuum'* gelegt wird, hätte man eine stärkere Betonung der staatlichen Erziehungsgewalt und ein stärkeres Zurücktreten der väterlichen Gewalt zugunsten des Staates erwartet, wie es ja auch seiner Ablehnung des Privatunterrichtssystems entsprechen würde. Und ganz gewiß kann nur in dieser Richtung die eigentliche Meinung Diltheys

liegen. Auch dort, wo er von einer 'väterlichen Gewalt' spricht, meint er nicht die Macht eines einzelnen Menschen über einen anderen einzelnen Menschen, sondern der Vater ist hier als selbstverständlich zum Machtanspruch berechtigt lediglich als Vertreter der Familie, so daß es sich auch hier um einen Anspruch der Gemeinschaft an den einzelnen handelt und auch die Ansprüche des Staats und der Kirche an den Heranwachsenden nur ein anderer — nicht so elementar durchsichtiger, aber im Grunde gleichartiger — Fall der 'väterlichen Gewalt' sind. Dilthey griff das Verhältnis des Vaters zum Kind nur darum als Beispiel heraus für das Verhältnis zur Gemeinschaft überhaupt, weil hier das Verhältnis einfacher und konkreter überschaubar ist.

Der zweite Vorwurf geht hier gegen den ästhetischen Zug des Herbartischen Lebensideals mit der Vielseitigkeit des Interesses und der allseitigen Entfaltung aller im Menschen liegenden Fähigkeiten (ein Vorwurf, den Dilthey schon in ähnlicher Weise gegen die griechische paideia geltend macht, die, gestützt auf die Sklavenwirtschaft des Altertums, ein sorgenfreies, müßiges Leben zur Voraussetzung gehabt und den Beruf als Aufgabe nicht gekannt habe). Die allseitige Entfaltung der im Menschen liegenden Fähigkeiten ist für Dilthey eine Folge der 'sogenannten Humanität', einer individualistischen Haltung, die allen Wert des Menschen in den Menschen selbst legt. Der staatspolitische Gesichtspunkt Diltheys betont demgegenüber, daß aller Wert eines Menschen nur in seiner Leistung liege und daß jede Leistung Einseitigkeit bedeute. Von hier aus gesehen ist die Erziehung wesensmäßig Erziehung für einen bestimmten Beruf, wobei mit Berufsbildung nicht banausische Engstirnigkeit gemeint ist, sondern gegenüber der ästhetischen Beschaulichkeit tritt die Wirksamkeit im Leben überhaupt und besonders die Wirksamkeit für das Ganze. Beruf und politische Leistung sind damit untrennbar verbunden.

'Demnach ist die Aufgabe der Erziehung dahin zu erweitern: der Zögling ist durch psychologischen Blick in seiner Individualität zu erkennen, und die Beziehung derselben zu einem in der Gesellschaft gegebenen Beruf ist aufzufassen, die Anpassung an denselben zu erwirken, damit der Zögling die Einheit in sich selber und mit der Gesellschaft erreiche' (88, 147).

Aber trotzdem entfernt Dilthey sich hier nicht ganz von dem von ihm bekämpften 'individualistischen Prinzip' (88, 145). Die Betonung der Funktion innerhalb der Gesamtheit hebt die Wertung der Person in ihrer Individualität nicht auf, sondern soll sich mit ihr durchdringen. Es handelt sich also nicht einfach um die Umkehrung des Individualismus in sein Gegenteil, sondern um seine Aufhebung in einer übergeordneten Einheit:

'Sieht man das Individuum in seiner Relation einerseits von der Souveränität der Person, andererseits von der Gebundenheit seiner Lebensentwicklung durch die Bedingungen und die Zwecke der Gesellschaft, dann ergänzen sich beide Aufgaben: Entwicklung der Person und Beruf' (88, 145).

Dieser staatspolitische Gedanke der Eingliederung des einzelnen Menschen in die Gemeinschaft bestimmt auch Diltheys Verhältnis zur Wissenschaft, wobei

er in erster Linie die Naturwissenschaft und den an ihr orientierten Wissenschaftsbegriff im Auge hat. Aus dieser politischen Haltung heraus tritt er der Ausbreitung der Wissenschaft entgegen, wo diese das Ganze der nationalen Kultur aufzulösen droht — und diese Tendenz hat jede Wissenschaft durch die in ihr liegende Richtung auf Voraussetzungslosigkeit und Befreiung von allen Bindungen.

Dilthey entwickelt in einer Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Geschichte des Erziehungswesen ausführlich die merkwürdige Sonderstellung, die die Wissenschaft gegenüber den übrigen Zweigen einer nationalen Kultur hat. Während der eigentlich ethische Kern der Kultur dem organischen Gesetz des Wachsens und Abnehmens unterworfen ist, steht die Wissenschaft außerhalb dieses Steigens und Sinkens und entwickelt sich auch über den Tod der einzelnen Kulturen hinweg stetig fort (34, 25/26).

Die in den exakten Wissenschaften gelegene Befreiung des Menschen von den historischen Gebundenheiten bedeutet nach Dilthey zugleich eine Auflösung des nationalen Ethos. In der Voraussetzungslosigkeit des an der Naturwissenschaft orientierten Denkens befreit sie sich von den Voraussetzungen der historischen Situation überhaupt. Ihre Voraussetzungslosigkeit wirkt dann politisch notwendig revolutionär. Von hier aus entsteht für Dilthey die Aufgabe für die Erziehung: dafür zu sorgen, daß die auflösende Kraft der Wissenschaften das nationale Leben nicht zerstöre. Die Erziehung wird, von ihrer Funktion für das Ganze gesehen, zu einer notwendig konservativen Macht:

'Hierdurch ist die Erziehung zu einer erhaltenden Macht für Volk und Staat geworden. Sie arbeitet dem Zerfall der Sitten, der großen leitenden Ideen und der Gemütswelt in einer Nation mächtig entgegen' (34, 34).

Am krassesten tritt nun diese wissenschaftsfeindliche Haltung Diltheys entgegen in einer Diskussionsbemerkung zu der Schulkonferenz von 1890, die jetzt in den 'Kleinen Pädagogischen Texten' abgedruckt ist. Dort lehnt Dilthey in schärfster Form das Realgymnasium und die Oberrealschule ab, weil in ihnen das naturwissenschaftliche Denken und der von dort her zersetzte französische Geist

'die Kritik aller bestehenden Lebensinstitute ... nur begünstigen kann ... Frankreich hat den Sozialismus hervorgebracht. Ich frage Sie nun, was in dem Unterricht einer Oberrealschule dem Fortschreiten dieses Geistes, seinem Eindringen in unser Beamtenum entgegenzuwirken vermag (A 85/86).

Demgegenüber fordert er das Festhalten am humanistischen Gymnasium, wobei die Idee des humanistischen Gymnasiums in merkwürdiger Umkehrung seiner ursprünglichen Tendenz darin gesehen wird, daß in ihm der zukünftige Beamte im Durchgang durch den römischen Geist zur rechten Staatsgesinnung erzogen werde.

Aber unmittelbar neben diesem staatspolitischen Gesichtspunkt steht bei Dilthey in denselben Jahren eine ungeheure Verehrung der Wissenschaft, wobei jetzt natürlich Wissenschaft in einem anderen Sinn genommen werden muß. So tritt Dilthey bei der Schilderung des römischen Erziehungswesens mit größter Schärfe der *'schulmeisterlichen Auffassung der Geschichte'* entgegen, die in dem Eindringen des griechischen Geistes und der griechischen Wissenschaft ein Verderben für die römische Kultur gesehen habe. Im Gegenteil: die Unterdrückung

des geistigen Fortschritts hätte nur die Laster der Habsucht und des Soldaten-ehregeizes um so krasser hervorbrechen lassen:

'Unvergleichlich häßlichere Erscheinungen würden, wie der Spartiatenstaat zeigt, entstanden sein, wenn der gute Cato und die ihn preisenden Philologen den Lauf der Geschichte zu bestimmen gehabt hätten' (34, 163).

Am deutlichsten tritt diese Stellung Diltheys in seinem Verhältnis zur Religion hervor. Hier zeigt sich unmittelbar die wissenschaftsfreudige, positivistische Tendenz Diltheys, die überhaupt nur aus der positivistischen Zeitsituation verständlich ist und die jeden Einfluß der Religion auf das Volksleben zugunsten der Wissenschaft ablehnt.

'Nur Phantasten behaupten', sagt er an einer Stelle, *'daß religiöse Bewegungen die Nation erneuern. Dies vermag allein der wissenschaftliche Geist und das aus ihm entspringende Unterrichtssystem'* (34, 40).

Hier also tritt ein anderer Begriff der Wissenschaft auf, nach dem die Wissenschaft keine zerstörende Macht ist, sondern gerade das, was die Nation in der ethischen Besinnung erneuert. Der Begriff einer solchen Wissenschaft ist im Gegensatz zur ersten Richtung vor allem in den Geisteswissenschaften verkörpert. Aber freilich stehen diese beiden Wissenschaftsbegriffe nicht unabhängig nebeneinander — was dann die Scheidung der Kompetenzen leicht machen würde —, sondern sie bleiben der gemeinsame Ausdruck einer gemeinsamen wissenschaftlichen, d. h. auf Klarheit und Festigkeit gerichteten Haltung. In diesem Sinne wird an anderer Stelle auch der Monotheismus und die in ihm gegründete sittliche Haltung, die neue Festigkeit gegenüber der in den Sophisten sich auswirkenden sozialen und moralischen Auflösung, ausdrücklich für die Wissenschaft in Anspruch genommen:

'Der Monotheismus . . . ist die höchste Frucht der griechischen Wissenschaft und Kultur. Es liegt in der Natur einer Vorstellung, welche den leitenden Begriff für alle Begriffe von Natur und Geschichte ausmacht, daß sie in ihrer Klarheit und Tiefe abhängig ist von der gesamten intellektuellen Entwicklung. Demgemäß konnte die Philosophie den reinen Begriff der Gottheit entwickeln die religiöse Gemütsbewegung hätte dies niemals vermocht. Unser Monotheismus ist das Produkt der Wissenschaft, nicht die Erfindung Christi oder der ihm vorangegangenen jüdischen Propheten. Platon und Aristoteles wollten eine monotheistische Erziehung, die großen und edlen römischen Imperatoren waren begeisterte Anhänger des monotheistischen Philosophenglaubens; man könnte sich denken, daß nie ein palästinensischer Apostel über das Mittelmeer gekommen wäre: dies hätte nichts daran geändert, daß der Monotheismus die herrschende Überzeugung der neueren europäischen Völker geworden wäre' (34, 198/99).

Im Gegenteil, das historische Christentum des Mittelalters sei gegenüber dem antiken philosophischen Monotheismus nur als ein Rückschritt zu einer primitiveren Form zu werten.

Aus dieser Wertung der Wissenschaft folgt auf der anderen Seite wieder die Ablehnung aller derjenigen politischen Organisationen, die die freie Entfaltung der wissenschaftlichen Bewegung behindern oder unterdrücken.

'Indien hat eine Klassenerziehung, welche zusammen mit der Herrschaft des Priesterstandes jeden Fortschritt unmöglich machte' (34, 41). Das chinesische Unterrichtswesen zeigt, 'wie die feinste Entwicklung des Unterrichtswesens unfruchtbar ist, wo ein kirchlich-politischer Absolutismus den Fortgang der Wissenschaften hemmt' (34, 42). Dagegen in Griechenland 'lag darin, daß kein Priesterstand hier auf die Erziehung Einfluß gewann, die Möglichkeit für die Entwicklung freier Staaten und einer fortschreitenden Wissenschaft' (34, 43).

Ich habe diese beiden Seiten: die Unterordnung von Individuum und wissenschaftlicher Entwicklung unter die Erfordernisse des Staats und die positive Bewertung der wissenschaftlichen Bewegung und der in ihrer Besinnung erreichten Klarheit und Festigkeit so ausführlich gegenübergestellt, um die beiden Mächte sichtbar zu machen, die bei der konkreten Durchführung der Diltheyschen Pädagogik gegeneinanderstehen. Nicht, um irgendwelche 'Inkonsequenzen' bei Dilthey nachzuweisen, was immer ein müßiges Geschäft ist, sondern weil dies die beiden Seiten sind, auf die wir schon bei der vorläufigen Analyse des Begriffs der paideia als eine notwendige Doppelseitigkeit gestoßen waren und die jetzt, in der konkreten Durchführung, um so schneidender aufeinanderstoßen. Dilthey faßt diese Doppelseitigkeit dahin zusammen: Es sei

'die tiefste Aufgabe der Erziehung, daß das Raisonement und die Wissenschaft nicht das feste Gefüge der nationalen Sitten und Ideale schädige und daß anderseits nicht diese erhaltenden Kräfte die freie Entwicklung wissenschaftlicher Technik, die dem Individuum seine höchste Leistungsfähigkeit gibt, hemme' (34, 34).

Wie aber die Vereinigung der beiden gegeneinanderstehenden Seiten zu denken sei, darüber gibt Dilthey innerhalb der Pädagogik keine Antwort; beide Seiten haben ihr Recht, wie es aus der Analyse der historischen Tatbestände unmittelbar entgentritt, und beide stehen unvermittelt gegeneinander, und doch sind sie einseitige Überspannungen, die nur von einem tieferen Boden aus in ihrem wahren Recht und der Möglichkeit ihres Ineinandergreifens durchsichtig gemacht werden können. Und dieser tiefere Boden kann nur durch eine radikale Analyse der menschlichen Existenz und ihrer geschichtlichen Bedingungen freigelegt werden. Hier mündet die pädagogische Frage notwendig in die Philosophie und kann nur von ihr ihre Beantwortung finden.

Im Grunde geht die ganze Bemühung des späteren Dilthey, 'das Leben aus ihm selber zu verstehen', einzig darum, durch hingebende Analyse des Lebens in seiner Lebenswirklichkeit diesen tieferen Boden zu gewinnen, wo man ursprünglich und in seinem notwendigen Ineinandergreifen faßt, was hier unvereinbar gegeneinanderstand. Dies zu entwickeln wäre aber die Aufgabe einer Darstellung der Diltheyschen Philosophie im ganzen. Ihre Anwendung auf die Pädagogik hat Dilthey nicht mehr gegeben. Seine Arbeit an der Pädagogik bricht bald nach der Abhandlung 'über die Allgemeingültigkeit der pädagogischen Wissenschaft' (1890) ab, als ihm 1895 Paulsen die pädagogischen Vorlesungen abnahm, vor dem Abschluß seiner eigentlich entscheidenden Arbeiten.

ESCHATOLOGIE

VON HANS LEISEGANG

Die europäische Eschatologie, die Lehre von den letzten Ereignissen, die am Ende der Weltgeschichte eintreten werden, ist nur verständlich aus einer bestimmten Geschichtsphilosophie heraus, aus einer eigentümlichen Vorstellung von der Entwicklung und dem Ablauf des historischen Geschehens, deren nachweisbare Quellen für das Abendland die Bibel der Juden und die in mannigfachen Werken über die ganze Antike verbreitete und mehrfach systematisch ausgebauten Weltanschauung der griechischen Mystik sind.¹⁾

Merkwürdigerweise stimmen die Bibel und die ältesten Zeugnisse der griechischen Literatur, die wir hierüber haben, darin überein, daß die Kultur sündhaft ist und ihren Ursprung in einer Sünde, in einem Frevel hat. In der Bibel finden wir die ersten Menschen im Paradies. Hesiod²⁾ versetzt sie in das goldene Zeitalter, in dem sie in einem paradiesischen Naturstande den Göttern gleich leben. Diese Menschen wissen noch nicht, was gut und böse ist. Sie stehen nicht jenseits, sondern diesseits von Gut und Böse. Mit dem Wissen um Gut und Böse aber beginnt die Ethik und mit ihr zugleich die Kultur. In der Bibel verursacht der Sündenfall die Austreibung aus dem Paradies und die Verfluchung des Ackers, den der Mensch nun im Schweiße seines Angesichts bebauen wird. Dann gründet der von Gott gezeichnete Brudermörder Kain die erste Stadt. Die Sünde der Menschen steigt ins Unermeßliche, bis Gott beschließt, sie alle mit Ausnahme Noahs und seiner Familie durch die Sintflut zu verderben. Dann beginnt die Geschichte eines neuen Geschlechts. Die neue Kultur wird durch den Turmbau zu Babel, ein freventliches Menschenwerk, versinnbildlicht. Wieder greift Gott ein, zerstört den Turm und zerstreut die Menschheit. Wie mit Noah, so beginnt er nun mit Abraham eine neue Epoche. Und so geht die Geschichte weiter: immer wieder ein neuer Anfang, immer wieder neue Entfernung von Gott und neue Vernichtung oder Bestrafung der sündigen, aber Kultur schaffenden Menschheit.

Dem biblischen Sündenfall und der Austreibung aus dem Paradies steht bei den Griechen der Prometheusmythos und die Sage von Pandora zur Seite. Prometheus hat in trotzigem Aufbegehren gegen die Götter die Menschen geschaffen aus Erde und sie beleben lassen durch den Atem der Athene, der Göttin der Weisheit und des kunstvollen Schaffens. Er hat ihnen durch einen Frevel, den Raub des göttlichen Feuers, die Kultur gebracht; aber die Götter haben ihn furchtbar bestraft und den Menschen Pandora geschickt, die alle Übel, Krankheit, Not und Verbrechen über die Menschheit ausschüttet und allein die Hoffnung zurückbehält.

1) Zum Ganzen vergleiche mein Buch: Denkformen 1928, besonders das VII. Kapitel: Kreisförmige Entwicklung und geradliniger Fortschritt.

2) Zu Hesiod vergleiche Denkformen S. 345ff. Über die nach Metallen genannten Zeitalter und die Verbreitung dieser Geschichtsphilosophie über die ganze antike Welt unterrichtet am besten der Artikel 'Weltalter' von Seeliger in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie VI.

Wie der griechische und der jüdische Mythos in der Auffassung der Kultur als entsprungen aus Sünde und Frevel — trotz aller handgreiflichen Unterschiede — übereinstimmen, so ist auch die erste Theorie über den Verlauf der Kulturentwicklung bei Griechen und Juden dieselbe. Bei Hesiod finden wir die Lehre von den Weltaltern, richtiger den Geschlechtern, dem goldenen, silbernen, ehernen und eisernen. Die Kulturentwicklung stellt also keinen Fortschritt dar, sondern zunächst einen Abstieg und einen Verfall. Im Propheten Daniel¹⁾ aber finden wir dieselbe Reihe der nach Metallen genannten Zeitalter. Der König Nebukadnezar hat einen Traum gehabt, an den er sich aber nicht mehr erinnern kann. Daniel sagt ihm den Inhalt des Traums: 'Du, König, sahest, und siehe, ein großes und hohes und sehr glänzendes Bild stand vor dir, das war schrecklich anzusehen. Des Bildes Haupt war von feinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden waren von Erz, seine Schenkel waren Eisen, seine Füße waren eines Teils Eisen und eines Teils Ton. Solches sahest du, bis daß ein Stein herabgerissen ward ohne Hände; der schlug das Bild an seine Füße, die Eisen und Ton waren, und zermalmte sie. Da wurden miteinander zermalmt das Eisen, Ton, Erz, Silber und Gold und wurden wie Spreu auf der Sommerterrasse, und der Wind verwehte sie, daß man sie nirgends mehr finden konnte. Der Stein aber, der das Bild schlug, ward ein großer Berg, daß er die ganze Welt füllte.' Dies der Traum, und nun die Deutung: 'Du König . . . du bist das goldene Haupt. Nach dir wird ein anderes Königreich aufkommen, geringer denn deines. Darnach das dritte Königreich, das ehern ist, welches wird über alle Lande herrschen. Und das vierte wird hart sein wie Eisen; denn gleichwie Eisen alles zermalmt und zerschlägt, ja, wie Eisen alles zerbricht, also wird es auch diese alle zermalmen und zerbrechen. Daß du aber gesehen hast die Füße und Zehen eines Teils Ton und eines Teils Eisen: das wird ein zerteiltes Königreich sein; doch wird von des Eisens Art darin bleiben, wie du denn gesehen hast Eisen und Ton vermengt . . . Aber zur Zeit solcher Königreiche wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird; und sein Königreich wird auf kein ander Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören; aber es selbst wird ewiglich bleiben; wie du denn gesehen hast einen Stein, ohne Hände vom Berge herabgerissen, der das Eisen, Erz, Ton, Silber und Gold zermalmte. Also hat der große Gott dem König gezeigt, wie es hernach gehen werde; und der Traum ist gewiß und die Deutung ist recht.' Da auch hier ein goldenes, silbernes, ehernes und eisernes Zeitalter auftreten, hat man nach einer gemeinsamen Quelle für Hesiod und den Propheten Daniel gesucht und das Motiv von den vier Weltaltern, die vier Metallen zugeordnet sind, in Persien gefunden. Aber es handelt sich beim Propheten Daniel ja eigentlich gar nicht um vier sondern um sechs Reiche und Zeitalter: das goldene, das silberne, das ehernen, das eiserne, das aus Eisen und Ton gemischte und das Endreich, das durch einen gött-

1) Zur alttestamentlichen Eschatologie und ihren Beziehungen zum Parsismus vergleiche das Buch von August von Gall: *Βασιλεία τοῦ θεοῦ*, eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie 1926 und dazu meine Rezension in der Philol. Wochenschrift 1928, Nr. 23, Sp. 703ff.

lichen Eingriff — jenen Stein ohne Hände — entsteht. Nebukadnezar und der Prophet leben dem Berichte nach am Anfang, in der goldenen Zeit. Es ist nun aber einwandfrei nachgewiesen, daß das Danielbuch nicht zu Nebukadnezars Zeit im VI. Jahrh. v. Chr. entstanden ist, sondern erst im II. Jahrh. v. Chr. Der Verfasser lebt selbst nicht im goldenen Zeitalter, sondern im letzten kurz vor dem Kommen des großen Endreiches, des Königiums Gottes. Seine Prophezeiung ist also eine Deutung der Vergangenheit, und nur das zukünftige große Gottesreich liegt noch in der Zukunft.

Nicht anders aber steht es bei Hesiod. Bei ihm werden die vier den Metallen zugeordneten Geschlechter durch ein fünftes ergänzt: die Heroenzeit des Zuges gegen Theben und des trojanischen Krieges, und dieses Geschlecht der jüngsten großen Vergangenheit wird vor das letzte, das eiserne gestellt, zu dem der Dichter selbst gehört. Hier aber finden wir eine bedeutsame Wendung. Der Dichter ruft aus: 'Weh mir, könnte ich nicht gehören zum fünften Geschlecht der Menschen und wäre früher gestorben oder später geboren!' Er will früher gestorben sein, also zur Zeit der homerischen Helden, um mit ihnen auf den seligen Inseln zu weilen, wohin diese nach ihrem Tode entrückt wurden, oder später! Die Geschichte der Menschheit ist also noch nicht zu Ende. Es kommt mindestens noch ein Geschlecht: ein sechstes, und ihm sieht der Dichter mit froher Hoffnung entgegen. Mit ihm steigt die absinkende Entwicklung wieder an. Dieses sechste Zeitalter wird, wie uns unzählige andere Quellen verraten, ein neues goldenes Zeitalter sein. Was diesen Umschwung bewirkt, erfahren wir aus Hesiod nicht, wohl aber aus dem Propheten Daniel und aus mannigfachen anderen Überlieferungen: ein Eingriff Gottes, das Auftreten eines Weltheilandes, der von Gott geschickt wird und die Entwicklung wieder nach oben führt, so daß sie in den Anfang, zur goldenen Zeit, wieder zurückkehrt.

Nur aus dieser Geschichtsphilosophie, aus diesem kreisförmigen Ablauf der Weltgeschichte und der Weltzeit ist die Erwartung des Endes dieses Äons und des Weltheilands zu erklären, der da kommt, 'als die Zeit erfüllet ward'. Die Juden erwarten den Messias; die Griechen nehmen diese Geschichtsphilosophie in die von der Mysterienreligion weithin bestimmte Philosophie¹⁾ auf; die Römer sehen im Kaiser, im Caesar Augustus den erwarteten Heiland, mit dem der neue Äon und daher eine neue Zeitrechnung beginnt; die Christen übertragen das alles auf ihren Jesus.

Lesen wir ein Kaiserdekret aus dem Jahre 9 v. Chr.²⁾ Da heißt es: 'Des göttlichen Caesar Geburtstag hat dem ganzen Erdkreis ein anderes Antlitz gegeben; dem Untergang wäre die Welt verfallen, wäre nicht zu aller Heil der Caesar geboren. Darum wird man mit Recht als den Beginn eigenen Lebens und eigenen Wachstums diesen Tag erachten, mit dem jene Zeit endet und vorüber ist, da man es

1) Über den Einfluß der Mysterientheologie auf die griechische Philosophie habe ich zunächst kurz gehandelt in meinem Aufsatz: Griechische Philosophie als Mysterion, in der Festschrift für Franz Poland (Philol. Wochenschrift 1932, Nr. 35—38, Sp. 245 ff.).

2) Den deutschen Text der Kaiserurkunde (bei Dittenberger: *Orientalis Graeci inscriptiones selectae* II 458) entnahm ich aus Edgar Salin: *Civitas Dei* 1926, 17 ff.

bereuen mußte, geboren zu sein. Und da von keinem anderen Tage die Gesamtheit und jeder einzelne so viel Heil empfängt als von diesem Tag für alle gleich heilbringenden, . . . , da dem Augustus Dank und Ehre gebührt und doch für seine gewaltigen Wohltaten kein ebenmäßiger Dank möglich ist, es sei denn durch eine völlig neue Ehrenbezeugung, so sei der Geburtstag des göttlichsten Kaisers als ein und derselbe Jahresanfang für alle Völker bestimmt . . . Die Vorsehung, die über allem in unserem Leben waltet, hat mit Sorgfalt und Eifer auf vollkommene Weise alles Leben ordnend bekränzt, indem sie den Augustus sandte, den sie zum Wohl der Menschen mit der Fülle der Tugend begabte — und allen nach uns zum Heiland, der den Krieg beendet und heilige Ordnung bringt . . . Sein Erscheinen läßt die Hoffnungen der Vorfahren überreich erfüllt sein. Alle Wohltäter vor ihm überragt er, keinem nach ihm läßt er Hoffnung, ihn zu übertreffen. Es begann für die Welt die Reihe der um ihn ergangenen Freudenbotschaften (Evangelien) mit dem Geburtstag des Gottes . . . Darum beginnt von nun an das neue Jahr für alle Städte mit dem neunten Tag vor den Kalenden des Oktober, dem Geburtstag des Augustus . . . , dem Anfang der Zeitrechnung für alles Leben.' Man sieht, es war ein allen Völkern vertrauter Klang, wenn es dann im Lukasevangelium hieß: 'Siehe, ich verkündige euch große Freude (*εὐαγγελίζομαι*), die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids. — Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!' Dahinter steht die alte Vorstellung vom zyklischen Ablauf der Zeit. Der Absturz vom goldenen Zeitalter in das größte Elend und die größte Gottesferne ist zu Ende. Jetzt bewegt sich die Entwicklung wieder zu ihrem Anfang zurück. Gott hat selbst eingegriffen, und dadurch hat sich die Weltenwende vollzogen: 'Siehe, das Alte ist vergangen, alles ist neu geworden', wie es der Apostel Paulus formulierte; denn es kommt die goldene Zeit wieder, die den Kreis zum Anfang zurückführt, zum paradisischen Frieden auf Erden.

Diese tief im Glauben der Völker der alten Welt verwurzelte Geschichtsbetrachtung hat ihre philosophische Begründung auch in der eigentlichen Philosophie der Griechen gefunden. Von Anaximander und Heraklit, die ganz unter dem Einfluß der orphischen Mysterienreligion stehen, führt die Linie in die Stoa und von dieser in die aus stoischen, platonischen und aristotelischen Motiven zusammengewobene Universalphilosophie der Spätantike hinein. Der Kreislauf der Geschichte wird von den Philosophen ergänzt durch einen Kreislauf der Entwicklung des ganzen Kosmos. Alles entsteht aus einem Urelement, entfaltet, entwickelt sich, um sich zuletzt wieder in das Urelement aufzulösen: das ist die so vielen Philosophen gemeinsame Lehre. Dieses Urelement aber ist schon bei Heraklit die Gottheit selbst, das Feuer, das sich im Blitz offenbart, der Logos, die Weltvernunft, der Geist, das schöpferische Leben, der Same der Welt. Damit ist die Lehre aller abendländischen Mystiker begründet, nach der alle Kreatur, die ganze Schöpfung aus Gott ausfließt, sich immer weiter von Gott entfernt, um nach einer entscheidenden Umkehr wieder zu Gott zurückzukehren und in ihn einzufließen, damit — wie dann Paulus sagt — Gott wieder sei alles in allem.

Dieser Kreislauf umfaßt bei den Philosophen alles Geschehen in der Geschichte ebenso wie in der Natur, er ist — wieder mit einem neutestamentlichen Ausdruck — der *τροχὸς γενέσεως*¹⁾, das kreisende Rad der Schöpfung. Dabei wird diese Entwicklung als ein organischer Prozeß gedacht, und der ganze Kosmos erscheint als ein großer Organismus, der sich aus einem einzigen Samen zur Fülle des Ganzen entwickelt, das dann immer mehr abstirbt, um schließlich wieder nur einen Samen zurückzulassen, aus dem die neue Welt hervorbricht, wenn die alte verwest oder verbrannt wurde. So tritt es an zahlreichen Stellen der Überlieferung deutlich hervor. Hier nur ein Beispiel, ein Fragment aus der altstoischen Schule²⁾: 'Das gesamte Weltall geht in bestimmten Perioden in Feuer auf, um sich dann aufs neue wieder zu bilden. Das Urfeuer ist wie ein Same, der alle Gründe und Ursachen dessen, was ward, wird und werden wird, in sich birgt. In der Verflechtung und naturgesetzlichen Folge dieses Verlaufs besteht das Wissen und die Wahrheit und das unentrinnbare Gesetz der Welt . . . Das allgemeine Gesetz, das in dem rechten Logos besteht und alles durchdringt, ist gleichbedeutend mit Zeus, dem Lenker der Weltordnung.' So ist dieser Kosmos Eins und Alles, der eine Gott, der Same der Welt, der sich zum All entfaltet, um sich dann wieder im neuen Samen zusammenzufassen als der Quell und Ursprung alles neuen und ewigen Lebens. Ist der Kosmos aber ein solcher Organismus, so herrscht in ihm das Gesetz der Sympathie.³⁾ Wenn auch nur einer seiner Teile leidet, so leidet das Ganze mit. Natur und Geschichte lassen sich daher nicht voneinander trennen. Das Ende der Geschichte ist auch das Ende der Welt, und in alle historischen Prozesse spielen die Naturprozesse mit hinein. In diese Welt haben wir uns zu versetzen, wenn wir die Evangelien und die Episteln verstehen wollen. Wenn der Erlöser geboren wird, ist dies nicht nur ein historisches, sondern auch ein kosmisches Ereignis, und deshalb steht der Stern über seiner Hütte. Wenn er im Jordan getauft wird, öffnen sich die Himmel, und wenn er stirbt, geschieht ein Erdbeben, eine Finsternis legt sich über die Erde, und der Vorhang im Tempel zerreißt. Und wenn der heilige Geist auf die Jünger herabfährt, so geschieht ein Brausen vom Himmel und Feuerzungen erscheinen auf ihren Häuptern. Und schließlich: Wenn in Menschenherzen die Welt untergeht, dann geht sie auch wirklich unter; denn auch, was in unserer Seele vorgeht, ist nicht gleichgültig für das Gesamtschicksal der Welt. Aber auch wenn in einem Menschen neues Leben von Gott aus erwacht, so breitet es sich unter allen Menschen aus; denn auch die Menschen hängen

1) Zu dem neutestamentlichen Ausdruck *τροχὸς γενέσεως* (Jacob. 3,6) und seinem Ursprung aus der orphischen Mystik vergleiche Denkformen S. 83, Anm. 6, und Robert Eisler: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (Vorträge der Bibliothek Warburg 1922—23, II. Teil) 1925, 89ff.

2) Das Fragment aus der altstoischen Schule bei Eusebius, Praep. evang. 15, 816D und Diog. Laert. VII 88, auch bei Wilhelm Nestle: Die Nachsokratiker in Auswahl übersetzt II, 1923, Zenon Frgm. 33 und 49. Weitere Stellen über den Kosmos als Organismus bei Heraklit und in der Stoa: Denkformen S. 80ff.

3) Zum Gesetz der Sympathie, die zwischen allen Teilen des Kosmos waltet, vergleiche Karl Reinhardt: Kosmos und Sympathie 1926, 111 und besonders über den Zusammenhang der kosmischen Vorgänge mit den historischen Ereignissen S. 184ff.

untereinander zusammen und bilden einen Organismus. Die Ekklesia der Christen ist der pneumatische Leib Jesu selbst, an dem er das Haupt und alle seine mit ihm durch das Pneuma verbundenen Jünger die Glieder sind, und im Johannes-evangelium wird dieser organische Zusammenhang durch die Worte ausgedrückt: 'Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun. Wer nicht in mir bleibt, der wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer, und müssen brennen.' Dasselbe tritt deutlich und noch viel systematischer hervor in der vorchristlichen Gnosis¹⁾, besonders in der Gestalt, die ihr Simon Magus gegeben hat, der mit den christlichen Aposteln zusammenstößt und auf den dann die Tradition die ganze christlich-häretische Gnosis zurückführte. Er tritt auf als die 'große Kraft Gottes', die sich in ihm offenbart hat. Diese Kraft aber ist 'das überhimmlische Feuer, gleichsam ein großer Baum wie der, der im Traume von Nebukadnezar gesehen wurde, aus dem alles Fleisch gespeist wird. Und das Sichtbare am Feuer ist der Stamm, die Zweige, die Blätter, die ihn von außen umgebende Rinde. Alle diese Teile des großen Baumes werden vernichtet, erfaßt von der alles verzehrenden Flamme des Feuers. Die Frucht des Baumes aber (die menschliche Seele) wird, wenn sie zum reinen Bilde geworden ist und ihre eigene Gestalt abgelegt hat, in die Scheuer gebracht, nicht in das Feuer. Es ist nämlich die Frucht entstanden, damit sie in die Scheuer gebracht werde, die Spreu aber, damit sie dem Feuer übergeben werde, worunter der Stamm zu verstehen ist, der nicht um seiner selbst, sondern um der Frucht willen entstanden ist.'

Diese Auffassung des Kosmos als eines Organismus, die ihr entsprechende strenge Systematisierung der mystischen Weltanschauung, die Parallelität von Naturprozeß und historischem Prozeß, die Zurückführung des ganzen Kreislaufs auf eine Lebenskraft, die als Feuer, feuriger Geist, als Logos und Gottes Sohn erscheint, der mit dem Vater gleichen Wesens ist, da er nichts anderes bedeutet als die Entfaltung des im Keime angelegten Gotteslebens, das alles ist eine Schöpfung griechischen Geistes, des griechisch-mystischen Denkens. In den orientalischen Urkunden finden wir wohl eine ganze Fülle von einzelnen Motiven; aber sie alle in diesen einen großen Rahmen, in dieses geschlossene System, in eine gerundete Weltanschauung eingefügt zu haben, das ist das Verdienst der Griechen allein. Allein aus dieser Weltanschauung heraus ist auch die Definition zu verstehen, die Aristoteles von dem griechischen Worte *Aion* gibt²⁾: 'Dieses

1) Die Weltanschauung der vorchristlichen und der christlichen Gnosis habe ich nach den Texten dargestellt in meinem Buche: Die Gnosis 1924, 60 ff. Das bei Simon Magus auftretende Bild vom Kosmos als einem Baum, das wir in den Mythen vieler Völker finden, hat sich in der Mystik als Bild für den organischen Zusammenhang aller Dinge durch die Jahrhunderte hindurch erhalten bis zu Jakob Böhme, der seine 'Aurora' mit diesem Bilde beginnt, bis zu Goethe, der im Straßburger Münster den 'Baum Gottes' sieht (vergleiche mein Buch: Goethes Denken 1932, 6 ff.), und bis zu Hegel, der sich an diesem Bilde das Wesen der Dreieinigkeit Gottes und zugleich des mystischen Denkens, das diesen Begriff allein fassen kann, klar macht (Hermann Nohl: Hegels theologische Jugendschriften 1907, 308 ff.).

2) De caelo A 9. 279 a 17 ff.

Wort kam als göttliche Kunde zu uns von dem Vorfahren; die Grenze nämlich, die die Zeit des *Lebens* eines jeden Wesens umschließt, die nach dem Naturgesetz nicht überschritten werden darf, wird der *Aion* eines jeglichen genannt.'

Nur in dieser vollständig ausgebauten Weltanschauung hat auch die christliche Eschatologie mit der ganzen Terminologie, in der sie ausgedrückt wird, einen Sinn. Aber das Verständnis für diese weltanschaulichen Zusammenhänge hat sich nicht lange erhalten. Der historische Prozeß tritt immer stärker in den Vordergrund, während die dazu gehörende ganze Weltanschauung und der Naturprozeß verblassen und an Interesse verlieren. Schon bei Paulus¹⁾ handelt es sich fast nur noch um eine Heilsgeschichte der Menschheit, nicht mehr um eine volle Weltgeschichte im eigentlichen Sinne, eine Geschichte des ganzen Kosmos, wenn auch die naturhaften Zusammenhänge überall durchblicken und das Ganze erst verständlich machen. Auch diese Heilsgeschichte des Paulus ist ein großer Kreislauf der Entwicklung. Gott schafft durch seinen Logos die Welt und setzt den ersten Menschen in das Paradies. Adam wird sündig, verfällt dem Tode und mit ihm alle Menschen. Gott gibt durch Moses das Gesetz, durch das nun die Sünde offenbar wird. Die Menschheit entwickelt sich immer weiter von Gott fort zur Ungerechtigkeit und zum Ungehorsam. Da greift an der tiefsten Stelle Gott von neuem ein. Er schickt den Christus als Pneuma nach seiner Auferstehung von den Toten in die Welt. Nun verwandeln sich nach mystischer Denktechnik alle Begriffe in ihr Gegenteil. Aus der Sünde wird dadurch, daß die Menschen dies Pneuma in sich aufnehmen und sich in den Organismus des Corpus mysticum Christi eingliedern, die Gnade, aus dem Tod das ewige Leben, aus der Ungerechtigkeit die Rechtfertigung, aus dem Ungehorsam der Gehorsam. Je mehr Menschen diese Wandlung in sich vollziehen, um so größer wird der pneumatische Leib Christi, bis dieser schließlich alle in sich aufgenommen hat und das Ende kommt, 'wenn er übergibt die Königsherrschaft dem Gott und Vater, nachdem er unwirksam machte alle Herrschaft und alle Macht und Kraft . . . Wenn aber unterworfen sein wird ihm das alles, dann wird auch der Sohn selbst sich unterwerfen dem, der ihm unterworfen hat das alles, damit der Gott sei wieder alles in allem.'

In dieser Erwartung des Endes, bei dem die neue Schöpfung in Gott eingeht, die alte aber durch Feuer vernichtet wird, leben die ersten Christen. Und nur aus diesem Weltbild, aus dieser Weltanschauung und dieser Weltgeschichte heraus ist der Typus des christlichen Menschen zu verstehen. Sein Wesen besteht darin, daß er nicht aus eigenen Kräften und den Möglichkeiten seiner eigenen Persönlichkeit heraus lebt, sich selbst, seine Umwelt, die Natur und die Kultur gestaltet und formt, sondern ganz in dem Bewußtsein aufgeht, ein winziges Glied, eine Zelle in dem großen Weltorganismus zu sein, von innen her durch Kräfte und Mächte durchströmt, die sein Leben und sein Schicksal bestimmen. Und dieser Weltorganismus ist krank, und damit auch der Mensch samt aller Kreatur, die ängst-

1) Über die mystische Weltanschauung und das typisch mystische Denken des Apostels Paulus vergleiche meine Schrift: Der Apostel Paulus als Denker 1922 und deren erweiterte Fassung in: Denkformen S. 87 ff.

lich harrt auf die Offenbarung der Kinder Gottes: 'Sintemal die Kreatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung. Denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichlichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.' So ist die Sünde, an der die ganze Schöpfung trägt, nicht das persönliche Verschulden des einzelnen Menschen, sondern eine Krankheit der Welt, ihr Leiden und Sterben. So kann sich der einzelne auch nicht selbst helfen, ihm bleibt nur übrig zu warten, bis Gott diese ganze Welt und damit auch ihn erlöst durch das Eingießen eines neuen Lebensstromes, durch eine neue Schöpfung und die Vernichtung der alten.

Was diese Urform des christlichen Menschen und seiner Seelenhaltung zerstört hat, war die schlichte historische Tatsache, mit der man alsbald fertig werden mußte: die Tatsache, daß Christus nicht wieder kam auf den Wolken des Himmels, daß das Erlösungswerk nicht fortgesetzt wurde, daß das Weltgericht und der Weltuntergang nicht eintraten, daß vor dem letzten Akt der großen Welttragödie der eiserne Vorhang fiel und sich bis heute nicht wieder gehoben hat, so daß der christlichen Menschheit nichts übrig blieb, als vor dem geschlossenen Vorhang durch Jahrhunderte und dann durch Jahrtausende zu warten auf den letzten Akt oder das Theater enttäuscht und unbefriedigt zu verlassen und sich wieder an das alltägliche Tagewerk zu begeben, um einen Stein nach dem andern zum Bau einer neuen Kultur zu behauen. Man konnte auch beides miteinander vereinen: sein irdisches Tagewerk vollbringen und am Feiertag vor dem geschlossenen Vorhang sitzen, das ganze Drama immer wieder an der Hand des immer undeutlicher werdenden Textbuches in der Erinnerung nacherleben, besonders den spannenden vorletzten Akt, und dann weiter hoffen, daß sich der Vorhang doch noch einmal auftun werde, um das Ende sehen zu lassen.

Diesen Weg haben die mittelalterlichen Menschen eingeschlagen, und der ihn vorgezeichnet hat, war der heilige Augustinus. Er hatte den großen Zyklus der Weltgeschichte in sechs Zeitalter geteilt. Das sechste beginnt mit Christus. Er wird der Civitas Dei auf Erden zum Siege verhelfen, das Weltgericht herbeiführen und die Frommen hinüberretten in ein siebentes überirdisches Zeitalter, den Sabbat Gottes. Den Anbruch dieser letzten Zeit aber hüllte er in Dunkel und berief sich dabei auf das Bibelwort: 'Es ist nicht eure Sache, die Zeit zu wissen, die der Vater gesetzt hat in seiner Macht.' Er hat, nachdem ein halbes Jahrtausend des vergeblichen Wartens auf das Ende abgelaufen war, die religiöse Phantasie sich in der Ausmalung der Zukunft erschöpft und das Denken sich zermürbt hatte, den seelischen Zustand des Wartens verewigt und als den christlichen Zustand der Menschenseele überhaupt erklärt, einen Zustand des dauernden Schwebens im Ungewissen, der Unruhe des Herzens, das seine Ruhe in Gott sucht. Dieser Zustand aber kann nicht von allen festgehalten werden. Man will auch weiterhin das Ende sehen und seine Hoffnung daran knüpfen. Und so greift man über Augustinus auf die apostolischen Väter, besonders auf Barnabas und Irenäus zurück, um die Dauer der noch zu durchlebenden Weltgeschichte zu bestimmen. Die Berechnung gründete sich auf den Spruch aus dem zweiten Petrusbrief: 'Also auch der Himmel, der jetzt ist, und die Erde werden durch denselben Logos

gespart, daß sie zum Feuer behalten werden auf den Tag des Gerichts und der Verdammnis der gottlosen Menschen. Eins aber sei euch unverhalten, ihr Lieben, daß ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag.' Da nach der Einteilung des Augustinus das letzte Jahrtausend mit Christus begonnen hat, so wird nun im Jahre 1000 der christlichen Zeitrechnung der Weltuntergang erwartet. Aus Tertullian entnahm man die Teilung der Geschichte in vier Lebensalter der Menschheit: die Zeit des Gesetzes, die der Propheten, die des Erlösers und schließlich die des Parakleten. Hugo von St. Viktor unterschied die Zeitalter des Naturgesetzes, des positiven Gesetzes und das der Gnade. Rupertus von Deutz zerlegte die ganze Geschichte in das Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, Joachim von Fiore in das des Alten, des Neuen Testaments und des Evangeliums aeternum. Aus diesen Dreiteilungen entstand die Lehre vom dritten Reich, die sich mit der 'chiliastischen' vom tausendjährigen Endreiche verband.

Und dann bricht in der Reformation, in Luther¹⁾ selbst diese Eschatologie noch einmal mit voller Wucht in das weltgeschichtliche Geschehen ein. Luthers Halt und Stütze in seinem Kampfe ist das Wort Gottes, die Bibel. Immer wieder aber wird ihm entgegengehalten, daß es nicht auf dieses Wort Gottes als solches allein ankomme, sondern auf seine Auslegung, seine Deutung. Die Auslegung aber wird bestimmt durch die Autorität der Kirche, durch den Papst selbst. Da steigt in Luther der Gedanke auf: wenn nun das Oberhaupt der Christenheit, der Papst selbst, die Bibel falsch auslegt und Irrlehren verbreitet, was dann? Ist dann nicht die Zeit gekommen, von der es im zweiten Thessalonicherbrief heißt: 'Lasset euch niemand verführen in keinerlei Weise; denn er — der Tag Christi — kommt nicht, es sei denn, daß zuvor der Abfall komme und offenbart werde der Mensch der Sünde, das Kind des Verderbens, der da ist der Widersacher und sich überhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, also daß er sich setzt in den Tempel Gottes als ein Gott und gibt sich aus, er sei Gott . . . Darum wird ihnen Gott kräftige Irrtümer senden, daß sie glauben der Lüge, auf daß gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glauben, sondern haben Lust an der Ungerechtigkeit.' Aus dieser Stelle ist in Luther der Gedanke entstanden: der Papst selbst ist der Widersacher, der Antichrist. Die Entthronung des Wortes Gottes und die Ersetzung durch satanische Irrlehren, das ist der Zweck, dem die Anmaßung der Autorität und des ausschließlichen Rechtes der Bibelauslegung durch den Papst dient. Damit aber nicht genug! Der Antichrist muß alle verfolgen, die die Wahrheit zu sagen und das reine Wort Gottes zu verkünden wagen. Luther sieht sich bald selbst als den von Gott zur Verkündung der Wahrheit Berufenen und den deshalb vom Teufel selbst Verfolgten. So schreibt er 1519 vertraulich an Spalatin: 'In aurem tibi loquor, nescio an papa sit Antichristus ipse.' Ein Jahr darauf wird ihm die Huttensche Ausgabe der Schrift des Laurentius Valla über die Konstantinische Schenkung zugeschiedt. Jetzt wird es ihm gewiß: Die ganze Gründung des Kirchenstaats ist Teufelswerk. Luther wird ge-

1) Die Darstellung der Eschatologie Luthers beruht auf den Forschungen von Hermann Wendorf: Martin Luther, Der Aufbau seiner Persönlichkeit 1928, 112ff.

warnt durch den Kurfürsten, man stelle ihm nach. Darin sieht er ein Werk des Satans. Und *darum* lehnt er jeden Schutz ab; denn kein Mensch, sondern nur Gott kann gegen den Satan kämpfen. Der Schrift an den christlichen Adel fügt er jetzt die Worte ein: 'Laß — Christus — herbrechen deinen jüngsten Tag und zerstöre des Teufels Nest zu Rom, hier sitzt der Mensch, davon Paulus gesagt hat, der sich soll über dich erheben und in deiner Kirchen sitzen, sich stellen als einen Gott, der Mensch der Sünden und der Sohn der Verdammnis . . . Ist das nicht der Endchrist, so sag einer, wer es sein möge.' Dann der Appell an die ganze Priesterschaft zum offenen Abfall von diesem Papste: 'Alle Priesterschaft ist es sich selbst schuldig bei ihrer Seele Seligkeit, den Papst hier zu fliehen, zu vermaledeien, zu widerstehen als dem Teufel selbst, und das ihnen abgedrungene Gelübde, das sie bei ihrer Weihe zum Priester ablegten, zu brechen, als welches dem Teufel und nicht Gott getan ist . . . Zum anderen folgt, daß alle Bischöfe und Priester, die dem Papst hierin folgen, auch des Teufels Boten und Helfer sind, und also ist's klar, daß das Papsttum mit seiner Priesterschaft des Teufels Reich und Endchris'ts Regiment sei.' Von hier aus erhalten erst die Verse ihren rechten und zeitgeschichtlich bedingten Sinn: 'Und wenn die Welt voll Teufel wär und wollt uns gar verschlingen . . .' Luthers berühmte Antwort an Ambrosius Catharinus dient allein dem Nachweis, daß die Weissagung im Propheten Daniel jetzt durch das Verhalten des Papstes bis ins kleinste hinein erfüllt sei: 'In der letzten Zeit ihres Königreichs, wenn die Übertreter überhand nehmen, wird aufkommen ein frecher und tückischer König. Der wird mächtig sein, doch nicht durch seine Kraft; er wird greulich verwüsten, und es wird ihm gelingen, daß er's ausrichte. Er wird die Starken samt dem heiligen Volke zerstören, und durch seine Klugheit wird ihm der Betrug geraten.'

Wer weiß, wie seit den Tagen des Urchristentums dieser letzte Akt des großen Welt- und Menschheitsdramas erwartet wurde, wie das ganze Mittelalter hindurch versucht wurde, den Vorhang, den Augustinus vor diesem letzten Akt hatte niederfallen lassen, wieder zu heben, der wird begreifen, welche Wirkung es auf alle noch in der mittelalterlichen Weltanschauung lebenden Christen hatte, als Luther diesen Vorhang aufriß und der Welt verkündete: Die Endzeit ist da! Der letzte Akt beginnt! Nur daß dieser letzte Akt noch viel schauriger war, als man ihn sich jemals vorgestellt hatte. Überall Verrat und Betrug! Die Hüter des Heiligsten, die Civitas Dei selbst vom Teufel besessen, der heilige Vater der Antichrist! Noch nie hat ein Revolutionär der großen Masse einen solch phantastischen Stoff dargeboten, der allen Instinkten des die Massen bildenden kleinbürgerlichen Menschen mit seiner Sucht nach 'Enthüllungen', nach Sensation, nach Entlarvung der Reichen und Großen dieser Erde und ganz besonders der Priester, nach Aufdeckung der Korruption auf allen Gebieten, nach dem wohligen Erschauern vor der Gemeinheit und Schlechtigkeit dieser Welt derartig entgegenkam! Wie mußte sich jetzt der kleine Mann in seines Herzens Redlichkeit und Biederkeit fühlen, wo dieser Mönch, dieser Bergmannssohn, einer der Ihren, diese ganze verhaßte Welt der Mächtigen und Großen, und vor allem der Priester, als einen Riesenbetrug des Teufels selbst enthüllte! Was die einem ganz individuellen und

persönlichen Erleben entsprungene, seltsame und nur aus dem Mönchsleben heraus verstehbare *Theologia crucis* nie hervorbringen konnte, das leistete Luthers Lehre vom Teufel und vom Endreich: die Erregung und die Bewegung der Massen. Seine Eschatologie erlaubt es ihm, auch den Bauernkrieg, die offene Revolution, religiös zu deuten. So ruft er den Fürsten zu: 'Es sind nicht Bauern, liebe Herren, die sich wider euch setzen, Gott ist's selber, der setzt sich wider euch, heimzusuchen eure Wütere.' Und als der Aufstand immer gefährlicher wird, sieht er auch in ihm das Werk des Teufels: 'Denn ich sehe wohl, daß der Teufel, so er mich bisher nicht hat mögen umbringen durch den Papst, sucht er mich durch die blutdürstigen Mordpropheten und Rottengeister, so unter euch sind, zu vertilgen und aufzufressen.' Nach dieser Eschatologie regelt Luther seine politische Haltung. Erst glaubt er, daß Gott mit den Bauern sei; dann, als die Greuel geschehen, ändert er seine Meinung und ruft nun den Fürsten zu: 'Denn wir fechten hier nicht alleine wider Blut und Fleisch, sondern wider die geistlichen Bösewichter in der Luft.' Auch der Türkenkrieg wird unter dieser Perspektive betrachtet. Die Türken treten an die Seite der Priester und des Papstes als die heidnischen Truppen des Antichrists, und wieder ist es der Prophet Daniel, aus dem er diese Deutung entnimmt.

Auch die Reformation hat das erwartete Endreich und das Weltgericht nicht gebracht; aber die Eschatologie lebte weiter, vor allem bei den Mystikern aller Art, und sie blühte besonders während des Dreißigjährigen Krieges, der wieder als das beginnende Weltgericht gedeutet wurde. Sie lebte weiter in zahllosen Sekten, deren ganzes Erbe heute die Ernstest Bibelforscher übernommen haben, und sie bestimmte dann in einer neuen, ganz untheologischen und unchristlichen Form die nächste große europäische Bewegung, die Französische Revolution mit allen ihren Folgen. Hier war es Rousseau, dessen zyklische Geschichtsphilosophie, nach der ein glücklicher Urzustand der Menschheit, der durch einen Frevel, die erste Besitzergreifung eines Stücks der allen gemeinsamen Erde, um der Kultur willen aufgegeben und zur völligen Verderbnis im Laufe der Jahrhunderte geführt hatte, um dann durch die menschliche Vernunft als ein Reich der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wieder hergestellt zu werden, dem Denken und Handeln der Revolutionäre die ethische Rechtfertigung gab. Auch sonst erhielt sich die Eschatologie in feinen, durchgeistigten Theorien, so bei Lessing mit seiner Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts, die in dem Hinweis auf den Anbruch der Zeit des dritten, des ewigen Evangeliums gipfelt, bei Fichte, der aus dem Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, dem tiefsten Punkte seines ebenfalls als Zyklus gedachten Weltplans, sein Volk wieder auf die Höhe hinaufführen will, bei so manchem Romantiker, der den Organismusedanken wieder mit der Eschatologie verbindet, zu der er gehört, und schließlich bei Hegel, dessen gewaltige Geschichtsphilosophie den Fortschrittsgedanken der Aufklärung mit dem Kreislauf alles Geschehens verbindet. Karl Marx aber, der Schüler Hegels, ist wieder reiner Eschatologe, aber wieder in einem ganz anderen Sinn. Und so kommt es, daß die nächste große Massenbewegung der europäischen Geschichte ebenfalls eschatologisch bestimmt ist. Aus einem Urkommunismus

läßt Marx die Gegensätze der Klassen und die Klassenkämpfe entstehen, die schließlich dahin führen, daß es nur noch zwei Gesellschaftsklassen gibt: die Bourgeoisie, die aus sich selbst ihren Totengräber hervorbringt: das Proletariat. Die neue Gesellschaft aber, die in nächster Zukunft aus diesem Klassenkampf hervorgehen soll, wird wieder eine kommunistische sein und so das Ende an den Anfang anknüpfen.

Und heute ist die Eschatologie die große Sensation der Zeit. Ob Spengler den Untergang des Abendlandes prophezeit, ob Stalin die große endgültige Weltrevolution und das Kommen eines neuen Paradieses auf Erden nach Abarbeitung des Fünfjahrplans verkündet, ob auf der anderen Seite wieder das Motiv vom dritten Reich angeschlagen wird, ob die Anthroposophen den wiederkommenden ätherischen Christus sich gerade in diesen Tagen ausbreiten sehen oder ob die neuesten Theologen ihre Zeitschriften programmatisch 'Kairos' und 'Zwischen den Zeiten' nennen — überall eschatologische Klänge. Nur das Ganze, das große, in sich geschlossene System, in dem diese verwehten Klänge allein einen vollen Sinn erhalten und sich zu einer Symphonie zusammenschließen, ist vergessen. Wie wenig man von diesen Zusammenhängen und von der ganzen Weltanschauung, in der allein eine Eschatologie möglich und sinnvoll ist, versteht, zeigt die in der modernen Theologie beliebt gewordene Trennung von Mystik auf der einen, christlicher Eschatologie auf der anderen Seite, als ob es eine Eschatologie geben könne, die nicht aus dem mystisch-magischen Weltbild und der allen Mystikern gemeinsamen Vorstellung vom organischen Entwicklungsprozeß des Kosmos und der in seine Entwicklung verflochtenen Weltgeschichte erst ihren vollen Sinn erhielt. Das zeigt auch der vor kurzem unternommene Versuch, eine eschatologisch-christliche Geschichtsphilosophie neu zu schaffen, wie ihn Erwin Reisner in seinem Buche: *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht*, unternommen hat. Was man hier lesen kann, ist nichts als ein einziges großes Mißverständnis dessen, was Eschatologie ihrem Wesen nach ist. Es scheint, als wären die Bemühungen Albert Schweitzers, der in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* das Problem der Eschatologie so energisch in Angriff nahm, vergebens gewesen. Die hier so grell beleuchtete Tatsache, daß das abendländische Christentum 1700 Jahre bestehen konnte, ohne daß nach dem 'historischen' Jesus im Sinne unserer modernen Auffassung vom Wesen des Historischen gefragt wurde, so daß die Bibelkritik entstehen und mit ihr das erste Leben Jesu erst in den Tagen der Aufklärung geschrieben werden konnte, ist lange nicht ernst genug genommen worden. Und das Schicksal dieser historisch-kritischen Forschung, das Schweitzer so klar und eindringlich beschrieben hat, gab uns noch lange nicht genug zu denken. Er gibt uns das Ergebnis seiner Forschungen in den so fein formulierten Sätzen: 'Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer

Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen mußte. Er kehrte in die seine zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt.'

Er mußte in seine Zeit zurückkehren, weil der lebendige Christus, von dem uns das Neue Testament berichtet, nur in der Vorstellung vom Wesen der historischen Zeit und ihres zyklischen Verlaufs leben und wirken kann, die den Urkunden des Christentums zugrunde liegt, und das ist die Vorstellung vom Wesen der Zeit, wie wir sie allein in der Mystik finden. Das Merkwürdige aber an dieser Zeit ist, daß sie nach den Gesetzen des mystischen Denkens unmittelbar in ihren Gegensatz, die Ewigkeit, übergeht, daß sie selbst gar keine Zeit ist, sondern ein ewiger Prozeß, der immer und zu jeder Zeit geschieht. So ist nach der Logik der Mystik auch die Weltenwende und mit ihr die ganze Eschatologie etwas, das einmal und immer geschieht, so wie bei Meister Eckhart Gott die Welt einmal und doch jeden Tag neu erschafft, Christus einmal und doch immer wieder in uns geboren wird, und es ist darum nichts Erstaunliches, daß alle Eschatologen, und ob sie durch Jahrhunderte und Jahrtausende voneinander getrennt sind und ihnen die Weltgeschichte immer wieder ein anderes Gesicht zeigt, dennoch alle zu jeder Zeit in der Weltenwende und dicht vor dem Anbruch des neuen Reichs leben. Das aufklärerisch-wissenschaftliche historische Denken und dieses historische Denken der Mystik hat am klarsten Hegel in seiner Philosophie der Weltgeschichte gerade da, wo er vom 'historischen' Jesus handelt, gegenübergestellt: 'Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt, ebenso zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Konzilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zustande gekommen, oder von da oder dorthier flossen — alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist . . . Christus, der Mensch als Mensch, in dem die Einheit Gottes und des Menschen erschienen ist, hat an seinem Tode, seiner Geschichte überhaupt, selbst die ewige Geschichte des Geistes gezeigt — eine Geschichte, die jeder an ihm selbst zu vollbringen hat, um als Geist zu sein oder um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden.' Nur von hier aus gibt es einen Weg zum Verständnis der Eschatologie. Vom aufklärerischen Denken aus gelangt man zu diesem Verstehen ebensowenig wie durch die Entweder-Oder-Sophistik Kierkegaards und der mit ihr arbeitenden Theologie, der nur der Ausweg bleibt, in diesem für dieses Denken Unverständlichen den Logos der Offenbarung zu sehen, dessen Wesen es ist, unverständlich und unverstehbar zu sein und zu bleiben.

DIE NATIONALE AUFGABE DES HUMANISTISCHEN GYMNASIUMS¹⁾

VON JULIUS STENZEL

Der gewaltige Umschwung dieses Frühjahrs stellt der gesamten Erziehung ihr ewiges Ziel: Bildung für Staat und Nation, mit unvergleichlicher Deutlichkeit vor Augen. So wird bald auch die schwierige und verantwortliche pädagogische Frage nach den Mitteln und Wegen, dieses Ziel zu erreichen, neu durchgedacht werden müssen. Die neue Regierung hat dankenswerterweise bisher nicht nur von raschen organisatorischen Änderungen abgesehen, sondern sogar ausdrücklich erklärt, daß sie die Mannigfaltigkeit der bestehenden Schulformen für die Vielfältigkeit des deutschen Geistes als notwendig ansieht und sie einzuschränken zunächst nicht beabsichtigt. Für die Zukunft aber ist zu erwarten und auch durchaus zu wünschen, daß die bisher im größeren politischen Felde bewiesene Kraft der Regierung, mit einer Reihe verzetzelter Probleme gründlich aufzuräumen, auch hier einmal durchgreifen und eine unnötige Zersplitterung der Schultypen beseitigen wird. Die Hoffnungen derer, die hierbei eine Stärkung der alten preussischen Grundform der höheren Schule, des humanistischen Gymnasiums als der Stätte einer charakteristischen geistigen Zucht und der eigentlichen 'Gelehrten-schule' erwarteten und forderten, sind durch die Äußerungen der verantwortlichen Staatsmänner bestätigt worden. Anders steht es mit den Erörterungen der Tagespresse. Hier in der breiten Öffentlichkeit wird vielfach eine Stimmung gegen die humanistische Schule und den Humanismus erzeugt, und geschickt wird der Humanismus ohne Beweis mit Strebungen und Mächten in Verbindung gebracht, denen die nationale Bewegung den Kampf angesagt hat. So wird der Humanismus heute vielfach wieder mit dem Fluche des Rationalismus und Intellektualismus belegt und mit erneutem Nachdruck endgültig totgesagt. Hier setzt — befremdlich genug — die Presseerörterung wie auch in manchen allgemeineren pädagogischen Fragen das Kulturprogramm der vergangenen Epoche fort.

Das Wort 'Humanismus' ist seinem Wesen nach mehrdeutig und so der Mißdeutung ausgesetzt. Der Begriff des Humanismus ist auf das Ganze des menschlichen Seins gerichtet; dieses ist immer Ziel und Aufgabe, nie Wirklichkeit, denn immer tritt im Laufe der geschichtlichen Entwicklung die eine oder andere Seite des Menschen zurück. Darauf richtet sich dann die 'humanistische' Besinnung; sie kann deshalb in verschiedenen Zeiten verschiedene, ja scheinbar entgegengesetzte Seiten in den Vordergrund stellen und an ihnen den nächsten Ansatz der Besinnung auf das Ganze suchen; daher die erstaunlichen Widersprüche und Mißverständnisse dieser Idee zu allen Zeiten. Deshalb ist die Rechenschaft über den Gehalt dieses mehrdeutigen Begriffes immer wieder und heute besonders nötig.

Die Mehrdeutigkeit des Humanismusbegriffes macht sich in verschiedenen Richtungen bemerkbar. Erstens wirkt auf die Theorie und Praxis der Erziehung

1) Eingegangen am 22. April.

die absolute Idee eines konstruktiven Humanismus ein, der ohne nähere Rücksicht auf die geschichtliche Antike einen bestimmten Erziehungsgedanken verwirklichen will und sich mehr gelegentlich auf einzelne Züge der Antike beruft. Ein solcher Humanismusbegriff ist genau so mehrdeutig wie der Begriff des Menschen, der Menschlichkeit und der Menschheit selbst, nach dem er sich letztlich richtet. So wichtig dieser Humanismus schon durch seine Existenz ist, so beziehen sich die folgenden Erörterungen zunächst auf den Humanismus, der sich näher am Wesen und Sein der Antike orientiert. Hier aber wird wieder häufig die Idee, die sich ein Zeitalter vom Wesen der geschichtlichen Antike macht, nicht scharf genug von den pädagogischen Veranstaltungen geschieden, durch die das Bild der Antike für die Erziehung fruchtbar gemacht werden soll. Allerdings bestimmen der wissenschaftliche und der pädagogische Humanismusbegriff einander mannigfaltig, mindestens der erste den zweiten. Der tiefste Grund der Mehrdeutigkeit ist aber der geschichtliche Wandel beider Ideen selbst; jedes Zeitalter hat seinen besonderen 'Humanismus', weil jedes Zeitalter aus einer anderen geistigen Lage auf die unerschöpfliche geschichtliche Substanz der Antike zurücksieht und dadurch ganz andere Seiten der Antike in den Blick bekommt. Dieser Wechsel der Sicht läßt die wissenschaftliche und die pädagogische Idee des Humanismus noch in einer anderen Weise auseinanderrücken. Im pädagogischen Humanismus kann eine Anschauung der Antike nachwirken, die für den wissenschaftlichen nicht mehr besteht. Und in noch weiterem Abstände von der Wirklichkeit kann sich die jeweilige populäre Vorstellung des Humanismus befinden, wie sie in kulturpolitischen Schlagworten des täglichen Meinungskampfes sich ausspricht.

Die neueste Phase des Kampfes gegen den Humanismus setzt ihn mit einem liberalistischen Individualismus gleich; dessen Auswirkungen sollen eine weiche unnationale Humanität, ferner ein ästhetischer Selbstgenuß des sich selbst genügenden Individuums sein, und neuerdings wird auch philosophische Selbstüberhebung des Geistes, der 'subjektive Idealismus', der die Gegenständlichkeit zu zerdenken und zu zerreden droht, auf ihn zurückgeführt. Leicht genug läßt sich dann von allen drei Seiten her die Untauglichkeit des Humanismus für eine bewußt nationale Erziehung zeigen; der allgemeine Einwand, daß man sich nicht mehr mit den alten Griechen und Römern, sondern mit dem eigenen Volke und seiner Geschichte beschäftigen solle, erhält nun neues Gewicht durch die erzieherische Schädlichkeit, nicht nur Unnützlichkeit des Humanismus.

Vergleicht man diese Vorstellungen mit dem wirklichen Wesen der antiken Menschen, des antiken Staates, der antiken Kunst und der antiken Philosophie, so ist zwar für jeden, der diese Dinge einigermaßen kennt, das Schiefe jener Auffassungen klar; aber ebenso klar ist leider die Tatsache, daß die letzten Erkenntnisse vom Wesen der Antike noch nicht ihre angemessene pädagogische Ausgestaltung und die damit erst mögliche Verbreitung gefunden haben. Jene Vorurteile sind die letzten Ausläufer einer längst überwundenen klassizistischen Auffassung, wie sie gewiß nicht die großen 'Humanisten' Goethe, Schiller, W. v. Humboldt, Hölderlin vertreten, aber ihre schwächeren Nachfahren allmählich zugelassen haben. Inzwischen haben sich aber zwei Wandlungen vollzogen.

Die erste hat allerdings nach ihrem Wesen — und das ist eines der folgenreichsten Ereignisse unserer Bildungsgeschichte — keine pädagogische Idee rein ausbilden können. Diese erste Umformung des Humanismus entsprach dem Zeitalter der Geschichte und des Historismus. Denn es ist nicht nur die Stärke, sondern auch die innere, immer wieder durch den Rückblick auf die eigentliche Antike zu bannende Gefahr des Humanismus, daß er den verschiedenen Zeitaltern sich fügt und deren Anschauungen widerspiegelt. So trat der humanistische Gedanke im Verlaufe des XIX. Jahrh. unter die Gesetzlichkeit der damals neu begründeten geschichtlichen Wissenschaft und damit in die Gefahrzone des an die bloße Tatsächlichkeit des Vergangenen sich haltenden Historismus; die Antike wurde zunächst als geschichtlicher Gegenstand studiert, auch in ihren Vorstufen und Ausläufern, und in den geschichtlichen Zusammenhang eingeordnet. Eine ungemaine Erweiterung der Tatsachenkenntnis gab dem Bilde eine neue Fülle, erschwerte aber den Glauben an die Vorbildlichkeit der eigentlich 'klassischen' Werke. Sie wurden geschichtlich aus ihrer Zeit erklärt, dadurch individualisiert und überzeitlicher Normhaftigkeit entkleidet. Wie sollte aber aus dem Wissen: 'so war die Antike, so hat sie sich in jenem geschichtlichen Zeit- und Lebensraum entwickelt', eine pädagogisch schlagkräftige Bildungsidee werden? W.v. Humboldt hatte weise auf die erziehlche Wirkung der antiken Sprachen als solcher großen Wert gelegt. Es sollte wirklicher Sprachunterricht gegeben werden 'und nicht, wie jetzt so oft, eine mit Altertums- und historischen Kenntnissen verbrämte und hauptsächlich auf Übung gestützte Anleitung zum Verständnis der klassischen Schriftsteller. Denn die Kenntnis der Sprache ist immer, als den Kopf aufhellend und Gedächtnis und Phantasie ühend, auch unvollendet nützlich, die Kenntnis der Literatur hingegen bedarf, um es zu werden, einer gewissen Vollständigkeit und anderer günstiger Umstände' (Humboldt Werke XIII, S. 265).¹⁾ Was hätte er gesagt zu der Aufschwemmung des Unterrichts mit 'Realien' jeder Art, dem kultur- und geistesgeschichtlichen Überreichtum, aus Übersetzungen, Inhaltsangaben und Lichtbildern zusammengewebt, der die echten Werte des Gymnasiums zu verdecken droht! Insofern es sich hier pädagogisch um ein bloßes Hinnehmen und Kennenlernen von Tatsächlichem handelt, wirkt hier sogar noch der schwächste Teil des ästhetischen Klassizismus weiter und kann zu dem bloßen 'Begaffen des Geistigen' (Heidegger) führen statt zu der tätigen Übung eigener Kraft, auf die es in der künftigen Schule mehr als je ankommen wird.

Konnte demnach die historistische Phase des humanistischen Gedankens keine schlagkräftige Idee aus sich erzeugen, so liegt es bei der neuesten Wendung der Altertumswissenschaft ganz anders. Hier steht alles inmitten reicher, unausgeschöpfter Möglichkeiten, und es ist zu hoffen, daß ein großer Durchbruch geistiger Kräfte auch hier schöpferisch die vorhandenen Möglichkeiten zur *Energeia* führt.

Die verschiedenen Perioden des Humanismus lösen sich nicht einfach ab, sondern die Phasen überlagern sich, in der Entwicklung der wissenschaftlichen Idee für sich und der pädagogischen Idee für sich, und besonders in dem Wechsel-

1) Näheres bei E. Spranger, W. v. Humboldt und die Reform des Bildungswesens, Berlin 1910. Vgl. auch Stenzel, Logos X, 1922, 261 ff.

verhältnis dieser beiden Seiten des Humanismus. Dabei muß, wie es zum Leben und Wandel geistiger Dinge gehört, mancher Zug verfallen und untergehen, aber aus jeder Phase bleibt Kräftiges und Unverlierbares übrig, das in der späteren aufgeht und weiterwirkt. Dies ist gerade in der heutigen Form des humanistischen Gedankens sehr deutlich. Niemand denkt daran, die Belebung und Erfüllung des geschichtlichen Bildes der Antike, alles das, was damals wie nie wieder später wirklich war und von seiner konkreten Substanz her durch alle Renaissancen und Humanismen hindurchwirkt, zugunsten einer abstrakt idealen Idee auch nur im geringsten aufzuopfern. Vielmehr kommt es darauf an, den Abstand der alten großen Einfachheit, so wie sie wirklich war, von den späteren Zuständen einer überspitzten, entarteten Überfeinerung der dort noch geschlossenen menschlichen Züge zu erkennen und zum Aufbau des eigenen Seins einzusetzen.

Die Bewertung dessen, was zwei Jahrtausende über den geistig-sittlichen Stand der Antike hinaus uns beschieden haben, hat sich im XIX. Jahrh. und weiter bis heute gewandelt. Je mehr sich der Kreis des Interesses über die ästhetischen und philosophischen Gehalte der Antike erweiterte und die Geschichte der Einzelwissenschaften und der Technik ans Licht stellte, desto leichter war eine kultursatte und -stolze Zeit geneigt, jene Anfänge zwar als interessant und relativ bewundernswert anzuerkennen, aber doch im geheimen mitzumeinen, wie weit wir uns über diese Zeit erhoben und wie weit wir es gebracht hätten. Wichtiger als diese technisch-zivilisatorische Hybris war die durch die Leistungen des wissenschaftlichen Intellektes ausgelöste Überblendung des Selbstbewußtseins, die das Gleichgewicht der fühlenden und wollenden Kräfte der Seele gefährdet, war die Überentwicklung der Innerlichkeit zusammen mit jenen Möglichkeiten des 'in die eigene Seele Tauchens' und 'in ihr Versinkens', die man als das Spezifische unseres Geistes bei der unbefangenen Prüfung des antiken Denkens empfand und in der Antike vermißte. Seit Nietzsches so scharf zufassender Kulturkritik bereitete sich allgemein der Umschwung vor. Nicht was man nachsichtig bei den Alten schon alles antrifft, sondern das, was unserem Sein an echter Größe und Einfachheit längst verloren gegangen ist, das tritt immer stärker vor das Bewußtsein der zögernd ihre eigene Schwäche und Verzärtelung erkennenden Nachwelt, und diese Einsicht könnte allgemeiner sein, wenn die Kenntnis dessen, was die Altertumswissenschaft erarbeitet hat, schon mehr zum Bewußtsein gekommen wäre.

Wir knüpfen an jenes dreifache Mißverständnis an, das ein unzulänglicher pädagogischer Begriff des Humanismus fahrlässig verschuldet hat. 'Liberalistischer Individualismus' — man hat heut eingesehen, daß nie eine Kultur das Individuum, das sie geistig mündig gemacht hatte, strenger in die hohen Zwecke der Gemeinschaft hineingebunden hat; keine Philosophie hat reiner den Gedanken gelehrt und durch tiefere Gründe gesichert, daß das Individuum, wenn es sich auf sich selbst stellen will, nichts, daß die Gemeinschaft des innerlich starken, d. h. gerechten und gottverbundenen Staates alles ist. Niemals sind die Künste organischer und selbstverständlicher aus den religiös-staatlichen Kräften emporgewachsen und diesem Mutterboden näher geblieben als in Griechenlands großem

Jahrhundert der Perserkriege; nie sind sie, von der Dichtkunst angefangen bis zu der äußeren Gestaltung des Lebens, strenger zurückgerufen worden aus der auch damals bereits beginnenden Entfesselung in nur Künstlerischen zu ihrer religiös-sittlich-staatlichen Grundleistung als in der attischen Philosophie. Eben-
sowenig war Wissenschaft und Erkenntnis überhaupt Selbstzweck, sondern das Mittel, das Gesamtleben des Staates und des Einzelnen aufzuhellen und beide den Weg zum Echten und Rechten auf allen Gebieten zu führen und auf diesem Wege zu halten. Keine Philosophie hat klarer als die attische den Besitz des Geistigen dem individuellen *Ich* bestritten — attische Philosophie kennt dies Wort als philosophischen Begriff nicht — und dem *Wir* übergeben, und zwar nicht irgendeiner gewählten Gemeinschaft individuellen Zufalls, sondern dem vom Schicksal dem Einzelnen zugewiesenen konkreten Lebensraum der Polis, der unmittelbar erlebten staatlichen Ganzheit.¹⁾ Diese Erkenntnisse vom Wesen antiken Geistes konnten sich nur dem geschärften geschichtlichen Blick ergeben, der die einzelnen Züge zum Ganzen zusammenfaßte und für die geistige Not und Gefahr der eigenen Zeit ein Gefühl hatte. Wenn sich aus alledem zusammen, aus ruhiger, sachlicher Erkenntnis des Früheren und leidenschaftlichem Streben nach Straffung, Ordnung und echter Vereinfachung des eigenen modernen Bewußtseins neu ein Vorbild ergab, so war dies kein zeitloses, im luftigen Reiche der Phantasie schwebendes, in ästhetischer Verzückung erschautes Traum- und Wunschbild wie das des ausgehenden Klassizismus, sondern es wird die Antike aufgefaßt als der konkrete Anfang unserer eigenen abendländischen Geschichte, von dem immer und immer wieder aufbauende Wirkungen auch auf unsere nationale Entwicklung ausgegangen sind und auch heute ausgehen können — heute mehr als je, weil wir Wesentliches und Zufälliges, grundlegende Ziele und die jeweils verschiedenen Mittel in dem Bestande der Kultur neu zu scheiden beginnen und den gewiß sehr veränderten äußeren und materiellen Bedingungen der Kultur nicht mehr die entscheidende Bedeutung zusprechen wollen wie bisher. Auf dieser Grundlage muß und wird sich eine neue pädagogische Idee des Humanismus entwickeln.

Um ihren Umriß zu entwerfen, sollen zwei Betrachtungen angestellt werden. Die erste soll gewisse Züge desjenigen Erziehungsprogrammes ins Licht setzen, in dem der griechische Geist bereits sich selbst sein Wesen und seinen Bildungswillen zur Klarheit gebracht hatte, des platonischen Staates. Die zweite Betrachtung soll den modernen Erziehungsgedanken sich zuwenden, die im Laufe der letzten Jahre gewirkt haben und durch die Umwälzung unserer Tage bestätigt werden. Platons gesamtes Philosophieren ist entsprungen aus dem unerschütterlichen Glauben an den hellenischen Volksgeist, wie er in der attischen Heimat seinen stärksten Ausdruck gefunden hat. Diesen Glauben konnte der politische Zusammenbruch des Peloponnesischen Krieges, konnte der Verfall innerer Größe nicht zerstören, denn dieser Glaube verwandelte sich in Platons Geiste zu dem

1) Ich verweise auf die nähere Ausführung dieser Gedanken in einer Reihe von 'Antike'-Aufsätzen 1925, 1926, bes. 1928: 'Die Gefahren modernen Denkens u. d. Humanismus', 'Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus' und auf die ausführliche Darstellung 'Platon der Erzieher' 1927, z. B. S. 235ff, 277ff. u. ö.

gültigen Bilde menschlicher Gemeinschaft, in dem Wesentlichen zum Aufbau eines neuen Staates und neuer Menschen aus dem Geiste für alle Zeiten bereitet und auseinandergelegt ist, keine Konstruktion aus bloßer Vernunft, sondern die Einschränkung einer 'ausgeuferten, gewucherten' Kultur (*τροφῶσα πόλις*) nach dem Maßstabe einer größeren und einfacheren Vergangenheit. Natürlich können hier nur einige Züge angedeutet werden, die für die Gegenwart von besonderer Wichtigkeit sind. Als besonders wichtig sehe ich heute nach einer Epoche, die den Intellekt zweifellos auf Kosten des Wollens und Fühlens und des vollen Einsatzes der Person überschätzt hat, für das gesamte Gebiet der öffentlichen Erziehung den echten Ausgleich aller geistigen Kräfte an, zu dem wirklich sachliche Zucht des Denkens gehört. Hier waltet gerade in der öffentlichen Diskussion eine große Unklarheit, die, belastet mit kulturpolitischer Polemik, nicht leicht zu beheben ist. Bei der gefühlsmäßigen Achtung, deren sich Platon in allen wirklich geistverbundenen Zeiten in Deutschland erfreut, wird heut an seinem Beispiel manches geklärt werden können, was in der Sprache näherliegender Zeiten ausgedrückt mißhört wird. Platon oder sein Sokrates bekämpft in der sophistischen Aufklärung den enzyklopädischen, Kenntnisse verschleißenden Intellektualismus, er bekämpft den Wahn, in Kursen, Lehrgängen und Vorträgen Bildung erhaschen zu können. Er verachtet die Ratio, wie nur je ein Moderner sie verachten kann, wenn sie sich von dem Erdreiche des ganzen fühlenden und wollenden Menschen losreißt, zum bloßen Hinsehen auf Schönes, Gutes, Wahres wird und nicht die staatsbildenden Kräfte des Menschen angreift und aufruft. Platon, nach dessen militärischem Erziehungsprogramm in den 'Gesetzen' die attische Ephebenausbildung organisiert worden ist (Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 194), hat eine sorgfältige Zucht des Gefühls- und Willenslebens entworfen, die ganz und gar nicht nur, wie man sie häufig auffaßt, als 'ästhetische Erziehung' höhere Differenziertheit, sondern auf der festen Grundlage dauernder körperlicher Stählung Ehrgefühl und elementare Willenskraft in den Zögling hineinbilden soll. Platon sah die Gefahren einer nur auf den Geist abgestellten Erziehung einerseits, einer nur auf körperliche Ausbildung gerichteten Erziehung andererseits mit großer Deutlichkeit (Staat III c. 18, p. 411 ff.); deshalb hat er, den tragischen Dichtern folgend, Wissen, *ἐπιστήμη*, und Besinnung, *φρόνησις*, als das Steuer der dunkleren Kräfte der Seele in die Erziehung zum Staate fest eingefügt. Platon hat Philosophie begründet als Wissen um das Erste, Einfache, Grundlegende (*πρῶτα, ἀπλᾶ, ἀρχαί*). Was im echten Sinne grundlegend ist für Erkenntnis, ist es auch für die Erziehung — das ist der tiefere Sinn der Prinzipienlehre des späteren Platon, die deshalb in manchem überraschend an die Pestalozzischen Grundbegriffe erinnert. Was Platon zunächst im mathematischen Bereiche durchgeführt hat, ist ein unerschöpfliches pädagogisches Programm: in allen Wissensbereichen das echt Elementare, für die letzte und erste Erkenntnis gleich Wichtige in die Gesamtbildung organisch einzufügen. Freilich nicht als Theorie! Platons Erziehungsbegriff zeigt uns den Weg, die gefährlichste Klippe aller Erziehung zu vermeiden. Diese besteht in dem in den mannigfaltigsten Verkleidungen auftretenden Erziehungszintellektualismus, der das direkt sagt und anordnet, predigt und be-

schwört, was nur mittelbar tätig erfahren werden kann und unmittelbar beredet auf die Dauer zum Zerrbild, zur Phrase und leerem Wissen werden kann. Dazu gehört alles Elementare in jenem tiefen Sinne, und zwar in allen Bereichen der Seele. In dem mittelbaren Heranführen an das, worauf es überall ankommt, wofür es keine allgemeingültigen Regeln, kein einfaches Rezept gibt, erweist sich die eigentliche Kunst der Erziehung, hier ruht der tiefste Sinn der so oft äußerlich aufgefaßten sokratischen Mäeutik des Nicht-Wissens. Der Begriff, zu dem sie im platonischen Erziehungsprogramm aufgeblüht ist, ist der des 'Umganges', des Gebrauches (*χρησθαι, χρῆσις*), der im griechischen Sprachbewußtsein und platonischen Denken den lebendigen Verkehr mit Menschen und auch den Umgang mit den Dingen bezeichnen kann. Aus der sokratischen bäuerlich-handwerklichen Sphäre stammt die kernige, nüchtern-großartige Einsicht her, die uns bei den verantwortungsbewußten Denkern der Gegenwart — kaum als geschichtlich gewußt, sondern, was viel wertvoller, aus der Sache wiedergeboren — plötzlich wieder entgegentritt. Was ein Freund ist, ergibt sich nicht aus seinen schönen Worten, sondern aus der Bewährung. Was ein taugliches Mitglied der Gemeinschaft ist, kann nicht aus schönen Absichten, Programmen und Bekenntnissen, sondern aus der wirklichen Leistung und der tätigen Hingabe ans Ganze entnommen werden. Nicht anders in der gegenständlichen Welt. Was ein Pflug ist, weiß nicht, wer ihn 'begafft', beschreibt oder 'definiert' — nur wer ihn je geführt hat und wer auf Grund dieser *χρῆσις*¹⁾ weiß, was ein *guter* Pflug ist, worin sein Wesen, seine Leistung, *ἀρετή*, besteht, wer also ihn 'verbessern' könnte, ihn verfertigen oder wiederherstellen, wenn er seine *ἀρετή* einbüßt und 'schlecht' geworden ist. 'Der Gebrauchende ist der Richter über das Wesen.' Nicht wer mit halbem Verständnis ein kompliziertes Kunstwerk musikalischer Art über sich ergehen läßt, weiß, was Musik, was ein Kanon, eine Fuge, eine Tanzform ist, sondern wer mit deren einfachen, reinen und kräftigen Formen umgeht, in gemeinsamer Betätigung mit bereits Erfahreneren sie verwirklichen und so sich aneignen kann. Satz für Satz kann das platonische Kunstprogramm in die Gegenwart übersetzt werden. Das ist nun in die gefährlichste Region, die der eigentlichen Wissens- und Erkenntniszucht, zu übertragen. In ihr gibt es genau denselben Gegensatz mit mannigfachen Übergängen: hier bloßes Wissen von und um etwas, Hinhören auf das, was ein anderer gedacht, gesagt, geschrieben hat, dort Umgehen mit diesen Dingen, sie beherrschen, sie anwenden, einsetzen. Ob das mathematische oder Sprachkenntnisse sind, überall kann nur die Freude an der Betätigung in bestimmter Leistung zu demjenigen 'Elementaren' führen, das den Geist wirklich aufhellt und bildet. Platon wußte, warum er zunächst die Mathematik zum Beispiel nahm. An ihr läßt sich am leichtesten zeigen, worauf es ankommt. Wer nur Rezepte für fünf Typen von Gleichungen hat, der ist verloren, wenn die geringste Abweichung auftritt. Er ist unselbständig, die elementaren, durchgehenden und übergreifenden Gesetzmäßigkeiten beherrscht er nicht, er *kann* nicht, er *weiß* nur einiges; das Hinausgehen über das bisher Ungetane in wirk-

1) In meiner „Metaphysik des Altertums“, München-Oldenburg 1931 habe ich auf S. 118 und 121 diesen Begriff erörtert.

licher Freiheit ist der Beweis der Verfügung über das echte Elementare, zugrunde liegende, Ursprunghafte. Jeder sieht, wie die pädagogische Überlegenheit nicht darin besteht, etwaige überdurchschnittliche Begabungen früh zu übersteigern — diese werden auf dem Grunde jener elementaren Sicherheit gern von selbst ihre Kräfte entfalten —, sondern eine möglichst große Anzahl von Lernenden in die Gesetzmäßigkeiten des Könnens und Leistens hineinzustellen. Die einfache Aufgabe, selbständig angefaßt, ist wertvoller für die Zucht des Geistes als die schwere, unfrei gelöst nach festem Rezept.

Wir brechen diese Betrachtung ab¹⁾ und gehen zu der zweiten angekündigten Überlegung über, die den Absichten und Zielen der modernen Pädagogik gewidmet sein soll. Da finden wir nun sofort verwandelte, aber verwandte Kräfte wirksam, wie sie im platonischen Programm spürbar waren. Auch in der Pädagogik unserer Tage ist die wirkliche Selbsttätigkeit des Schülers, also die oben angedeutete praktische Mäeutik, die nicht bloß Wissen erfragt, sondern Können hervorlockt, das mit mannigfachen Mitteln erstrebte Ziel. Aber immer deutlicher bekennen sich seit geraumer Zeit gegenüber individualistischen Mißdeutungen dieses Gedankens intra et extra muros gerade die energischen Wortführer der Pädagogik in Theorie und Praxis wieder zu einer autoritären Bestimmung der Jugend nach den Normen der führenden, bereits dem objektiven Geiste erschlossenen Persönlichkeit. Sie kann Ziele setzen; denn sie weiß sich den realen Mächten der Nation, des Staates, der Kultur bereits in konkreter Einsicht verantwortlich und kann dem im jungen Menschen so lebendigen Hange nach Leitung, nach echter Unterordnung unter die Sache der Gemeinschaft, Inhalt und Bestand verleihen. Die Jugend — und nicht nur sie — will aus tiefstem, leider oft verkanntem und deshalb unbefriedigtem Bedürfnis Zucht, Unterordnung, um in der Entgegensetzung ihrer eigenen Kraft sich dieser erhöht bewußt zu werden. Der gefühlvolle Rousseauismus der Pädagogik von vorgestern verkannte diesen Antagonismus der Autorität und ihrer Gegenkraft, die im Gehorsam 'aufgehoben' werden will. Den 'freisteigenden' Willensregungen des Zöglings sich völlig zu überlassen ist ebenso verhängnisvoll wie den 'freisteigenden' Vorstellungen in einem übertriebenen, mißverstandenen Arbeits- und Gesamtunterricht. Wir müssen uns heut ehrlich die Frage vorlegen, warum die leibliche Ausbildung auch in ihren charaktermäßigen Auswirkungen so erfolgreich ist und so hoch eingeschätzt wird. Wir müssen hier das Verhältnis sachlicher objektiver Aufgabe, die immer *über* dem steht, was der einzelne selbstverständlich, ohne über sich hinauszugehen, leistet, das Verhältnis von innerem Leistungswillen und anspornendem, leistungsteigerndem Vorbild im Agon der Kräfte einmal ernstlich studieren und uns fragen, was auf das geistige Gebiet übertragen werden kann und muß. Denn es muß offen ausgesprochen werden: es besteht die Gefahr, daß angesichts der Dringlichkeit straffer körperlicher Ausbildung und der bewußten Stählung des Willens die auf die Dauer ebenso unabweisbare Aufgabe der gedanklichen Zucht und der Klärung des ge-

1) Außer auf die genannten Abhandlungen verweise ich für diesen Absatz besonders auf 'Wissenschaft und Bildung im platonischen Erziehungsbegriff'. Ztschr. f. Gesch. d. Erz. u. d. Unterr. XX, 1930, 89ff.

samten geistigen Lebens unterschätzt und diese Seite jener anderen aufgeopfert wird, daß gegenüber der Strenge dort eine — unbewußte und unbeabsichtigte — Weichlichkeit und Nachsicht hier Platz greift, wo gerade im zähesten Kampfe die natürlichen Widerstände und Ausflüchte der werdenden Natur klug und vorausschauend aufgefangen werden müssen. Der schon von Platon so ernst geführte Kampf gegen die geistige Müdigkeit, die sofort beim Überschreiten eines gewissen Maßes körperlicher Anstrengung eintritt, ist eine Mahnung zu ernster Sorge für alle die, denen die Überwindung des Materialismus und Naturalismus in allen seinen Vermummungen am Herzen liegt. Platon hat im neunten Buche des Staates im 12. Kapitel den einzigen Weg vorgezeichnet, der zu dieser Überwindung des Materialismus führt, den Weg der harmonischen Befriedigung des geistig-leiblichen Gesamtorganismus. Keiner der Seelenteile soll darben. Wir sehen aber heute die Aufteilung der Seele in 'Vermögen' nicht mehr für die angemessene Auffassung des hier vorliegenden Verhältnisses an, sondern die Verwicklung liegt tiefer. So gewiß das Bedürfnis des heutigen Menschen nach körperlicher Zucht, nach sportlichem Wettkampf und Einsatz physischer Kraft auf eine ebenso geistige wie physische Triebfeder weist und auch in seinen ethischen Rückwirkungen sich als Geistiges bezeugt, ebenso sicher kann und muß im Geistigen selbst der Ansatzpunkt wieder gefunden werden, an dem das Geistige sich verleibt und wieder zu einer den ganzen Menschen angehenden Angelegenheit wird. Hier ist vieles gut zu machen, hier liegt die tiefe Bedeutung der Rede vom 'Intellektualismus', vom 'Bodenloswerden' des Geistes, hier liegen aber auch die entscheidenden Aufgaben der Didaktik, nicht nur in dem äußeren Ausgleich geistiger und leiblicher Betätigung.

So wichtig diese Aufgabe gerade heute sein mag, wichtiger noch ist es, der geistigen Betätigung selbst das Leben und den Reiz zu verschaffen, der unverstellte, fähige Jugend packen kann. Aber wo ist der Ansatzpunkt? Seit Jahrzehnten nimmt die Theorie der *Sprachen* und des *Sprechens* in der philosophischen und psychologischen Forschung immer mehr an Wichtigkeit zu, ohne daß die pädagogische Theorie und Praxis sie für ihre Zwecke verwertet. Zwei Punkte sind für die Pädagogik und Didaktik hier ganz besonders wesentlich. Einmal das 'Unbewußte' — besser das Überbewußte und Überrationale — im aktiven und passiven Spracherlebnis und damit im Grunde aufs engste zusammenhängend die Leibgebundenheit jedes, auch des sogenannten höchsten Ausdrucks. Vielleicht ist an der geringen Ausstrahlung der Sprachphilosophie und Sprachpsychologie diese selbst insofern schuld, als nicht überall die Koppelung des sprachlichen Vorgangs mit dem gesamten psychophysischen Menschendasein, mit Atmung, Geste, Miene, Rhythmus, Melodie¹⁾ genügend betont wurde und die gewiß wichtigen logischen Probleme der Sprache vielfach noch das Übergewicht hatten. Dies wieder hing damit zusammen, daß fast unvermeidlich jede Sprachtheorie sich an der Betrachtung fremder Sprachen entwickelt, viel länger, als es ihr selbst bewußt ist, mit den dort gewonnenen Begriffen arbeitet und erst allmählich zu dem eigent-

1) Vgl. Stenzel, Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Jahrb. f. Philologie I, 1925, 160, dazu Philos. Anzeiger III. Jahrg. 1929, Heft 2 I. Stenzels Satztheorie, ein Gedankenaustausch zwischen H. Ammann u. J. Stenzel. Hier auch weitere Literatur.

lichen Wesen der Muttersprache vordringt; dieses ist so tief eingehüllt in das ganze geistige Dasein, daß der Umweg über die fremde, gleichsam von außen angesehene Sprache für die Wissenschaft und den Einzelnen unvermeidlich ist; Goethe sagt mit Recht, wer keine fremde Sprache kenne, wisse nichts von seiner eigenen. Aber zum innerlichen Erfassen der Muttersprache — gleichviel auf welchem Wege — zu gelangen, dies ist ein Ziel, über das heut alle einig sind. In das heiße Drängen nach nationaler Selbstverwirklichung die verantwortliche Sorge um die Muttersprache einzubauen, diese Aufgabe ist durch kein Lippenbekenntnis abzugelten oder im Aufschwung zu erraffen — es ist unendlich schwer und mühsam, die Sprache wirklich zu *gebrauchen*, mit ihr als einem weisen und klugen lebendigen Wesen umzugehen; hier gilt wie nirgends sonst das Wort: was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen. Dieser Erwerb ist nie abgeschlossen und kann es nicht sein; wer glaubt fertig zu sein, gut sprechen und schreiben zu können, der ist schon wieder im Abfall, der verleugnet das Gesetz der ewigen Bewahrung und Erneuerung der Muttersprache, das jedem einzelnen und jeder Gruppe, jedem Stamm und dem ganzen Volke dauernd auferlegt bleibt. Die Wichtigkeit dieser erzieherischen Aufgabe, den Sinn für Sprache zu wecken und die Verantwortung für dieses nationale Gut dauernd wachzuhalten, braucht heut nicht näher bewiesen zu werden. Wir können uns nun der Aufgabe zuwenden, die verschiedenen Gesichtspunkte, die aufgestellt wurden, zusammenzufassen und für die gegenwärtige Aufgabe des Humanismus die Folgerungen zu ziehen.

Die Griechen der klassischen Zeit haben ein Muster echten Verhaltens zur Sprache aufgestellt. Sie haben diese große geschichtliche Leistung vollbracht, ohne auf eine fremde Sprache hinzublicken; denn die innere Spannung der Verschiedenheiten der Stämme, ihrer geistig-kulturellen Entwicklungsstufen, ihrer Dialekte und Literaturen machte allen die Sprache und ihre Möglichkeiten bewußt, und ein innerer freiwilliger Zusammenschluß der einzelnen Stämme unter Führung der geistig kräftigsten schuf ein einzigartiges Zusammenspielen von Stammesmundart und Hochsprache, auf dem gewiß nicht zuletzt die Höhe und Reinheit der menschlichen Kultur Griechenlands beruht. Das Epos und noch mehr das Drama zeigt diesen Reichtum ganz deutlich. Sicher wird auch in unserer zukünftigen Sprachpolitik die Pflege der Mundarten eine größere Bedeutung bekommen. Aber die gründlich veränderte Lage aller späteren Sprachgemeinschaften, in denen Mundarten, Schrift- und Literatursprache gegen- und miteinander stehen, beweist ja schon das Römervolk. Hier setzte bereits der die europäische Geistesgeschichte beherrschende Vorgang ein: am nacheifernden Lernen der griechischen Sprache und ihrer Zeugnisse ging das eigene nationale Ethos nicht verloren, sondern es verleiblichte sich im geformten Wort, in dem ein Volk erst zum Selbstbewußtsein gelangt und von seinen Großen über sich selbst hinausgeführt wird. Es war gerade das Schicksal des deutschen Geistes, in reichen und zukunftssträchtigen Zeiten innerer Umwälzung immer auf diejenige Kultur zu blicken, die Form und Maß in allen Lebensbereichen vorbildlich geprägt hat.

Soviel im allgemeinen. Doch jetzt sollen ganz einfache, konkrete, jedem Lehrer bekannte Dinge unter diese allgemeinen Gesichtspunkte gestellt werden. Es

handelt sich bei den folgenden Vorschlägen weder um Altes noch um Neues, sondern um gewisse elementare Voraussetzungen jedes Unterrichtes, im besonderen eines sinnvollen Sprachunterrichtes, d. h. eines solchen, der die Fähigkeit steigert, sich in der Muttersprache recht auszudrücken. Diese Voraussetzungen sind im alten preußischen Gymnasium und im modernen bei geeigneten persönlichen Vorbedingungen verwirklicht worden, sie sind theoretisch eine Zeitlang vernebelt worden, und sie können und müssen heute wieder energischer hervortreten. Die Hauptsache ist, daß der Sprachunterricht ehrlich und tapfer wirklicher Sprachunterricht ist. Was bei den modernen Sprachen längst anerkannt ist: die Schule soll in richtiger Aussprache, in richtiger Betonung sprechen lehren, also zur Beherrschung des ganzen leiblich-geistigen Phänomens der jeweils gelehrtten Sprache, zum *Können*, führen, das ist auf die alten Sprachen sinngemäß zu übertragen. Nicht als ob Latein oder Griechisch zu *sprechen* das Ziel des Gymnasialunterrichtes je werden könnte; der bei den neueren Sprachen gegebene praktische Zweck fällt weg, und dafür ist die antike Sprache zu formenreich und grammatikalisiert, um nur zur Übung bis zur mündlichen Beherrschung in diesem Sinne gelernt zu werden. Aber diese Eigentümlichkeit der antiken Sprachen muß erziehlich ausgeschöpft werden; der Schüler muß sich des grammatischen Baues dieser Sprachen wirklich bemächtigen und in diejenigen Möglichkeiten des Ausdrucks, die nur in ihnen vorhanden sind, eindringen. Die Fähigkeit zum klaren, einfachen und doch geformten Ausdruck kann schwer direkt durch Stilübungen in der eigenen Sprache gelernt werden; die Muttersprache läßt sich nur bis zu einem gewissen Grade zum Gegenstande äußerer Betrachtung machen, die modernen Sprachen sind dem Deutschen zu ähnlich in ihrem grammatischen Bau. Die antiken Sprachen mit ihrer zweifellos vorhandenen Schwierigkeit, mit ihren in den klassischen Autoren faßbaren sprachlichen und damit gedanklichen Vorzügen und Eigentümlichkeiten eröffnen ganz besondere Möglichkeiten kräftig einfachen Ausdrucks, über die ich hier weder zu reden brauche noch reden kann. Wer die Sprachen kennt, weiß, worum es geht, und den anderen wären sie nur durch eingehende sprachphilosophische Erörterungen zu verdeutlichen. Eines Einwandes sei gedacht, daß nämlich gerade die lateinische und griechische Sprache den deutschen Stil verderbe, zu Übersetzungsdeutsch, Einschachtelung und anderer Unnatur verführe. Diese Möglichkeit ist durchaus zuzugeben, ja dieser Einwand muß zu dem ganz allgemeinen erweitert werden: daß bei jedem Zugeständnis an die Bequemlichkeit des Schülers sich der Sinn des humanistischen Unterrichtes ins Gegenteil verkehrt. Woher kommt das Übersetzungsdeutsch? Weil man dem Schüler die Übersetzung in die fremde Sprache erleichtern will. Woher kommen die verkehrten 'Einschachtelungen'? Weil man die Übersetzung aus der fremden Sprache nicht vollendet, nur halb übersetzt, aber, worauf es gerade ankommt, den Gegensatz zwischen dem fremden und dem heimischen Stilprinzip noch nicht deutlich macht, was auf jeder Stufe möglich und nötig ist. Wir werden diesen aristokratischen Zug des pädagogischen Humanismus, daß er nur bei einer gewissen Höhe der Anforderungen Sinn hat, in verschiedenen Richtungen hervortreten sehen; er bestimmte das Schicksal des Humanismus in dem letzten Halbjahrhundert.

So zeigt es sich gleich bei der Frage der Gedächtnisdisziplin. Es gibt wohl heute keinen Lehrer, der die Verzärtelung und Schwächung des Gedächtnisses nicht bedauerte, der nicht von der Notwendigkeit überzeugt wäre, es für die Aneignung von Worten und Formen frisch zu erhalten und von Anfang an dauernd zu üben. Denn sobald die elementaren Voraussetzungen des Sprachverständnisses fehlen, kommt ein zufälliges, erahntes Verständnis der Texte zustande, und die Hauptsache, die saubere, deutlich artikulierte Art des antiken Denkens und Sprechens tritt nicht ins Bewußtsein. Der geistige Blick überspringt den eigentlichen Leib der Sprache mit seinem organischen Gliederbau und errafft bestenfalls von Ferne diese oder jene Schönheit des Gedankens. Jeder weiß, daß in der Annäherung an das Eigentliche eines geformten Textes es keine Grenze gibt, und jedes Sinnganze immer noch treuer, d. h. deutlicher, der vorgegebenen Gliederung gemäßer, verstanden werden kann. Dieser Vorgang kann aber erst bei einer bestimmten Sicherheit in den Worten und Formen anheben. Hier werden pädagogische Möglichkeiten des so gefürchteten Anfangsunterrichts der Sprachen häufig nicht ausgeschöpft. Der Wett-eifer, der *ἀγων*, geht immer um klare, bestimmte Leistungen; im Sport ist alles genau bestimmt, wer 1 cm höher springt, ist tüchtiger, wer einen Bruchteil einer Sekunde eher als die anderen das Band erreicht, ist Sieger. Der junge Mensch sehnt sich auch im Geistigen nach klaren Verhältnissen, nach Bewährung vor bestimmten gleichmäßigen Aufgaben, vor die alle gestellt sind, nach wirklichen Exerzitien. Die Zucht des Gedächtnisses, der Geistesgegenwart beim elementaren Erlernen der Sprachen, besonders der in der Tat 'schweren' alten Sprachen, stellt erzieherlich einen Selbstwert dar und führt zugleich zu den höheren Zielen, die Klarheit der sprachlichen Werke aufzufassen. Es bleibt immer eins der pädagogischen Grundprobleme, die *Mittel* für einen höheren Zweck klug zu einem Selbstzweck zu machen, solange man bei ihnen den Zögling festhalten muß. Hier das mögliche Abgleiten ins geistlose Pauken zu vermeiden, ist die Aufgabe pädagogischer Kunst. Je fester die Grundlagen gedächtnismäßiger Zucht von den untersten Stufen an gelegt sind, desto leichter werden die höheren Schwierigkeiten überwunden, desto mehr erhält der Schüler das freudige Kraftgefühl des Beherrschens dessen, was er treibt, desto mehr kommt er über das bloße Hinnehmen zu einem wirklichen Ergreifen und erinnernden Besitzen, ohne daß es einem ungeübten Gedächtnis als mühsames 'Auswendiglernen' aufgebürdet zu werden braucht.¹⁾ Diese innere Gedächtniskraft, die sich mit lebhafter Sinnerfassung verbindet, gehört zum Erlebnis jeder geformten Sprache, und besonders zu dem der antiken. Die antiken, besonders die griechischen Werke beruhen auf einer Sprachkultur, in der das Wort als gesprochenes mächtig und lebendig war, in der die Schrift noch nicht das Gedächtnis zerstört hatte, wie Platon im Phaidros aus tiefer Einsicht es ausspricht. Antike Werke erfordern

1) Erstaunliche Wirkung kann von der Beherrschung einer Rolle des antiken Dramas ausgehen. Ich habe aus nächster Nähe beobachtet, daß das mit Leib und Seele betätigte Verständnis von ein paar hundert Versen ein ganz anderes Verhältnis zur Sprache schuf. Für eine verständige Kultur des Gedächtnisses können grade wir Deutschen von dem Sprachunterricht anderer Länder mit festerer humanistischer Tradition wie z. B. Englands mancherlei lernen.

einen längeren Atem, eine größere Übersicht, kurz alles, was ein starkes, geübtes Gedächtnis, das sich das Wort als solches einverleibt und nicht nur den Sinn sich merkt, willig hergibt.

Ein solcher dem innersten Wesen der Antike sich angleichender humanistischer Unterricht muß auf alle die anderen Fächer, die sich um ihn stellen, wohlthätig zurückwirken; nur dürfen diese Fächer nicht den Gesamtplan überlasten und dem Grundsatz *multum non multa* nicht widersprechen. Was oben über die Mathematik gesagt wurde, möge hiermit verbunden und auf andere Fächer sinngemäß übertragen werden, auch auf die künstlerischen, von denen ja ebenfalls andeutend die Rede war. Vor allem wird das wichtigste, didaktisch schwierigste und beim Gelingen dankbarste Fach jeder Schule, das Deutsche, auf der Grundlage der antiken Sprachen gedeihen können. Die deutschen Klassiker sind den antiken Dichtern und Schriftstellern wesensverwandt in der inneren Gedankenfülle und ihrer einfachen großen Form. Beides ist den Modernen zunächst zu schwer und mühsam, und daraus erklären sich die schiefen Werturteile der Jugend. Man muß ihr helfen, diese geformte Fülle zu verstehen; dies ist aber so wenig wie bei der Muttersprache leicht auf unmittelbarem Wege zu erreichen. Dichter zu erklären ist sehr wohl möglich und nötig, aber nur, wenn gewisse Voraussetzungen gegeben sind, wenn der Geist einigermaßen geübt ist, anspruchsvollere sprachliche Formung überhaupt zu erfassen. So viel die Klassiker selbst der Antike verdanken, so groß ist die Hilfe, die der lebendige Umgang mit der antiken Sprache und ihren Gebilden hier gewährt. Beides zusammen, die Antike und die großen deutschen Dichter, sind die hohe Schule jener Einfachheit, die Primitivität und Roheit wie überfeinertes Geschmäcklertum und nervöse Differenziertheit gleichermaßen hinter sich läßt.

Diese Veredlung durch Vereinfachung tut uns not, und jede Schulart wird sie auf ihre Weise zu erreichen suchen. Das humanistische Gymnasium hat eine Vereinfachung in diesem angegebenen Sinne nötig, wohl noch mehr als die anderen Schultypen. Gelingt es, diese produktive Vereinfachung zum inneren Aufbauprinzip zu machen und die aufnehmende verarbeitende Kraft zu steigern, so sind die organisatorischen Veränderungen vergleichsweise unwichtig. Echte, d. h. innere Reformen der Schule sind immer letzten Endes denen in die Hand gegeben, die verantwortlich unmittelbar zuzugreifen haben, also den einzelnen Lehrern. Auf ihren Schultern ruht ja letztlich auch die Verantwortung für die Auslese, die in der heutigen Zeit immer wichtiger werden wird. Auch diese Auslese geschieht am besten durch die größeren Ansprüche an Können, das in bestimmter faßbarer Leistung von Aufgaben dauernd nachzuweisen ist.

Ich hoffe und wünsche gerade mit dem zuletzt Entwickelten dem erfahrenen Schulmann nichts eigentlich Neues zu sagen; es hat sich mir in meiner langen Tätigkeit an der Schule, die bereits in die Zeit beginnender quantitativer Überbürdung und qualitativer Erleichterung fiel, immer wieder bestätigt. Worauf es mir hier ankam, war lediglich, den energischen und im guten Sinne strengen Lehrer des humanistischen Gymnasiums anzuregen, die brennende Frage der Vereinfachung und Straffung des Unterrichtes überhaupt mit der nach dem

Wesen seines Gegenstandes, dem Geiste der Antike, zusammen durchzudenken und neuen Mut zu schöpfen, an seine Bildungsidee zu glauben. Wer sie gar nicht kennt, von dem darf man ihre Anerkennung nicht erwarten. Desto fester müssen diejenigen an ihr halten, die an sie glauben, aber gerade aus diesem Glauben heraus müssen sie sich in jedem Augenblick darüber klar sein, daß die Verwirklichung dieser Idee immer neu geprüft und mit den Kräften des gegenwärtigen Lebens in das rechte Verhältnis gesetzt werden muß.

VERSUCH EINER NEUORDNUNG DES FRANZÖSISCHEN UNTERRICHTS

VON EDUARD SCHÖN

I. VORFRAGEN UND GRUNDFRAGEN

A. Der französische Unterricht in der geistigen Lage von gestern.

Wenn wir heute in den *Preußischen Richtlinien* alles das prüfend durchsehen, was da über die Ziele und die Aufgaben des französischen Unterrichts zu lesen ist, so werden wir dem großen Wollen im ganzen und der sachkundigen Führung im einzelnen unsere Achtung nicht versagen, aber wir werden heute eines schmerzlich missen: es fehlt ein Wort, welches das unterrichtliche Tun an eine ganz bestimmte starke Lebenswirklichkeit bände. In den Richtlinien breiten sich viele Möglichkeiten ertragreichen Wanderns durch die verschiedensten Bezirke der französischen Kultur vor unserem inneren Auge aus, aber es ist nicht so, daß diese oder jene Wanderung als die für uns und jetzt notwendige erscheint. Wir stehen nicht irgendwo und können von unserem Standort nur unsere Wanderungen machen; *wir stehen nirgendwo* und könnten sie alle machen. Und gerade dieses Nirgendwo-Stehen ist der Standort der Richtlinien; denn das In-der-Schwebe-Lassen ist bekanntlich auch ein Standpunkt. Große und gute Unterrichtsaufgaben sind genannt, aber sie sind unverbindlich und beliebig und tragen damit das Merkzeichen einer Zeit, die ohne innere Kultureinheit war.

Es wäre unrecht zu sagen, daß der Preußischen Schulreform eine *innere Einheit* in aller Bildungsarbeit nicht vorgeschwebt hätte. Sie brachte als das eine Hochziel den deutschen Menschen. Aber dieses Hochziel mußte in der Ferne schwimmen: Zuviele geschichtliche Gestaltungen deutschen Wesens zogen den Blick auf sich und verwirrten durch ihre Fülle; und zuviele Aspekte der fremden Kultur ließen es zu einer Besinnung auf das Wesen der eigenen gar nicht kommen. Zuviel Bildungsgut stand zur Wahl. Und das ist das untrügliche Zeichen dafür, daß wir uns in der von den Preußischen Richtlinien gespiegelten Lage von gestern in einer *echten Bildungssituation* nicht befanden. Denn wird nicht in dieser das Bildungsgut gefragt, gerufen, begehrt? Streng genommen, gibt es für jede geistige Lage nur ein bestimmtes Bildungsgut. Das kommt dann wie eine Erlösung, sieht aus wie eine Entdeckung unseres Selbst und wirkt wie ein Aufruf zu unserer eigentlichen Aufgabe.

Neben dem Hochziel: der deutsche Mensch finden wir in den Richtlinien die *Teilziele* der Mittelpunkte oder Knotenpunkte, auf welche hin die einzelnen Linien der Arbeit zusammenlaufen sollen. Wenn sie das tun, so ist zuzugeben,

daß der französische Unterricht dann jeweils eine Leitlinie aufweisen, eine Rundung erreichen kann. Aber wiederum: bei der Beliebigkeit der zu wählenden Mittelpunkte zergeht die Substanz Französisch, und französischer Unterricht sieht immer anders aus von Schulgattung zu Schulgattung, von Schule zu Schule, von Lehrer zu Lehrer; wir bilden auch in ihm nur noch Individuen.

Es braucht nicht breit ausgeführt zu werden, daß wir hier Wirkungen eines übertriebenen *Liberalismus* und eines pädagogischen *Enzyklopädismus* vor uns haben. Kurz dies zum Liberalismus. Es ist selbstverständlich, daß der Erzieher sein Bestes nur als ein 'Eigener' hergeben kann. Aber ursprüngliches, starkes Leben strahlt aus seiner eigenen Mächtigkeit verbindliche und verbindende Erziehungsnormen aus, so daß die vielen 'Eigener' gar nicht fürchten, ihr 'Eigenes' zu verlieren, wenn ihnen ihr Tun als die zwingende Forderung einer Lebenslage erscheint; Bildung braucht dann nicht lange diskutiert und gewählt zu werden, sie ist als stille Übereinkunft, als sachliches Muß vorhanden. Und kurz dies zum Enzyklopädismus: die Richtlinien wollen keine wichtige Arbeitsaufgabe auslassen, daher ihr enzyklopädisches Vielerlei. Pädagoge sein aber heißt: sich entscheiden. Für die Wissenschaft mag es einerlei sein, wo der einzelne Forscher seine Arbeitsinstrumente an einen endlos ausgedehnten Gegenstand ansetzt; für die Erziehung gibt es ein Wichtig und Unwichtig, ein Bildungsmächtig und Bildungsmatt; der Erzieher hat an konkrete Menschen in einer konkreten Situation zu denken, und da nützt es ihm nicht viel, wenn die Richtlinien ihm aufzählen, daß es von der Wissenschaft her so und so viele Möglichkeiten für ihn gibt. Ja, wir fragen uns heute, ob denn die Wissenschaft nicht auch sich zu entscheiden hat, ob sie mit dem In-der-Schwebe-Lassen nicht in einen Enzyklopädismus gerät, in dem alles gleich wichtig, das heißt aber zugleich: alles gleich unwichtig wird.

B. Der französische Unterricht als ein wissenschaftliches Fach.

Französischer Unterricht ist und bleibt Unterricht in einem *wissenschaftlichen* Fach. Die allein sicheren Grundlagen unseres Faches sind die wissenschaftlichen; sie dürfen wir nicht aufgeben. Gegenüber heute manchmal versuchter Verkleinerung wissenschaftlicher Arbeit ist es notwendig zu sagen, daß sie *charakterbildend* wirkt. Der echte Wissenschaftler ist auch der starke Charakter, der unzählige Versuchungen im immerwährenden Geisteskampf besteht. Und auch für die Schule gilt, daß wissenschaftliche Arbeit durch Beugen der kleinen Ichs unter das große Gesetz der Sache Charaktere erzieht. Die Welt hat bisher in der deutschen Erziehung das als ihren besonderen Vorzug anerkannt, daß sie von wissenschaftlichem Geist erfüllt war. Dieser Geist, der nicht mit dem Enzyklopädismus verwechselt werden darf, ist auch in der künftigen Erziehung nicht zu entbehren. Er hat unseren Namen in der Welt groß gemacht; ihn weiterhin zu pflegen, ist eine Forderung deutscher Sendung.

Wissenschaftlicher Geist ist alles andere eher als wurzelloser *Intellektualismus*. Die in dem Wort von der Wissenschaft um der Wissenschaft willen liegende Anklage könnte sich auch gegen den französischen Unterricht richten. Sie ist dann unberechtigt, wenn sie die in dem wissenschaftlichen Streben liegende

reine Sachintention meint; gerade dem Gegenstand Frankreich gegenüber erscheint die reine auf die Sache gerichtete geistige Haltung leicht als blutlos, als Sachlichkeit aus Kälte. Sie hat aber recht, wenn sie mit jenem Wort die fehlende Wirkung der Wissenschaft auf das Leben treffen will. Wissenschaft muß auf das Leben wirken *können*, sonst wird sie freischwebender Intellektualismus.

Wir müssen es klar sehen und offen sagen, daß es aus inneren Gründen heute leichter ist, englische, amerikanische, italienische, spanische Kultur wissenschaftlich zu studieren als französische. Das Ethos des Wissenschaftlers und das Ethos des *Politikers* sind eben zweierlei. Aber wenn wir uns als Deutsche und als politische Menschen gegen die französische Politik wehren, so können wir als Wissenschaftler doch nicht zulassen, daß es in unserem wissenschaftlichen Streben nach Erkenntnis einen *Ausnahmefall* gebe: Frankreich. Das Frankreichstudium kann für den Wissenschaftler nicht für tabu erklärt werden von der Politik aus. Und auch die Politik hat, so scheint mir, Interesse an einem wissenschaftlichen Studium Frankreichs. Daß wir uns gerade mit Frankreich und mit England beschäftigen, ist damit gegeben, daß im deutschen Raum und im deutschen Geist Frankreich und England als stärkst bestimmende Faktoren unserer Entwicklung gesetzt sind. Was der Nachbar Franzose tat, ging uns immer an, und was er tun wird, wird uns, muß uns angehen. Die Geschichte des 'gelehrten Unterrichts' beweist es: das Studium der Fremdkulturen erfolgte nie als eine *beliebige* Auswahl, sondern als *notwendige* Auswirkung unserer *politischen* und *kulturellen* Lage. Erziehung war in unserer Geschichte nichts anderes als Ausdruck der deutschen Lebensnotwendigkeiten. Wenn sie das auch heute ist, so gehört der Gegenstand Frankreich in sie hinein, wie nur je zuvor.

C. Der pädagogische Ort des französischen Unterrichts.

Um den pädagogischen Ort des Französischen im Gesamtgefüge unserer Erziehung heute neu zu bestimmen, wird es gut sein, von der *Reform* auszugehen, die um 1900 etwa in den Wendtschen Thesen ihre Formulierung fand. Wir Neuphilologen stehen auch heute noch in der Schuld der Reformen, sind aber in der *Zielfrage* und damit in etwas Wesentlichem über sie hinausgegangen. Die Reformen erkannten, daß eine lebende und gesprochene Sprache ihre eigene Form der Unterweisung haben müsse. Als Söhne eines positivistischen Zeitalters gaben sie dem Studium der Fremdkultur einen nützlichen und praktischen Charakter und suchten demgemäß auch das aus aller Sinn- und Wertsphäre herausgerissene rein Tatsächliche einer Fremdkultur in Form von 'Realien' darzubieten. Unnötig zu sagen, daß dieser Realienbegriff heute dahin ist. Verpflichtet aber bleiben wir den Reformern in der Auffassung von Sprache als Gesprochenem, Gehörtem, als Klang und richtigem, schönem Klang und allen daraus abgeleiteten methodischen Vorkehrungen. Für die Zielsetzung jedoch ist die Tatsache von Wichtigkeit, daß wir heute nicht mehr Positivisten sein können, sondern Sucher nach dem Sinn und dem Wert aller Dinge haben werden müssen. Als solche haben wir noch eine Frage zu klären, in der ein ungelöster Rest der Reform steckt: die Frage nach dem *Primat der Sprechfähigkeit*. Sie muß gelöst werden; denn sonst ist der pädagogische Ort des fremdsprachlichen Unterrichts in einem neu aufzuzeichnenden

System deutscher Nationalbildung nicht zu bestimmen. Was ist zugunsten der Sprechfähigkeit zu sagen? Ich glaube: zweierlei. Das Sprechen und Hören einer Sprache ist ein hervorragendes methodisches Mittel des Spracherlernens. Und weiter: Im Sprechen erfüllen wir den eigentlichen *Sinn* einer *lebenden* Sprache. Soweit gehen wir wohl alle heute mit den Reformern. Aber im folgenden scheiden sich die Geister, wie mir scheint. Läßt sich die Sprachschulung zugleich als ein Akt echter Bildung organisieren? Kann man durch das Sprechen einer fremden Sprache zugleich diese Sprache erlernen und in dieser Sprache um wesentliche Dinge ringen? Ich sage Nein zu beidem. Denn echte Bildung läßt sich gar nicht 'organisieren', und um Wesentliches, d. h. um die Fragen der inneren Lebensordnung und Lebensgestaltung ringt jeder Mensch nur in seiner Muttersprache. Sprechenkönnen ist eine Fertigkeit. Man kann Fertigkeit nicht einfach als Bildung ausgeben, was die strengen Reformer noch heute tun. Es scheint hier ein unausweichliches *Dilemma* vorzuliegen: Entweder man spricht immer die Fremdsprache, und dann kommt man zu kurz, wenn es um das innere Anliegen Bildung geht. Oder man bespricht Lebensfragen auf deutsch, dann kommt die fremde Sprache zu kurz. Wohl soll und kann sich der Neuphilologe im Laufe der Jahre zu einer ansehnlichen Beherrschung der fremden Sprache aufschwingen, aber seine Seele spricht nur eine Sprache: Deutsch. Das fühlt auch jeder Junge instinktiv: Nur wenn die Seelen zueinander sprechen, kann Bildung werden.

In diesen Gedanken liegt zugleich die Möglichkeit angedeutet, dem obigen Dilemma zu entgehen. Wer die *Doppelnatur* jedes neusprachlichen Unterrichts erkannt hat, die sich in dem Doppelziel Fertigkeit und Bildung auswirkt, der wird in jedem einzelnen Unterrichtsgang immer dann in die Tiefenschicht Bildung hinabstoßen, wenn die Frage auftaucht: Was gehts mich an? Der reformerische Zopf: Primat der Sprechfähigkeit muß fallen. Primat der Bildung muß es heute heißen. Bei jeder Schriftstellerlektüre gibt es eine Unmenge Stoff, der fremdsprachlich 'besprechbar' ist (Sprach- und Sacherklärung, Biographisches, Wiedergabe des Inhalts, Zusammenfassungen als Überblicke, Seitenblicke, Charakteristiken, historischer Hintergrund, Darstellungen vom Gesamtplan und Aufbau von Teilen, Berichte über herbeigezogene Texte, Quellen, Urkunden, Kritiken u. dgl. mehr), das Wichtigste jedoch, die innere Auseinandersetzung mit der Idee eines Werks, das Suchen nach seinem Sinn für uns muß sich mit Hilfe der deutschen Sprache vollziehen. Mit diesem Wichtigsten erst beziehen wir den fremdsprachlichen Unterricht in den bildenden Unterricht unserer Oberstufe ein; er wird dem Deutsch- und Geschichtsunterricht nach- und eingeordnet, insofern es in allen diesen Fächern letzten Endes um die gleichen Aufgaben geht: um Lebensprobleme der werdenden Persönlichkeit, um Lebensfragen des Volks und der Völker.

Damit ist einiges angegeben, um den pädagogischen Ort des neusprachlichen Unterrichts zu bestimmen. Es darf aber nicht unbeachtet bleiben, daß die Zeit, welche der neusprachliche Unterricht den eigentlichen Lebensfragen widmen kann, beträchtlich geringer ist als die, über welche der Deutsch- und der Geschichtsunterricht verfügen. Weite Strecken unserer neuphilologischen Arbeit sind einfach ein *Kampf um die Sprache* und um das Sprechen. Auch dieser Kampf ist ein

Kampf um Bildung, ja, ist dies in dem Maße, daß neuerdings wieder der bildende Ertrag des Sprachstudiums in dieses Ringen selbst hineinverlegt wird und nicht in die Sinngehalte der fremden Kultur, zu denen erst die fremde Sprache den Zugang eröffnet.¹⁾ Es ist m. E. eine allzu 'philologische' Lösung des Problems, wenn man erklärt: Französische Sprache *ist* französische Kultur, ist nicht nur ein *Weg* zur französischen Kultur. Kulturphilosophisch ist dieser Satz unbestreitbar. Es fragt sich nur, ob für die heranreifende Jugend Sprache in dem gleichen Maße als Kulturgebilde anziehend, durchsichtig und bildungsträchtig zu machen ist wie andere Objektivationen der Kultur. Nach meinen Erfahrungen haben wir als Pädagogen immer dann gewonnenes Spiel, sobald wir in eine natürliche Bildungssituation geraten, d. h. sobald der Schüler fühlt, daß der Gegenstand, mit dem er sich beschäftigt, ihm innerlich weiterhilft. Französische Sprache als französische Kultur ist ihm *Philologismus*, aber sich in der französischen Lektüre mit Problemen herumzuschlagen, die er 'bedeutsam' findet, die er bekämpft, bezweifelt, bejaht, begrüßt, das spürt er als eine Erweiterung seines Bildungshorizonts. Auch diese wenigen Worte zu einer schwierigen und verwickelten Frage können mithelfen, den pädagogischen Ort des fremdsprachlichen Unterrichts zu bestimmen: Es geht letzten Endes um das Studium einer fremden *Kultur*, und damit verbunden ist das Studium unserer eigenen.

Das Studium der fremden Kulturen kommt dem Verstehen der eigenen zugute. Wenn es aber so sehr auch im fremdsprachlichen Unterricht um das Verstehen der eigenen Art geht, so lautet hier eine bekannte Einrede, warum dann den *Umweg über die fremde Kultur* nehmen, warum nicht nur die eigene, und diese dann um so gründlicher, studieren? Abgesehen davon, daß es im fremdsprachlichen Unterricht doch nicht *nur* um die eigene Art geht, ist hier der Satz von entscheidender Bedeutung: wir erkennen uns gar nicht durch bloße 'Introspektion'. Dilthey hat von der Geschichte gesagt: 'Was der Mensch sei, erfährt er nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte' (V 180). Das Gleiche gilt von der fremden Kultur: Was *wir* sind, zeigt uns das Studium *der anderen*. Wir brauchen zur Selbsterkenntnis den Vergleich, den Gegensatz; das Gegenbild einer Fremdkultur belehrt uns eindringlicher als jegliche 'Introspektion'; indem der Einblick in fremde Seinsart sich vollzieht, vertieft sich zugleich das Verständnis für die eigene. Auf diesen Sätzen beruht die letzte Rechtfertigung der fremdsprachlichen Fächer als Bildungsfächer in der deutschen Schule; aus ihnen ergibt sich zugleich die Möglichkeit, den pädagogischen Ort des Französischen zu bestimmen: er ist in die Nähe der zentralen Bildungsfächer Deutsch und Geschichte zu rücken.

D. Vom Stufenbau der Bildungswerte innerhalb des Faches.

Wenn es hiernach möglich sein sollte, dem französischen Unterricht im Gesamtgefüge unseres Bildungsaufbaus seinen festen Platz zuzuweisen, so ist nun noch Vorsorge zu treffen, daß nicht der eigentümliche Bildungsgedanke des

¹⁾ Man vergleiche das Buch von W. Popp, Die Methode des fremdsprachlichen Unterrichts, B. G. Teubner 1932.

Gegenstandes Französisch dadurch verkümmert, daß man die Ordnung mißachtet, die nun doch einmal zwischen *Bildungszielen und Bildungswegen* bestehen muß. Die Gefahr, daß das geschieht, ist groß. Sie liegt unter anderem darin, daß der *Arbeitsschulgedanke* Übergriffe macht in die Bestimmung des Bildungszieles. Über den Wert der Arbeitsschule als eines *arbeitsmethodischen* Verfahrens gibt es nur eine Meinung: sie ist gut und richtig. Aber der Bildungswert irgendeines Kulturguts, das Bildungsgut werden soll, ist nicht danach abzuschätzen, wieweit das Arbeitsverfahren, durch das es erobert wird, den Forderungen der Arbeitsschule gerecht wird. Haben wir vorhin den 'Philologismus' kennen gelernt, so begegnet uns hier das Unwesen, dem man wohl den Namen *Pädagogismus* beilegen dürfte. Gewiß kein schöner, aber insofern treffender Name, als er die Überspitzung des Gedankens der *Verschulung* kennzeichnet. Der 'Pädagogismus' möchte alle Arbeit an der Schule nach dem Gesichtspunkt maximaler *Schulung* einrichten. Um Unheil zu verhüten, muß man die Arbeitsschulidee aus der pädagogischen Ziellehre verweisen. Denn: *Was arbeitsmethodisch schult, wird nicht dadurch zum Bildungsgut.* Und: *Was ein unbestrittenes Bildungsgut ist, kann arbeitsmethodisch sehr wohl versagen.* Auf das Bildungsgut aber kommt alles an. Wenn die Arbeitsschulidee das Bildungsgut bestimmen will, so verläßt sie ihren Boden und konstituiert sich als Bildungstheorie. Und dann kommt das böse Axiom zustande: durch selbsttätiges Schaffen werden unsere Schüler Persönlichkeiten. Nein! Dadurch werden unsere Schüler Persönlichkeiten, daß sie *vorhandene* Bildung für sich neu erwerben. Auch im französischen Unterricht ist in den letzten Jahren der Arbeitsschulidee in übertriebener Weise gefrönt worden. Es klapperte die Mühle lustiger als früher, aber es kam weniger Bildung in die Köpfe und Herzen. Die Arbeitsschulidee ist gut und recht und soll bleiben. Aber an ihrem Platz: als Methode.

Es zeigt sich hier wie so oft beim Neubesinnen auf unsere Lage: nicht die einzelnen Erziehungswerte sind fragwürdig geworden, nur ihr Platz ist es im *Stufenbau der Werte*. Sprechenkönnen ist gut, aber Sprechfähigkeit darf nicht oberstes Ziel werden. Die auditive Methode hat ihre Vorzüge, aber als Methode, und nicht als Bildungstheorie. Die Kulturkunde braucht nicht zum alten Eisen geworfen zu werden, aber sie darf nicht oberstes Bildungsprinzip sein. Wir haben heute eine *Ordnungskrise* geistiger Werte, weil die Zeit, die hinter uns liegt, nicht etwa wertblind war, sondern, wie es im Wesen des Liberalismus liegt, weil sie den Aufbau einer Hierarchie der Werte dem freien Spiel der Kräfte überließ. Es dämmert einem heute wieder die Notwendigkeit auf, überall eine *wesenhafte* Ordnung aufzurichten, ein Oben und ein Unten, ein Innen und ein Außen, ein Wichtig und ein Unwichtig zu scheiden. Wir haben gewiß in den Bestrebungen der letzten Jahrzehnte um den französischen Unterricht regstes Leben gespürt, eine Fülle von Ideen, eine gewaltige Arbeit, und doch fühlen wir uns nicht recht befriedigt, weil all dies Tun von keiner großen und zwingenden Ordnungsidee durchwaltet war.

Unter den Gesichtspunkt der wesenhaften Ordnung gestellt, würde auch die Idee der *Konzentration* eine neue Fassung bekommen. Auch sie ist gut — an ihrem

Platze! Das Aufsplittern unseres Unterrichts in die Fächer führte zu keinem großangelegten und tiefgreifenden Bildungswesen. Aber in der Durchführung des Konzentrationsgedankens genügt es nicht, die Konzentration der Stoffe zu betreiben; und bei der Konzentration der Gehalte ist die vorschnelle Synthese eine ständige Bedrohung der Bildungsidee. Wenn etwa die Klammer Konzentration deutsche und französische Klassik oder deutsche und französische Aufklärung umgreift, so kann ebensogut das eine am Gegenbild des anderen besser *erkannt* wie durch Übertragen der Kategorien des einen Bereichs auf den anderen, und zwar gewöhnlich des deutschen auf den französischen, gründlich *verkannt* werden. Je mehr sich die Geisteswissenschaften zu einem großen Block verwachsen, um so eher wird es möglich sein, Konzentration gar nicht im Stofflichen, sondern im Gesamtbildungsziel und in den Problemen und Methoden der Arbeit zu verwirklichen. Die Bildungseinheit, um die wir ringen, ist eher als eine *funktionelle* denn als eine stoffliche denkbar. Wenn wir für unsere Jugendlichen eine einheitliche Weltanschauung, die auf einer einheitlichen Sinndeutung der Kultur ruht, erstreben, so ist der *Vorgang des Kulturverstehens überhaupt* als eine im großen immer gleiche Haltung und Betätigung des Geistes zu vollziehen. Es ist überraschend, wie einander *ähnlich* die wissenschaftlichen *Fragestellungen* in den Fächern werden, aber damit *bilden* sie auch in einander mehr und mehr ähnelnder Weise. Und darin liegt ein neuer Ansatz zu einem 'Konzentrieren' — das Wort würde nicht recht mehr passen —, eine neue Ordnungs idee, ein neuer Einbruch in die 'Fächerung'.

II. DIE BESONDERE AUFGABE DES FRANZÖSISCHEN IN DER HEUTIGEN LAGE.

Es ist ein Anzeichen der geistigen Kraft einer Zeit, wenn sie ein *neues Wertbild* der vergangenen Epoche aufzubringen vermag, wenn sie das Gestern und Vorgestern als Vorstufen zum Heute neu aufbauen kann. Rückwertend geben wir der Vergangenheit einen neuen Sinn, erblicken in ihr neue Geistesverwandte, neue Ahnen; sie läuft auf uns zu, sie rechtfertigt uns. Und ebenso geben wir der Fremde einen neuen Sinn, sobald wir in einer neuen Lebenslage stehen und sie auf diese beziehen. Die Kraft einer geistigen Wende zeigt sich auch darin, daß sie die Fremde neu sieht und aus ihr neue Formkräfte übernimmt, ihre eigene Form neu aufzubauen. Wir besitzen nichts von vergangenen Werten, wenn wir sie nicht für unsere eigene Lebenslage aktivieren können. Und wir besitzen nichts von den Werten einer Fremdkultur, wenn wir sie nicht in den Wertzusammenhang unserer Tage einfügen können.

So stellen wir neu die Frage: *Wie hat die Beschäftigung mit der französischen Kultur auszusehen, die hinführt zu den Werten unserer Lebenslage?* Ich gehe davon aus, neuphilologische Arbeit zu zeigen, deren Absichten denen der gegenwärtigen pädagogischen Lage schon vorgegriffen haben. Dies soll geschehen in den Abschnitten: Das klassisch Große, das französisch Besondere, das lebenskundlich Bedeutsame. Ich füge dann eine das gegenwärtige und vor allem das vergangene Leben umgreifende Gesamtschau Frankreichs hinzu, die in der gegenwärtigen Lebenssituation ihren pädagogischen Standort nimmt.

A. Das klassisch Große.

Wer die vorhin gestellte Frage prüft, wird dabei beglückt feststellen, daß es Werte gibt, die im Wandel der Zeiten nicht verbleichen, die uns angehen und ansprechen, wie sie unsere Vordenen angingen und ansprachen. Sie sind wie alle geistesmächtigen Dinge nicht auszuschöpfen. Überall in der Erziehung bricht heute ein Streben durch, das Bewährte, das fraglos Große als erzieherisch stärkste Kraft wieder einzusetzen. Auch im französischen Unterricht weiß man es heute wieder, daß es *Klassiker* gibt. Klassiker, denen die gebildeten Franzosen eine verhältnismäßig einheitliche Prägung verdanken, Klassiker, denen das große Werk der Nationalerziehung in Frankreich immer überlassen bleibt. Was können wir deutschen Neuphilologen Besseres tun, als den französischen Geist da aufzusuchen, wo er nach Meinung der Franzosen selbst seine Kraftquellen hat, in ihren *grands écrivains*? Freilich, jeder Lehrer des Französischen weiß: Der Schwierigkeiten sind viele. Sie liegen zunächst schon im *besonderen französischen Begriff* der *grands écrivains*. Diese sind nicht nur 'große Schriftsteller', sondern un *élément de culture générale*. Uns dagegen ist ein Pascal Metaphysiker und Moralthologe, ein Montesquieu Jurist und Theoretiker des Staatsrechts, ein Descartes ein Philosoph, der eine neue Art des Philosophierens eröffnet, aber alle drei sind uns nicht Größen in einem allgemein anerkannten Reich der Kultur und der Bildung. Diese und so manche anderen französischen Klassiker gehören uns solange noch nicht, als wir sie den Fachspezialisten überlassen und sie nicht für uns Erzieher reklamieren als Führer durch die großen Lebensfragen aller Kultur. Unser Begriff vom französischen Klassiker ist zu einseitig ästhetisch-literarisch, er entspricht nicht dem Begriff des *grand écrivain*, in dem immer ein Element der allgemeinen Bildung enthalten ist. Könnte unsere romanistische Wissenschaft ihr Forschen auf die *grands écrivains* konzentrieren, wozu sie heute, wie mir scheint, ansetzt, so würde ein in die Breite zerfließendes und dem Leben abgewandtes Forschen wieder zu einem Gut werden, das der Volksgemeinschaft nützen kann, indem es ganz von selbst pädagogisch wird. Weitere *Schwierigkeiten* liegen auf der Seite der *Schüler*. Meist ragt die Welt der Klassiker hoch über die Welt des Schülers. Aber das Erklimmen der steilen Höhen der klassischen Meisterwerke stiehlt die Kraft. Der Jugendliche, der nicht an klassisch Großes vom Lehrer herangeführt wird, durchbricht nicht die Schranken, die allen Dutzendmenschen gesetzt sind. Wenn es gelingt, die klassischen Werke zu erobern und in lebendige Substanz umzusetzen, dann, ja dann erst sind wir als 'höhere' Schule legitimiert.

* * *

B. Das französisch Besondere.

Die französische Kultur hat ihr eigenes Gesicht; sie ist anders als alle anderen Kulturen, anders als die unsere. Die Züge dieses Gesichts beschreiben, sein Besonderes und Einmaliges herausstellen, das war das Anliegen derjenigen Bestrebungen, für welche das Wort *Kulturkunde* ein nicht sehr glücklicher Name wurde. Von der wissenschaftlichen Problematik der Kulturkunde, die vor allem

Grundfragen des Kulturverstehens und die Frage nach der Konstanz des Volkscharakters betraf, ist hier nicht zu sprechen. Die praktische Kulturkunde leistete das vielleicht erst heute als verdienstlich voll Anerkannte, daß sie in zäher Kleinarbeit ein neues Frankreichbild für den deutschen Schüler entwarf. Sie drang vor zu Deuten und Sinngeben; ihr galt französische Kultur als ein besonderer geistiger Raum und als das Werk besonderer Menschen: der Franzosen.

Ein Blick in die *Lehrbücher* zeigt am schnellsten, wie französische Kultur heute als ein Sinn Ganzes vor dem Geiste des Schülers dasteht. Auch der Mittelstufenschüler erfährt heute an unzähligen sorgsam ausgewählten und möglichst anschaulichen Einzelheiten, daß es eine französische Welt gibt, in der alle Dinge ihr besonderes Aussehen haben. Auf der Oberstufe sieht er dann, wie alles einander zugeordnet ist in dieser Welt, wie ihre besonderen politischen, wirtschaftlichen, geistigen Leistungen in einer besonderen volkhaften Art gegründet sind. Er sieht ferner, wie Völker von einander nehmen und einander geben und aus allem von anderen Übernommenem ihr Eigenes machen, und wie die ganz große Leistung, die eines Goethe, eines Molière, allen Völkern gehört. Wir wagen es heute nicht mehr, das Spiel der Grundkräfte, das das jeweilige Kulturwerk hervorbringt, als eine bestimmbare Funktion immer gleicher Wesensanlagen auszugeben, aber wir halten auch heute daran fest, daß es unsere Aufgabe ist, das Besondere einer fremden Kultur zu zeigen. In dem geschichtlichen Augenblick, in dem wir heute stehen, geht es nicht zum wenigsten um das *Besondere unserer deutschen Volksart*. Wir glauben, im Gegensatz zu anderen Völkern, daß unser Wesen als Volk noch nicht verfestigt und vollendet ist, daß wir Hemmungen des Volkwerdens, der inneren Einigung zu überwinden haben; wir suchen unser Besonderes reiner zu erfassen und entschiedener auszuprägen. Wenn der deutschen Erziehung heute die Aufgabe mit Leidenschaft gestellt wird, unser Besonderes zu suchen, zu bejahen und zu pflegen, so kann man sich für das Ineinandergreifen von deutschvölkischer Erziehung und fremdsprachlichem Kulturstudium eigentlich keine bessere Wegbereitung wünschen, als sie die Kulturkunde bereits vornahm, indem sie die fremde Kultur darbot als eine besondere und einmalige Verwirklichung von Kultur überhaupt. Ja, wir bieten der deutschvölkischen Erziehungsidee nicht nur die stützende Strebe einer gleichen Idee, sondern auch die praktischen Erfahrungen ihrer Verwirklichung. Und die laufen darauf hinaus, daß es auch hier *Grenzen* gibt, Grenzen, welche die Idee leicht überfliegt, gegen die die Praxis aber vergebens anrennt. Wir haben in vielen Einzelstudien erkannt: Wir sind ganz unentrinnbar dem deutschen Sein verhaftet, wir machen aus allem Deutsches, wie Franzosen aus allem Französisches machen. Dennoch gibt es keine autochthone deutsche Kultur und keine autochthone französische. Die meisten Antriebe der Kulturentwicklung kommen von außen, aber sie werden alle, einmal in den eigenen Kulturleib übernommen, Teil dieses Leibes, Blut seines Blutes, untertan seinem Lebensgesetz. Und wir haben ferner gesehen: Französisches, das ist nichts von aller Zeiten Anfang her schon Vorhandenes, nur Entwickeltes, im Grunde sich immer Gleichendes. Gerade um die 'konstanten Wesenszüge', um den 'Dauerfranzosen', haben wir hart gerungen, und wir bieten unsere Er-

kenntnis als eine Mahnung zur Vorsicht, wenn jetzt etwa die völkische Idee den ewigen Deutschen als gegeben betrachten sollte und nicht als immer neu aufgegeben.

Das französische Besondere suchte die Kulturkunde nicht nur im Bezirk der rein literarischen Erzeugnisse, sondern in allen der Schule faßbaren *nichtliterarischen Kulturleistungen* überhaupt. Sie schreckte z. B. nicht vor der schwierigen, aber für das Verständnis der französischen Kultur überaus wichtigen Aufgabe zurück, die Funktion der Hauptstadt Paris in dem Gesamtleben der Nation darzustellen. Hier geriet sie freilich in Kollision mit Forderungen der radikalen Arbeitsschulideen. Denn hier konnte der Schüler nichts selber finden, sondern sich nur belehren lassen. Solche *belehrenden Aufsätze*, etwa über die Kolonien, die Presse, die Académie française, die Zentralverwaltung, das Heer, die Industrie, die Familie, die Schule¹⁾ wird man nicht in eine Linie rücken mit den großen Schriftwerken selbst, die immer die volle Energie des Denkens verlangen und weiter entwickeln. Aber man sollte sie nicht um des Arbeitsschulprinzips willen verpönen. Sind sie an *sachlichem Gehalt* wichtig, so ist ihre schulende Mächtigkeit eine Frage zweiten Ranges. Ihre heutige Form der Darstellung aber ist sicher ein pädagogischer Gewinn. Man halte sie nur einmal gegen den faden Realiensalat der früheren Lesebücher. Die Kulturkunde hat hier die neue lesbare Form gefunden und den Platz im Unterrichtsganzen fest bestimmt.

C. Das lebenskundlich Bedeutsame.

Wir brauchen wiederum nur zuzugreifen, bereits Zugerüstetem nur die letzte Formung zu geben, wenn wir den französischen Unterricht als Bestandteil in eine große Lebenskunde hineinnehmen. Lebenskunde, das ist heute ein Bildungsprinzip geworden, zu dem von verschiedenen Seiten her ein mächtiger Unterbau gelegt wird. Die gewaltigsten Quadern liefert eine in Lebensführung sich zuspitzende Biologie: der gesunde, beherrschte Leib erscheint als die Voraussetzung eines gesunden, beherrschten Lebens im Geiste. Die Lebensphilosophie sodann sucht die Wissenschaft von dem toten Strang des In-sich-versunken-seins und In-sich-verliebt-seins zurückzuführen in eine grundsätzlich neue Haltung zum Leben.

Ich darf anführen, daß ich aus Nietzsche, Dilthey, Unger und aus der französischen stark lebenskundlich orientierten Klassikerauslegung Antriebe entnommen habe, auch das französische Schrifttum nicht nur ästhetisch als schönen Schein, sondern lebenskundlich als französische *Lebensweisheit* den Schülern darzubieten. Nicht das wollte ich darunter verstanden wissen, was gemeinhin als französische Lebensweisheit umläuft, die gefeilten Sprüche der La Bruyère, La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort, so sehr sie auch das ständige Entzücken aller über das Leben Nachsinnenden und an kristallklarer Form Beglückten sein mögen. Sondern die in Dichtung Gestalt gewordene, in einem Lebensschicksal anzuschauende und mitzuerlebende Kunde vom Leben. Eine lebenskundliche Deutung der Schriftsteller sollte auch nicht ihre ästhetisch-literarische Auslegung

1) Solche und ähnliche Aufsätze bietet das Französische Lesebuch für Oberklassen von Lepointe-Schön (Teubnerbuch 3124).

ganz beiseite schieben, konnte es übrigens auch nicht, da ja der Gehalt die Form bestimmt, aber es war mir doch darum zu tun, daß unsere Arbeit in der Schule sich nicht mit dem Beschauen und Hinnehmen eines *Lebensbildes* begnügte, sondern ein uns bedrängendes *Lebensproblem* heraushob. Und so stritten Schüler mit Corneilles Horace darum, wo man zu stehen habe, wenn Vaterland und Familie uns nach zwei Seiten zerren, so stellten sie mit Rousseau die Frage, ob Kultur überhaupt ein Gut sei, so gab der Misanthrope Anlaß, über die Spannung zwischen Ich und Gesellschaft ins Reine zu kommen.¹⁾

Heute erteilt das Leben der Pädagogik seine strengen Befehle, aber es befiehlt ihr schließlich nur das, was sie sich selbst schon auferlegt hat. Andererseits ist doch die *neue Situation* voll *neuer Antriebe*. Wo wir z. B. heute im neuen Staat die *Vereinigung der Gewalten* erleben, da wird uns Montesquieus klassisches Kapitel von der *Trennung der Gewalten* ganz anders aktuell als zuvor. Es lockt uns sicherlich, jene historisch so wichtige Urkunde mit unseren Schülern zu lesen, auf der der ganze Mechanismus der vielen Verfassungen der Neuzeit mit seinem Ausbalanzieren der Gewalten untereinander ruht. Fragen des Staatsrechts, die sonst Schülern blutleer erscheinen, würden gewiß derjenigen Schülergeneration nahebringen sein, welche die Abkehr von dem Staat der Weimarer Verfassung und damit auch von dem Montesquieuschen Prinzip der Gewaltenteilung selbst erlebte.

Lebenskunde, das heißt schließlich nichts anderes als *pädagogische* Auswertung des Gegenstandes, Anerkennung der Gesetzlichkeit des Sachbereichs, in dem er ruht, aber Beziehen auf den jugendlichen Menschen und seine Lebenslage. Der Satz der Kulturphilosophie 'Wir verstehen immer nur aus eigenem Lebenszusammenhang heraus' enthält die pädagogische Anweisung, diesen Lebenszusammenhang als existentiell gegebenen Ausgangspunkt anzusetzen für eine Lebenskunde, die das für uns Bedeutsame bietet.

D. Gesamtschau auf die französische Kultur von der gegenwärtigen deutschen Lebenssituation.

'Was war uns Frankreich?' so fragten rückschauend 1914 manche deutschen Schriftsteller. Solche resümierenden Fragen sind in unserer Geschichte oft gestellt worden, und sie werden immer neu gestellt. Sie müssen auch wir heute wieder stellen. Frankreich zeigte uns das Gesicht, das wir ihm in der jetzt entwindenden liberalistisch-bürgerlichen Epoche *gaben*. Wir waren stark *westlerisch* orientiert und hoben aus dem Komplex: 'Frankreich' gerade das heraus, was eben das 'Westlerisch' erhärtete: Frankreich war die demokratische Republik, deren Institutionen auf den Grundsätzen ruhte, welche schon 1789 in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aufgestellt und dann im ganzen XIX. Jahrh. verwirklicht worden waren. Der Geist der Weimarer Verfassung schien dem Geist der Erklärung von 1789 direkt entsprossen. Von Frankreich kamen 1830 und 1848 die Anstöße zur Befreiung der Völker und des Volkes, zur konstitutionellen Monarchie, zum politischen und geistigen Liberalismus. Und 'westlerisch' war, ob nun fran-

1) Ausführlich darüber E. Schön, Bildungsaufgaben des französischen Unterrichts, Kapitel IV. Dichtung als Lebensdeutung (B. G. Teubner 1931)

zösisch oder englisch, das Wählen der Volksvertreter, die Maschinerie der politischen Parteien, der parlamentarische Apparat. 'Westlerisch' war die gesellschaftliche Auffassung vom Staat, der naturrechtliche, das Individuum gegen den Staat ausspielende Liberalismus, der die Gemeinschaft zerfasernde Individualismus, das bürgerliche Ideal der 'Sicherheit'.

In der Rückschau aus der gewandelten Gegenwart wird es neue Reize bieten, das 'bürgerliche' XIX. Jahrh. auch im französischen Unterricht zu betrachten. Aber wer nur ein wenig die Schlagworthüllen zu lüften gelernt hat, weiß, daß in der bunten Wirklichkeit Frankreich gar nicht so einfarbig 'westlerisch' war. Die Realisierung der demokratischen und liberalen Prinzipien in Regierung, Gesetzgebung und Verwaltung, in den *libertés publiques* und den *pouvoirs publics* ist nichts weniger als eine Gestalt gewordene 'reine' Idee. Zögernd und vorsichtig mit dem angeborenen Sinn für Maß und Gleichgewicht legte Frankreich im XIX. Jahrh. den politischen Weg zur Demokratie, den wirtschaftlichen zum Hochkapitalismus, den geistesgeschichtlichen zur Emanzipation des Individuums zurück. Wir waren im stürmischen Tempo und in der radikalen Prinzipienstrenge 'westlicher' als Frankreich. Wir wurden schneller 'großstädtisch', hemmungsloser 'großkapitalistisch', radikaler 'demokratisch' und kühner 'sozialistisch'. Frankreichs große literarische Tradition bewahrte sein Schrifttum davor, in ein solches Chaos aller Stile und aller Standpunkte zu zerstäuben, wie es dem unseren nicht erspart blieb. Es war eine 'Wahlverwandtschaft', welche die hinter uns liegende Zeit trieb, in dem 'westlerischen' Frankreich sich selbst wiederzufinden.

Wenn jetzt Deutschland nach einer *Neuordnung* sucht, wenn in diesem großen Streben die auch die Erziehung mitgestaltende neue Lebenswirklichkeit zu erblicken ist, so ist auch Frankreich in unserem Unterricht nicht nur als 'westlerisch' zu fassen. Das soll nicht heißen, daß wir nicht eine pädagogisch sehr ergiebige Zusammenschau Frankreich und Deutschland auf ihren Wegen durch das bürgerliche XIX. Jahrh. in unseren Unterricht hineinnehmen. Aber es besagt doch, daß wir, selbst andere geworden, auch im Gesicht Frankreichs andere Züge entdecken, kraft eben jenes Gesetzes, nach dem unser Sinnsuchen in einer fremden Kultur jeweils von dem selbstgefundenen Sinn unserer eigenen Lebenslage auszugehen hat. Bei unserem Suchen nach einer uns angemessenen Neuordnung erscheint Frankreich als das Land einer *anderen* Ordnung, aber jedenfalls einer *Ordnung*. Und wir sehen: das 'westlerische' Frankreich war nicht nur in manchem weniger 'westlerisch' als wir selber, es war auch nicht das *ganze* Frankreich 'westlerisch'. Die Ideen von 1789 haben zwar das Baugesetz für Staat und Gesellschaft des XIX. Jahrh. in Frankreich abgegeben, aber es haben von der französischen Gegenrevolution an immer starke Gegenkräfte mitgebaut, und so kann man heute ebensowohl den Sinn 'Freiheit' wie den Sinn 'Ordnung' der französischen Geschichte des XIX. Jahrh. 'absehen'. Diese Ordnung ist nicht die unsere, dazu ist manches an ihr zu rationalistisch, aber es ist eine große, alte, zum französischen Wesen gehörige Ordnung. Sie neben die unsere halten, wird erzieherisch fruchtbar sein und unsere eigene bewußter aufbauen helfen. Es ist eine *alte Ordnung*, und darum übernimmt sie aus dem *ancien régime* als letzten Grund aller Ordnung

den Gedanken: Alles ist ewig geordnet — von Gott her! Das katholische Frankreich tritt damit in die Schranken gegen das laizistische und erfüllt die Geschichte Frankreichs im XIX. Jahrh. mit den stärksten Spannungen in verschiedenen Lebensgebieten. Sie verfolgen, ihre Kräfte, ihre Ideologien, ihre Lösungen in der Wirklichkeit studieren, ist von hohem Reiz und starkem Bildungswert. Denn ob wir uns nun der Frage zuwenden nach der Trennung von Kirche und Staat, oder dem Problem: Staatsschule und *École libre*, oder der Frage: Religiös fundierte Moral oder weltlich-staatsbürgerliche Gesittung, oder der Frage: Fortschritt der Zivilisation oder ewig gleiche Problematik der inneren Menschheitskultur — immer rühren wir zugleich an Kernfragen unserer eigenen Lage.

Die Ordnung, die wir suchen, betrifft vielerlei Einzelordnung auf den Einzelbezirken privaten und öffentlichen Lebens und überall stoßen wir beim Studium der französischen Kultur auf gewachsene *Eigenordnung* und auf *Zusammenhang aller Ordnungsbegriffe*. Es ordnen sich die Beziehungen von Eltern und Kindern, von Herrschaft und Dienerschaft, von Beamten und Publikum, von Berufsstand zu Berufsstand, von sozialer Schicht zu sozialer Schicht immer ein wenig anders als bei uns. Die französische Familie als typische Lebensform ist nicht ganz das Gleiche wie die deutsche, weder nach der Art ihrer Gründung, noch der Stellung der Frau in ihr, noch der Stärke ihrer Bindung, noch der Wucht ihrer überlieferten Gesittung. Frankreich hat seine besonderen Ordnungsgrundsätze gefunden in der Durchführung einer einheitlichen Kulturidee, in der Schaffung eines geschlossenen Staates, in dem Aufbau eines zentral gelenkten Regierungs- und Verwaltungsapparates, in dem Ausbalanzieren von Stadtvolk gegenüber Landvolk, von Hochkapitalismus gegenüber gewerblichem Mittelstand, von Weltwirtschaft gegenüber nationaler Eigenwirtschaft. Überall sehen wir Deutsche andere Lösungen als bei uns, überall stoßen wir auf wuchtige Kräfte des Zusammenschließens, der Überlieferung, auf Streben nach Gleichgewicht, auf Zurückhaltung im Tempo der Entwicklung, auf vernunftgeregeltes Ordnen.

Und das alles geht bis in jene Gebiete der Ordnung, in denen wir Deutsche mitgeordnet werden, in denen Frankreich die politischen Beziehungen zu uns ordnet und ein Nachkriegs-Europa zu ordnen unternahm. Hier stößt dann *Ordnung gegen Ordnung*, so stark, daß endlich der deutsche Lebenswille sich dagegen aufbäumt, sich von Frankreich ein dauerndes Niederhalten verordnen zu lassen. Aber auch hier ist der Machtwille Frankreichs nicht losgelöst von den Ordnungsbegriffen Frankreichs, sondern der Wille zur französischen Macht ist zugleich ein Wille zur französischen Ordnung.

* * *

In allem, was wir pädagogisch treiben, muß die Beziehung zu unserer eigenen Lebenslage, wenn auch nicht planvoll hergestellt, aber in dem Wirkenkönnen auf diese gesichert sein. Das gilt auch von einem *historischen Studium* einer Fremdkultur. Es ruht vielleicht unser fremdsprachliches Studium immer noch zu sehr auf dem Boden des *Historismus*, dieses Wort so verstanden, daß mit ihm eine Betrachtung der Vergangenheit gemeint ist, die nicht offen nach der Gegenwart hin ist und nicht fruchtbar nach dem Leben hin. Die für die höhere Schule be-

sonders wichtigen Epochen französischer Geschichte sind die der Klassik, der Aufklärung, der Revolution und des Empire, von dem vorhin genannten XIX. Jahrh. abgesehen. — Revolution und Empire haben für uns ihre natürlichen Schwerpunkte in den großen staatspolitischen Geschehnissen, im Umbau von Staat und Gesellschaft, gerade heute wieder höchst aktuellen Themen. Klassik und Aufklärung studieren wir wohl meist so, daß wir den Akzent auf die Kultur- und Geistesgeschichte verlegen. Diese Verschiedenheit der Akzentsetzung soll nicht wissenschaftlich gemeint sein, aber pädagogisch. Denn in ihr soll nichts anderes zum Ausdruck kommen als der Anspruch, unserer Jugend jeweils diejenige geistige Nahrung zu wählen, die wir für sie brauchbar finden.

Das *XVII. Jahrh.* kann von uns verstanden werden als das *Ordnung* schaffende Jahrhundert: es herrscht *Ordnung* und *Autorität*, im staatlichen wie im geistigen und religiösen Leben, es herrscht *ein* Staatswille, *ein* religiöser Glaube, *ein* Grundgesetz des geistigen Lebens. Fast von selbst drängen sich Worte wie 'autoritäre Staatsführung' und 'Gleichschaltung' bei der Betrachtung dieser Zeit auf unsere Lippen. Freilich, das sind Vokabeln von heute. Sie auf Verhältnisse vergangenen Lebens anwenden, führt leicht dazu, das Einmalige einer Epoche zu verwischen. Aber daß sich diese Vokabeln von selbst einstellen, das beweist, daß wir es mit einer echten und natürlichen Auseinandersetzung zu tun haben. Der Lehrer wird natürlich nicht unsere Begriffe von heute da einsetzen, wo die historischen am Platze sind, aber gerade dann, wenn die Gefahr besteht, daß er es tun könnte, ist Geschichte 'nach vorn offen', ist sie lebendig und fruchtbar. Jede *Beschäftigung mit Fernem und Vergangenen* muß sich letztlich als eine *Beschäftigung mit Eigenem und Gegenwärtigem* erweisen, nicht indem sie direkt die *Gegenwart* aufs Korn nimmt, aber in starkem, natürlichem Rückschlag.¹⁾

Das Wert und Ziel setzende Leben von heute wird auch die Epoche der *Aufklärung* wertend deuten und deutend verwerten. Das *Urteil des Tages* wird 'aufklärerisch' mit einem dreifachen Kreuz versehen und zum Synonym für *seicht*, flach, vernünftelnd, wurzellos erklären. Ein Studium der Voltaire, Diderot, Montesquieu, D'Alembert sieht dann aus wie eine Beschäftigung mit einer glaubenslosen Welt, mit einer zersetzenden und auflösenden Periode, die man als Erzieher besser täte zu ignorieren. *Wissenschaftlich* sieht aber Aufklärung ganz anders aus. Die Wissenschaft studiert die Aufklärung, indem sie das Wertstreben und die Wertverwirklichung dieser Zeit wie jeder anderen aufzudecken trachtet. Sie prüft das Bewußtsein, das die Aufklärung von sich selbst hatte, sie prüft das Vorher und Nachher, sie prüft die Wertungen, welche die Aufklärung in den ihr folgenden Epochen gefunden hat, so die Abwertung der Aufklärung in der Romantik, so den aufklärerischen Geist in der demokratisch-liberalistischen Periode. Sie tut das heute nicht, um seelenruhig den Gänsemarsch der Epochen zu registrieren. Sondern: Indem sie Selbstdeutung und Fremddeutungen überblickt, versteht sie aus immer weitergreifenden Zusammenhängen und immer neu sich gestaltenden Lebenssituationen heraus immer besser, immer tiefer. Und so lehrt die Wissen-

1) Ich verweise auf das Heft Ravizé-Schön, Le siècle classique (Teubnerbuch 3633), das demnächst erscheint.

schaft: Aufklärung ist nicht nur Auflösung, Säkularisierung, Anfang der Unordnung und Verwirrung, Vorabend der Revolution; sie ist auch positiv zu werten in ihrem starken Glauben an ihre Werte, in ihrer zuversichtlichen Hoffnung auf ein großes Befreiungswerk, in ihrer emsigen Energie, Geist zur Tat werden zu lassen; die Aufklärung erobert einige geistige Positionen, die seitdem nicht mehr aufgegeben werden können; sie machte uns geistig 'mündig', was nicht mehr rückgängig zu machen ist.

Wenn wir heute auch über Lehrsysteme und Denkmethode des 'philosophischen' Jahrhunderts nicht immer eine hohe Meinung haben, so ist andererseits unser Sinn dafür geschärft, daß die Aufklärung eine ungeheure propagandistische, journalistische, die Massen durchdringende und bewegende Macht war, nicht eine selbstgenügsame Denkbewegung, sondern eine *Lebensgestaltung*. Aufklärung, das ist nicht etwa eine Summe von mehr oder minder revolutionären Gedanken der führenden Köpfe, sondern das ist ein in breiten Schichten sich vollziehender großer geschichtlicher Prozeß einer neuen Lebenseinstellung. In ihm werden die Grundfragen allen Lebens: wie Tod, Glaube, Sünde, Erlösung, Arbeit, Besitz, Recht, menschliche Gesellschaft neu erlebt und bilden schon vor aller begrifflichen Fassung eine gesamte Grundhaltung und Grundstimmung dem Leben gegenüber, die die Prädikate 'diesseitig' und 'bürgerlich' verdienen.

Wenn wiederum heute Hauptstücke einer bürgerlich geordneten Welt brüchig geworden scheinen, so hat ein Einblick in das Werden, den inneren Zusammenhang, die weltanschaulichen Grundlagen dieser Welt nicht an Interesse verloren, sondern gewonnen. Denn die letzte Rechtfertigung aller historischen Studien, die darin liegt, daß sie Anlaß zur Selbstkritik und Selbstbesinnung werden und das Bewußtsein von der uns auferlegten Aufgabe verschärfen, sie ist auch hier gegeben: auch wir sind stark jenem mit der Aufklärung beginnenden Geist verpflichtet; es tut unserer Jugend gut, einmal *die Bilanz dieses Geistes* aufzumachen, die Posten der Plusseite ebenso deutlich wie die der Minusseite zu sehen. Wer da allerdings glaubt, französische Aufklärung mit den billigen Werturteilen des Tages als flach, seicht, ungläubig, auflösend abtun zu können, darf sie nicht mit seinen Schülern studieren wollen; denn bloß Negatives studieren *bildet* nicht. Wen aber wissenschaftliches Studium befähigt, auch in der Aufklärung den ewigen Geist am Wirken zu sehen, auch in ihr einen der vielen Wege zu Gott zu sehen, der kann getrost den ewigen pädagogischen Prozeß des Sichselbstfindens an schon geprägtem Anderen auch hier eröffnen.

Wer da meint, ich gebe hiermit den Standort auf: von der heutigen Lebenswirklichkeit aus, dem sei gesagt: Zur Lebenswirklichkeit von heute gehört nicht die ungeklärte Auffassung von Aufklärung, sondern die geklärte. Nicht jene hinnehmen, sondern für diese kämpfen, darin erblicke ich die eines wissenschaftlichen Lehrers würdige Aufgabe.

Gewöhnlich wird die Schule nicht über das XVII. Jahrh. zurückgehen oder doch das ihm vorausgehende in großer Übersicht und ohne eingehende Einzelstudien bieten. Und doch ist auch hier dem in der Gegenwart sich einrichtenden jungen Menschen ein großes Lebensproblem von heute im Bilde einer historischen Gestaltung nahe zu bringen: ich meine die *Reformation in Frankreich*. Sie ver-

läuft ganz anders als in Deutschland und führt zu ganz anderen Ergebnissen. Was ihr Studium heute so fesselnd macht, ist die Verquickung religiösen und politischen Geschehens, ist die Betrachtung der Religionskriege unter dem Gesichtspunkt der Staatsautorität und des einheitlichen Staatswillens. In den langen Frankreich zerfleischenden Religionskriegen, die Bürgerkriege sind mit allen ihren Schrecken, handelt es sich nicht nur um das Recht der religiösen Bekenntnisse, sondern um ihren Anspruch auf Totalität und auf die Staatsmacht, um die Einheit des Volkes und die Macht der Krone. Es sind revolutionäre Jahre, die eine ungeheure Erschütterung der staatlichen Autorität und öffentlichen Ordnung bringen. Wir haben nicht nur in der großen Revolution das Schreckensjahr 1793, wir haben auch in den Revolutionsjahren der Glaubenskämpfe das Schreckensjahr 1572; wir erleben die äußerste Schwächung der Monarchie, die bis zur brutalen Vergewaltigung und öffentlichen Verhöhnung geht; wir sehen Verschwörung, Staatsstreich, Mord, Hinterhalt als politische Kampfmittel. Fast scheint es, als ob der politische Mord wieder legitimiert ist wie in der italienischen Renaissance. Frankreich gerät an den Rand des Verderbens. Und zwar, weil Teile das Ganze zu sein beanspruchen, weil Staaten im Staate entstehen und um die Macht für sich ringen. Aus dem religiösen Bruderkrieg wird eine politische Fronde, eine Revolution, wenngleich die Geschichte diesen Namen der Bewegung nicht beigelegt hat. Alle Wirren aber werden nicht durch Verhandeln, sondern schließlich durch Machtwillen allein gelöst, die Macht des den Staat errettenden Heinrichs IV. Noch Richelieu hat dann mit dem Staat der Protestanten im Staate — nicht mit ihrem religiösen Bekenntnis — ernstlich zu schaffen, aber die politische Einheit des Volkes und die Macht der Krone sind dann nicht mehr von religiösen Machtansprüchen bedroht. Im großen ganzen das Volk *eines* Glaubens zu sein, das gibt hinfort den Franzosen auch eine politische Einheit und damit eine politische Macht. Der deutsche Schüler, der da sieht, wie bei uns die religiösen Kämpfe verlaufen sind, und wie heute versucht wird, die politische Einheit vor der Zersetzung durch religiöse Zwiespältigkeit neu zu schützen, der wird dem Studium der französischen Glaubens- und Bürgerkriege ein starkes Interesse entgegenbringen, wenn er das Gefühl hat, er bildet sich auch hieran für ein Leben in seiner Welt.

* * *

Manche neuphilologischen Leser werden an meinen Ausführungen zur Neuordnung des französischen Unterrichts vieles vermissen. Kein Wort über Intonation, Schülerbriefwechsel, Schüleraustausch, Kunstbetrachtung, Grammatikbehandlung, Privatlektüre, Rangordnung der fremden Sprachen, Stundenzahlen, Anstaltslehrpläne, Fachzeitschriften, Ausbildung der Referendare, Weiterbildung der Lehrer? Nein, kein Wort darüber, noch über so manches andere mehr. Denn eine *Neuordnung* kann den Strom nicht da regulieren wollen, wo er in die dünnen Rinnsale der Tagesarbeit und der besonderen Fachanliegen breit zerfließt, sondern muß zu den *Quellen* aufwärts dringen. Zahlreiche kleine Dinge regeln sich von selbst, sobald erst die Ordnung des Ganzen in ihrem Sinn und Wesen feststeht. Eine Ordnung des Ganzen ist hier versucht. Von einem Fachmann, aber nicht aus der Innenperspektive des Faches.

JOHANN GUSTAV DROYSSENS AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM IDEALISMUS

VON HERMANN BLUMENTHAL

I.

Selbst wenn es zutrifft, daß die geisteswissenschaftlichen Einzeldisziplinen zu Beginn des XIX. Jahrh. sich in betontem Gegensatz zur Philosophie des Idealismus konstituiert haben, — so ist es doch das Erbe des Idealismus, das ihre Leistungen so bedeutsam und historisch fruchtbar macht: Das Bewußtsein eines Zusammenhanges zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft, die ständige produktive Auseinandersetzung mit den gedanklichen Motiven des Idealismus und der immer wiederholte Versuch, sie am Stoffe der Erfahrung zu prüfen und zu bewähren, das Streben nach historischer wie systematischer Universalität, die hohe Stufe der Methodenbewußtheit — das sind Tugenden, die jener Epoche den Namen eines heroischen Zeitalters der Geisteswissenschaften eintragen; sie bedeuten für unsere gegenwärtige Forschung ebenso viele Aufforderungen, im Interesse der Klärung ihrer eigenen Prinzipien die verschütteten Zugänge zur Tradition von neuem freizulegen. Nicht, daß sie je ganz zerstört wären: stand doch Dilthey, der große Erneuerer dieser Tradition, durch Boeckh und Ranke noch in unmittelbarer Verbindung mit ihr. Dennoch ist diese Epoche weit davon entfernt, in all ihren Gestalten und Motiven wissenschaftlich erhellt zu sein; Erich Rothackers Ruf nach 'Gelehrtenbiographien großen Stils' ist ungehört verhallt, vielleicht weil kritische Besinnung und wissenschaftliche Universalität, divinatorische Genialität und Kunst der Menschendarstellung sich selten so in einem Forscher zusammenfinden, wie es eine solche Aufgabe erfordert. So muß die problemgeschichtliche Spezialforschung sich noch um Nachzeichnung der angedeuteten Zusammenhänge bemühen.

Johann Gustav Droysen, auf den alle eingangs angeführten Merkmale eines mit transzendentalphilosophischer Energie ausgestatteten Forschers in besonderem Maße zutreffen, ist für eine solche Studie ein um so dankbareres Objekt, als der Prozeß seiner Ablösung vom spekulativen Idealismus, den wir hier darzustellen versuchen¹⁾, zugleich als ein für das XIX. Jahrh. typischer wissenschaftsgeschichtlicher Vorgang angesehen werden darf. Die Verbindungsfäden zum Idealismus sind bei ihm besonders fest geknüpft: nicht bloß weil er Schüler Hegels war, sondern weil alle Bildungsmächte, die seine geistige Physiognomie

1) Als Quellen dienen uns dazu neben den Frühwerken die Biographie seines Sohnes (Berlin und Leipzig 1910), die Einleitung zum 3. Bande des Hellenismus, die Erich Rothacker im Anhang seiner Neuausgabe der 'Historik' wieder abgedruckt hat, und vor allem der umfangreiche Briefwechsel Droysens, den Rudolf Hübner im Auftrage der Historischen Kommission bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften als Bd. 25 und 26 der 'Deutschen Geschichtsquellen des XIX. Jahrh.' veröffentlicht hat (Berlin und Leipzig 1929). Über ihn siehe vor allem den schönen Essay von Friedrich Meinecke in seiner neuen Aufsatzsammlung 'Staat und Persönlichkeit', Berlin 1933, S. 98—135.

formen halfen, von irgendeiner Spielart des Idealismus mitbestimmt waren. Das darf man von dem humanitär gefärbten Christentum des väterlichen Pfarrhauses so gut sagen, wie vom national-freiheitlichen Pathos der deutschen Erhebung und der ästhetischen Universalität der Romantik, deren Atmosphäre er im Mendelssohnschen Hause einatmete; und selbst die klassische Philologie war bei seinem Lehrer Boeckh, dem Schüler Schellings und Schleiermachers, eine innige Verbindung mit den systematischen Tendenzen des Idealismus eingegangen.

II.

Boeckh hatte in seiner 'Enzyklopädie' der Philologie eine Stelle unmittelbar neben der Philosophie angewiesen: war diese als Wissenschaft der Erkenntnis die systematische Grundlage für alle Funktionen des Geistes, die er alle als Modifikationen der Erkenntnis auffaßte, so trat neben sie die Philologie als historische Grundwissenschaft mit der Aufgabe, das vom Geiste in seinen historischen Objektivationen Erkannte 'wiederzuerkennen'. Als 'Erkenntnis des Erkannten' hatte sie das in allen Kulturgebieten vom menschlichen Geiste Hervorgebrachte zu verstehen und in einen historischen Zusammenhang zu bringen; ihr Arbeitsfeld war die 'Nachkonstruktion der Konstruktionen des menschlichen Geistes in ihrer Gesamtheit'. So wollte er die Philologie aus dem Zustande des bloßen Aggregates, den Hegel ihr zum Vorwurf gemacht hatte, erlösen und zu einer wahrhaft philosophischen Disziplin (denn das waren dem Schüler des absoluten Idealismus alle Einzelwissenschaften) konstituieren. Indem der Philologie alle Gebiete kulturellen Lebens als Domäne zugewiesen wurden, sollte zugleich der Verengung und Verarmung gewehrt werden, die ihr von einer Einschränkung auf rein grammatikalisch-formalistische Forschung drohte. In dem Streit zwischen Wortphilologie und Sachphilologie, wie er zwischen Gottfried Herrmann und August Boeckh geführt wurde, stand Droysen auf seiten seines Lehrers: auch der Philologe wußte sich als Historiker.

In der Ausscheidung der historisch-zufälligen Momente aus dem Begründungszusammenhang seiner Wissenschaft aber ging er noch über seinen Lehrer hinaus, freilich überall an ihn anknüpfend. Einmal bestritt er der Philologie den Vorrang des alleinigen Zugangs zu den Kulturgütern der Antike¹); während die Sprache für Boeckh der 'adäquateste Ausdruck der Erkenntnis', die Philologie die universelle Lehre von den 'Zeichen und Symbolen des Geistes' war, fordert Droysen eine Aufteilung der Altertumforschung in lauter historische Einzeldisziplinen: Geschichte der Religion, der Kunst, des Staates usw.; er bewahrte so die Kulturgebiete vor der Homogenisierung, die darin lag, daß Boeckh sie nur als Modifikationen der Erkenntnis ansah, und gab ihnen ihre Autonomie zurück, freilich ihre etwas gewaltsam errungene systematische Einheit damit wieder preisgebend. Zugleich brach er das Monopol der Philologie in historischer Hinsicht; die iso-

1) Unausgesprochen liegt hier wohl die Einsicht zugrunde, daß für die meisten Kulturgebiete die Vermittlerrolle der Sprache nur eine sekundäre ist. Daß Sprachdenkmäler in den meisten Fällen die Funktion der Überlieferung versehen, hatte Boeckh vermutlich verleitet, der Sprache diesen Primat zu geben.

lierende Beschränkung auf die klassischen Sprachen mußte dem Schüler Franz Bopps sinnlos erscheinen, nachdem er gelernt hatte, daß diese nur als Glieder eines vielverzweigten Sprachstammes aufgefaßt werden könnten. Mit seiner Konsequenz, daß es daher so viele Philologien als Völker geben müsse (Biogr. S. 90), ging er abermals einen schon von Boeckh betretenen Weg zu Ende. Die damit verknüpfte Historisierung der Antike hatte ebenfalls schon August Boeckh vollzogen, indem er sie — ähnlich wie der Idealismus von Schiller bis Hegel — in eine universalhistorische Konstruktion einbegriff, in der Antike und Moderne als Momente des Menschlichen und zugleich als Stufen seiner zeitlichen Entfaltung fungierten. Nur weil die Antike die Grundlage der modernen Bildung darstellt, wollten ihr beide ihren Primat in bildungstheoretischer Hinsicht belassen. Gegen einen Vertreter der neuhumanistischen Verabsolutierung des Altertums, gegen Karl Friedrich Hermann, bediente sich Droysen auch der Argumente Herders und der Historischen Schule: 'Eigentümlich, volkstümlich und ein Ergebnis der eigenen Entwicklung zu sein ist . . . die erste Bedingung ihres Wertes' (Biogr. S. 90).¹⁾ Und während Boeckh trotz seines universalhistorischen Blicks den Arbeitskreis der klassischen Philologie nicht verließ und nur durch Freilegung des materiellen Unterbaues dieser Kultur eine neue Schicht von Bedingungen in die geschichtliche Betrachtung einbezog (in der 'Staatshaushaltung der Athener'), erweiterte Droysen das Feld der Forschung in zeitlicher Hinsicht: er machte sich auf zur Rechtfertigung einer Epoche, die vor den Maßstäben der klassischen Philologie immer als eine Zeit der Fäulnis und des Verfalls erschienen war: des Hellenismus. Die produktive Kritik an der klassischen Philologie, die Boeckh von Schleiermacher und Schelling her begann, setzte Droysen auf der von Hegel gewonnenen Basis fort.

III.

Man kann die Bedeutung Hegels zumal für die 'Geschichte Alexanders des Großen' (1833) nicht hoch genug veranschlagen.²⁾ Alexanders Zug erscheint hier als eine der großen Peripetien im dialektischen Prozeß der Weltgeschichte, er selbst als 'Geschäftsführer des Weltgeistes' oder, wie Droysen sagt, 'als Organ

1) Siehe ferner Biogr. S. 216. Briefe I, S. 286. Die Tendenzen der Historischen Schule verkörperte in der klassischen Philologie der von Droysen hochverehrte Karl Otfried Müller, dessen 'Geschichten hellenischer Städte und Stämme' eine reizvolle Synthese der Volksgeistlehre mit dem neuhumanistischen Griechenkult darstellen. Die Anwendung des Organismusbegriffes auf Gebilde der geschichtlichen Welt hat Droysen als ein heteronomes Prinzip abgelehnt (Siehe Historik S. 98).

2) Demgegenüber kann ich mich nicht entschließen, die Analogie mit den politischen Verhältnissen der Gegenwart als das Motiv des Zugriffs auf den Hellenismus aufzufassen, wie die ältere Forschung (Below und Fueter) es tut. Nicht daß Droysen diese Analogie gelehnet hätte! (Dazu siehe Hellenismus II, Epigonen II, S. 157.) Allein seine Deutung der politischen Gegenwart ist nicht sowohl die Ursache seiner Hellenismusauffassung als vielmehr ein gleichwertiges Symptom eines Weltverständnisses, das seine Basis in einer nicht weiter ableitbaren Grundhaltung Droysens hat. Wenn v. Below die Historiographie in ein so starkes Abhängigkeitsverhältnis von der gleichzeitigen politischen Situation bringt, so propagiert er eben den Soziologismus, den er doch bekämpfen möchte.

seiner Tat', als 'Werkmeister des Gedankens', der, indem er den partikularen Zweck einer Rache der hellenischen Kultur an den Barbaren übernimmt, zugleich den Zwecken des Weltgeistes, der Versöhnung des großen Gegensatzes von Abendland und Morgenland und der Vorbereitung des Christentums, dient. Alle in der klassischen Philologie geltenden Tafeln hat Droysen zerbrochen. Alkibiades und Kleon werden zu Vorformen Alexanders, Demosthenes wird als sein Gegenspieler weltgeschichtlich ins Unrecht gesetzt, die Vernichtung der griechischen Freiheit wird nicht mehr beklagt, da diese der geschichtlichen Wahrheit entbehrt und ihr echter Kern in einer höheren Form der Freiheit: der makedonischen Militärmonarchie, aufgehoben wurde. Kaum einer der Leitgedanken, die Hegel seiner 'Philosophie der Geschichte' voranstellte, fehlt: Das Opfer des individuellen Glücks bei der welthistorischen Sendung, der Ruhm als Entschädigung dafür, das Schuldigwerden und die Vernichtung des weltgeschichtlichen Individuums, der Verzicht auf ein moralisches Urteil ihm gegenüber, weil es vor der welthistorischen Tat unzulänglich ist; die Selbstvernichtung jeder historischen Stufe durch die Reflexion, die sie selbst erzeugt (Sokrates als Beispiel!), der Gedanke als das höhere Prinzip, das die neue Epoche einleitet; ja sogar die Lehre vom doppelten historischen Untergang der Völker, die nach Erfüllung ihrer Sendung auch eines natürlichen Todes sterben, und der Gedanke, daß die Völker einander in der historischen Führerrolle ablösen, finden sich hier, obgleich Droysen von ihnen nach eigener und fremder Versicherung nichts gehalten haben soll (Briefe I, S. 44; Biogr. S. 165).

Selbst die religiösen Fundamente, die der materialen Bestimmung des geschichtlichen Prozesses zugrunde liegen, scheinen gemeinsam zu sein: In der Erscheinung Christi, als der Menschwerdung des Geistes, erhält das religiöse Bewußtsein die Garantie der absoluten Freiheit. Aber dies Ereignis, das für beide den Angelpunkt der Weltgeschichte darstellt (Briefe I, S. 16; Hegel, WW, Jubiläumsausg. Bd. XI, S. 410), wird nicht als ein 'willkürlicher Gnadenakt des göttlichen Beliebens' aufgefaßt, sondern als ein notwendiges Glied im Prozeß der Verwirklichung des Geistes, als 'Gottes ewiger Ratschluß von Anbeginn' (Theologie der Geschichte, siehe Historik, ed. Rothacker, S. 91). Und vor allem in der Aufgabestellung der Weltgeschichte als einer Theodizee, in der beschlossen liegt, daß Gott sich in keiner Epoche unbezeugt gelassen habe (das ist die Rechtfertigung für die 'Geschichte des Hellenismus'), ist Droysen der Erbe Hegels katexochen.

IV.

Gegenüber all diesen Konkordanzanzen berührt seltsam die Tatsache, daß Droysen sich seit dem Ende seines Studiums (1830) in immer stärkerem Gegensatz zu Hegel gefühlt und diesem Gefühl in seinen Briefen und in seiner ersten theoretischen Schrift 'Theologie der Geschichte', der Vorrede zum 2. Teil des 'Hellenismus', immer neuen Ausdruck verliehen hat. Es erhebt sich die Frage, wie diese Distanzierung zu erklären ist, wie und mit welchem sachlichen Recht Droysen sie begründet, und wo die wirklichen Differenzen liegen.

Droysens Kritik hält sich keineswegs auf der Ebene theoretisch-methodolo-

gischer Diskussion, sondern beruft sich auf eben die religiöse Basis, die er mit Hegel gemeinsam zu haben schien und in der gleichwohl das trennende Moment zu suchen ist. — Während Hegel es geradezu als Bewährung des Gottvertrauens fordert, den göttlichen Weltplan in seiner konkreten Fülle als solchen zu begreifen und nachzuzeichnen, empfindet es Droysen — ähnlich wie vor ihm Barthold Niebuhr¹⁾ als hybrid, diesen Plan erraten haben zu wollen. Der Anspruch der Philosophie, die Kluft zwischen dem Allgemeinen der Idee und dem Besonderen des einzelnen Faktums in Natur und Geschichte deduktiv zu überbrücken, erscheint ihm als eine Inanspruchnahme des göttlichen Verstandes und damit zugleich als ein religiöser Frevel, als sittliche Gefahr und als erkenntnistheoretischer Irrtum. 'Sieh die Philosophen seit der Revolution', so schreibt er 1831, 'sie bemühen sich irgendeinen Zusammenhang des Ich zur Welt zu wissen oder kritisch zu ergründen, dann phantastisch sich im Zusammenhange der Welt zu wissen, dann in schneidender Schärfe sich über ihm und als dessen Basis und Spitze zu begreifen; endlich, was das Fürchterlichste ist, den Zusammenhang selbst zu wissen' (Br. I, S. 33). Droysen charakterisiert hier die Wendung von der transzendentalphilosophischen Zielsetzung Kants, der 'kritischen Ergründung' des Zusammenhanges von Ich und Welt, zur spekulativen Methode seiner Erben, die diesen Zusammenhang rein vom Ich her zu konstruieren unternommen hatten; die Idee des urbildlichen Verstandes, von Kant nur als methodischer Gegenbegriff gegen die endlich-menschliche Erkenntnis gemeint, hatten sie zum Ausgangspunkt ihres Philosophierens gemacht und von ihm aus versucht, auch das Materiale der Erkenntnis, für Kant das schlechthin Gegebene, deduktiv zu gewinnen. Die Vollendung dieser Tendenz stellte Hegels Unternehmen dar, den ganzen Kosmos der natürlichen und geschichtlichen Welt als einen Prozeß der Selbstverwirklichung des Geistes, die zeitlichen Stufen dieses Prozesses als Momente in der Entfaltung seines Gehaltes auszulegen; und da diese Bewußtwerdung des Geistes in seiner eigenen Philosophie ihren vorläufig letzten Stand erreicht hatte, so konnte die Auffassung entstehen, als habe Hegel selbst sein System als 'Basis und Spitze' dieses Zusammenhanges gemeint, um so mehr als seine Dialektik mit dem Anspruche auftrat, das immanente Gesetz dieses Zusammenhanges zu sein, den 'Zusammenhang selbst zu wissen'.

Wohl erkennt Droysen, daß in dieser Wendung der nachkantischen Philosophie eine ursprüngliche Tendenz des menschlichen Geistes zum Durchbruch kommt: 'Es scheint mir aber die höchste Qual für den erkennenden Geist, daß er mit seiner Ohnmacht, das Schaffen zu erkennen, sich selbst nur als geschaffen erkennen soll. Hegels Irrtum, die Schöpfung beweisen zu wollen, ist vielleicht einer der großartigsten, der dem Geiste vergönnt ist, und den Schiller in dem verschleierte Bilde zu Sais geahnt hat. In jenem Akt der Schöpfung liegt die gräßlichste Willkür, solange der Geist des Menschen nicht durch Glauben oder Wissenschaft ein Früheres gefunden hat, und die Logik Hegels ist offenbar der tollkühne Versuch, mit Bewußtsein das Bewußtlose zu bezwingen' (Br. I, S. 47). Hegels Lehre, daß das Wissen der Menschen von Gott zugleich die jeweilige Stufe des

1) Siehe Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, S. 42.

Selbstbewußtseins Gottes sei, erscheint ihm, ähnlich wie Ranke¹⁾, als eine heidnische Vergottung des Menschen: 'Hier ist jenes Absolute, was nicht Gott ist, nicht der Ewige, Alleinige, den uns Christus geoffenbart hat, sondern — der Zeiger einer Uhr anzuzeigen, auf welcher Stunde die Erkenntnis des Menschen von Gott steht' (Br. I, S. 118). In gleicher Weise beschuldigen weiterhin Ranke und Droysen Hegels System, daß in ihm kein Raum für die menschliche Freiheit sei. Wohl ist Droysens Ablehnung einer 'übermenschlichen Prädestination der Geistesentwicklung' nicht gegen den religiösen Prädestinationsgedanken überhaupt gerichtet; auch für Droysen als guten Protestanten ist jede Tat nur 'das Werkzeug der allgemeinen großen Notwendigkeit' (Br. I, S. 104); allein den Widerspruch zwischen der göttlichen Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit aufzulösen, ist dem endlichen Bewußtsein versagt. 'Der Historiker ist nicht im Stande, bis ins einzelne hinein die Notwendigkeit des Geschehens zu begreifen' (Br. I, S. 104). So bekommt denn der Begriff der historischen Notwendigkeit einen anderen Sinn: 'Was wir notwendig nennen, ist nicht ein produzierender Zwang, sondern eine rückwärts begreifende Konstruktion' (Br. I, S. 119). Anstatt als notwendig nach einem immanenten Gesetze sich abwickelnden Prozeß will Droysen die Geschichte begreifen als einen aus Taten, Leiden, Objektivationen und Verarbeitungen, Entwürfen und Opfern sich aufbauenden Zusammenhang, der sich in der Totalität seiner Bedingungen und Folgen erst aus der Rückschau begreifen läßt. Die Lehre von der List der Vernunft hat wohl eine Stelle in dieser Gedankenwelt: als metaphysische Umschreibung für den Tatbestand des weltgeschichtlichen Opfers, das für seine Tat untergeht, ohne ihre Früchte reifen zu sehen, vielleicht ohne von ihnen zu wissen (Diadochen I, S. 182).²⁾

Die göttliche Planmäßigkeit des Weltgeschehens, der für Hegels Geschichtsphilosophie konstitutive Gedanke, hat für Droysen — obgleich er der unverrückbare Inhalt seines *Glaubens* ist — wissenschaftstheoretisch gesehen nur die Dignität einer regulativen Idee der historischen Erkenntnis, 'daß sie den unendlichen Inhalt dieses Glaubens in endlich menschlicher Weise, in den Kategorien des Denkens und Begreifens immer von neuem, in immer engerer Umzirkelung auszusprechen versucht' (Hist. S. 91). Diese Idee steht mithin am Ende der wissenschaftlichen Arbeit: 'Wohl dem Historiker, der seinen Stoff bis zu dem Grade durch und durch zu erkennen vermag, daß wieder das Resultat die Bestätigung des Glaubens ist' (Br. I, S. 103). So ist es weniger die Formulierung des Theodizee-Gedankens als vielmehr seine methodologische Funktion, die ihn von Hegel scheidet. Wenn Droysen auch später immer wieder der Geschichte bestimmte materiale Sinngebungen leiht, deren Herkunft aus dem Idealismus er keineswegs

1) Siehe Epochen der neueren Geschichte, 1. Vorlesung. Wenn im folgenden die Gemeinsamkeit mit Ranke stärker, als bisher die Forschung tat, betont wird, so geschieht dies, weil sie m. E. bisher über der Hervorhebung der Gegensätze übersehen wurde. Trotz der differenten Auffassung des Verhältnisses von Historie und praktischer Politik stehen beide in ihrer Abwehr des Idealismus auf gleichem Boden.

2) Auch Ranke, dem diese Lehre in Hegels Formulierung so anstößig war, ist der Gedanke des weltgeschichtlichen Opfers keineswegs fremd. Er hat ihn nur ohne metaphysische Umschreibung ausgesprochen. Siehe Englische Geschichte, Bd. I, Einl. S. IX.

verbirgt (siehe Historik §§ 3, 85, 86, 92), so dürfen wir nie vergessen, daß ihnen nur die Bedeutung einer heuristischen Voraussetzung zukommt: daß die Geschichte grundsätzlich als Einheit sinnvoll zu fassen sei. Zumal seine 'Geschichte des Hellenismus', die doch im Zeichen des Theodizee-Gedankens entworfen wurde, kann als Beleg dafür dienen: sie bringt lauter konkrete Wirkungszusammenhänge, die ihrerseits wiederum den geschichtlichen Boden, die empirische Voraussetzung für die Erscheinung und Wirksamkeit Christi ausmachen.

Damit treten wir in die Erörterung der Konsequenzen ein, die Droysen aus dem Bewußtsein einer verschiedenen religiösen Haltung in wissenschaftstheoretischer Hinsicht zog. Wie tief man die wirkliche Kluft, die er zwischen sich und Hegel befestigt hat, veranschlagen will, hängt davon ab, wie man Hegels philosophische Intentionen auslegt; ob man sein System als Versuch einer 'definitiven Lösung des Welträtsels' (Dilthey) auffaßt, der nicht bloß die Formen des Wissens, sondern auch dessen materialen Gehalt aus der Idee des Geistes zu erzeugen beansprucht, ob man also, wie Droysen, ihm vorwirft, er wolle 'die Schöpfung beweisen' — oder ob man, wie Droysen an einer anderen Stelle, ihn dahin versteht, daß er 'die geistige Tätigkeit der Jahrhunderte als Faktum voraussetze' (Br. I, S. 118) und nun um den Nachweis bemüht sei, daß es in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Über die sachliche Rechtfertigung der beiden Auslegungen kann hier nicht entschieden werden (zumal Hegels Terminologie beide Auslegungen zuläßt); gewiß ist, daß Droysen, je länger je mehr, der ersten zuneigte und entsprechend davon abrückte. Allein, wie seine Briefe noch bis in die 40er Jahre hinein ein ständiges Schwanken zwischen Ablehnungen Hegels und Reden in seinen Gedanken und Wendungen zeigen (Br. I, S. 16, 47, 104, 270), so hat er sich auch weiterhin der Hegelschen Ideen als Leitfäden für die universalhistorische Betrachtung bedient, so vorwegnehmend, was Rudolf Haym später empfahl: Man solle Hegels Gedanken für die Geschichtsschreibung fruchtbar machen, indem man sie 'ins Transzendente umschreibe' (Haym, Hegel S. 468).

Einen solchen transzendentalen Sinn hat Droysens Hinweis auf den Primat der Erfahrung: 'Der heilige Geist der Philosophie ist wohl ein wesentliches in der Trinität der Wissenschaften, allein die Offenbarung ist und bleibt doch das Positive' (Br. I, S. 16). Freilich tut er Hegel Unrecht, wenn er ihm Verachtung der Empirie vorwirft, da doch seine Philosophie mit unerhörter Energie auf eine Durchdringung des Wirklichen gerichtet war, und er ausdrücklich betont hatte: 'Die Geschichte haben wir zu nehmen, wie sie ist, wir haben in ihr rein empirisch-historisch zu verfahren' (WW XI, S. 36). Und wenn Droysen dem Theodizee-Gedanken als Schranke anweist, er dürfe nicht 'willkürlich die Fakta modeln' (I, S. 103), so wiederholt er nur, was bereits Hegel mit geistvollem Spott gegenüber der Görresschen Konstruktionswut (in seiner Rezension von Görres' Vorlesungen über die Weltgeschichte) geltend gemacht hatte, daß 'die Beglaubigung des Geschichtlichen nur auf historische Zeugnisse und deren historische Würdigung begründet werden kann' (Vermischte Schriften, II, S. 251).

Dennoch ist das Interesse an der Empirie bei dem Philosophen Hegel ein anderes als das des Historikers Droysen, um so mehr, als beide vom Verhältnis von

Philosophie und Einzelwissenschaft eine grundverschiedene Anschauung haben. Denn — und damit rühren wir an den eigentlichen Grund der wissenschaftstheoretischen Differenzen — Droysens Haltung kennzeichnet das erwachende Bewußtsein der historischen Einzelwissenschaften, die sich die Seinsart ihres Gegenstandes und die Methoden ihrer Forschung, um deren Konstitution sie eben bemüht sind, nicht länger von der Philosophie vorgeben lassen wollen.

Mit seiner neuen Formulierung der Aufgaben der Philosophie erscheint Droysen wirklich als ein Erneuerer der kantischen Position, die er später in seiner Buckle-Rezension gegen den andrängenden Positivismus so erfolgreich verteidigt hat. 'So mag denn die Philosophie die Empirie geistiger Tätigkeiten beobachten, den Zusammenhang natürlicher und geistiger Gesetze, Bedingungen und Folgen erkennen, ja den Zweck und das Ziel zu fixieren verstehen, aber das Gesetz der Gesetze bleibt ihr verschlossen' (Br. I, S. 118). Die Philosophie wird wieder zu einer Wissenschaft von den Grenzen der Gebiete und Funktionen des Geistes, die ihrerseits als Faktum hingenommen werden müssen — das Materiale dieser Gebiete zu erzeugen oder auch nur in seiner Struktur den Spezialwissenschaften vorzuzeichnen, ist ihr versagt: 'Die Spekulation blamiert sich, wo ein Minimum von Materiale . . . eintritt' (Br. I, S. 45 ff.). Den Schein, als erzeuge dies 'Gesetz der Gesetze' (womit die Hegelsche Dialektik gemeint ist) auch das Materiale der Erkenntnis, versucht er ähnlich wie Ranke im 'Politischen Gespräch' am Beispiel der philosophischen Grammatik zu widerlegen, die keine Sprache schaffen, sondern nur nachweisen kann, 'daß die Sprache nicht etwas Unvernünftiges ist' (Br. I, S. 45).

Diese Schranke gilt für alle Dimensionen philosophischer Systematik, also nicht nur für die Kulturgebiete und Objektivationen des Geistes, sondern auch für die Stufenfolge seiner Entwicklung, die Hegel mit den logischen Momenten seines Gehaltes identifiziert hatte: 'In dem stets sich wiederholenden Kampf der Geschichte, in der sich nur durch die Potenzen ihrer Gewalt die Völker unterscheiden, erkennt die Empirie das Gesetz dieser Potenzen' (Br. I, S. 47). D. h., der eigentliche Gegenstand ist der nexus effectivus, die Wechselwirkung der Volksindividualitäten, deren Taten und Leiden den Gehalt des Geschehens ausmachen. Wohl hatte Hegel für das ungeheure Gewimmel des Völkergeschehens großartig anschauliche Ausdrücke gefunden, allein ihn interessierte es nicht als solches, sondern nur insofern es den Boden für den Weg des Geistes durch die Geschichte abgeben konnte: seine Philosophie wußte wohl das Stichwort, das die welthistorischen Völker auf die Bühne ihrer Taten rief; er hatte auch ein ausgeprägtes Gefühl für ihre Individualität und vor allem dafür, wieso gerade diese Individualität zum Träger dieser Aufgabe werden konnte; aber der ungeheure Komplex der Wechselwirkungen und Bedingtheiten, aus dem diese Tat hervorging und in den sie zurückwirkte, war in seine Konstruktion nicht mit einbegriffen. Denn 'indem die Erklärung jeden Vorgang des Weltgeschehens mit der genauen Bestimmtheit, die dieses System forderte, kausal-teleologisch ableitet, schließt sie einen zweiten Kausalzusammenhang von anderer Art aus' (Dilthey, WW. IV, S. 220). Was nicht in jener welthistorischen Stufensystematik Raum hatte, wurde in das Bereich der 'faulen Existenz' verwiesen. Das individuelle Sonderdasein der Völker

ging die Philosophie nichts an: 'Die individuellen Gestaltungen, welche derselbe (nämlich der Geist) auf dem äußerlichen Boden der Wirklichkeit angezogen, könnten der eigentlichen Geschichtsschreibung überlassen bleiben' (Hegel, WW. XI, S. 106).

All das nun, was Hegel hier entweder nicht anerkannt oder doch aus dem Bereich philosophischer Geschichtsbetrachtung verbannt, just das macht für Ranke und Droysen das eigentliche Feld ihrer Arbeit aus, ohne daß sie doch Hegels universalhistorische Blickrichtung preisgegeben hätten. Denn es handelt sich dabei nicht um eine Aufteilung des Gegenstandes unter verschiedene Betrachtungsweisen, so zwar, daß dem Philosophen die universalhistorische, dem Historiker dagegen die individualisierende Betrachtung zugeteilt würde, sondern die Ansprüche der Historiker gründen sich auf eine schlechthin andersartige Anschauung vom Wesen des geschichtlichen Zusammenhanges selbst. Was für Hegel zwar in seinem Sosein, aber nur mit Bezug auf seine weltgeschichtliche Leistung ins Blickfeld kam: die Individualität der Volksgeister und der großen Einzelnen, das ist für die Historiker das eigentliche Prinzip des weltgeschichtlichen Entwicklungszusammenhanges als ein irreduzibles 'Realgeistiges, das in ungeahnter Originalität uns vor Augen steht' (Ranke), ohne daß es in einer 'Exemplifikation der Logik' (Droysen) aufginge. Denn das Letzte in der Geschichte 'ist immer wieder ein unbegreiflicher Schöpfungsakt, ... ein unaufhörliches Rätsel und ein Gegenbeweis, über den selbst die Michelets nicht fortkommen müßten' (Br. I, S. 219). An diesem Faktum hat sich der Historiker zu orientieren, weil von ihm letztlich die Richtung abhängt, die der Gang des Weltgeschehens jedesmal nimmt. Freilich soll damit das Erbe Hegels nicht verschleudert, der welthistorische Zusammenhang nicht zerrissen werden. Denn jede neu in ihn eintretende Individualität kann nur, wie Ranke sagt, 'unter Mitwirkung homogener Weltelemente' durch Anschluß an die geschichtliche Entwicklung erfolgreich wirken: 'Wer diese erkennt und hebt, der gründet Dauerndes' (Diadochen II, S. 316). Die Beziehung auf einen Sinn der Gesamtgeschichte aber ist erst das letzte, nicht wie bei Hegel, das einzige wesentliche Geschäft des Historikers; die Einheit des geschichtlichen Lebens ist nicht eine Idee des göttlichen Verstandes, die 'den ganzen Reichtum der entwickelten Form' (Hegel) aus sich emaniert, sondern ein regulatives Prinzip der endlich menschlichen Einsicht, sich des Unendlichen zu bemächtigen, 'das der Geist niemals in eine Form zu bringen vermag, das ihn aber immer wieder reizt, es zu versuchen' (Humboldt, Akad. Ausg. WW. IV, S. 39).

V.

Wir haben nicht umsonst ein Humboldt-Zitat an den Schluß dieser Konfrontation Hegels und Droysens gesetzt, denn Wilhelm v. Humboldt ist es, der nach Droysens späterem Bekenntnis ihm die Wege zu einer neuen Theorie der Geschichte gewiesen hat.¹⁾

1) So rätselhaft diese Traditionswahl erscheinen mag: denn stärkere Gegensätze als den feurigen Herold des preußischen Staates, den durchaus ethisch-religiös gesonnenen Droysen und den gelassen-kühlen Humboldt, den Verkünder eines kontemplativen, individualästhetischen Lebensideals lassen sich schwerlich denken — so wird man doch nicht vergessen dürfen,

Was Droysen in der Zeit, in der er nach einem 'Kant der Historik' rief (1843 in der 'Theologie der Geschichte'), zu Humboldt hinzog, ist zweifellos die Tatsache, daß dieser trotz seiner Rezeption Schellingscher Motive doch jene transzendente Grundhaltung nie aufgegeben hat, die Droysen damals forderte und suchte. So hat er ihn denn auch später als einen 'wirklichen Fortsetzer Kants auf dem Gebiete der Historik' bezeichnet. Es ist einmal die Einsicht in die Endlichkeit des geschichtsverstehenden Subjekts, dem 'kein Organ verliehen ist, die Pläne der Weltregierung unmittelbar zu erforschen' (WW. IV, S. 50), das sich aber dieser Idee einer Weltregierung bedient als eines Leitfadens, um die Totalität des Weltgeschehens in Einheit faßbar zu machen. Es ist mithin die methodische Dignität und materiale Unbestimmtheit des Theodizee-Gedankens, der nicht mehr den Charakter einer Voraussetzung, sondern nur den einer regulativen Idee hat, was Droysen sich Humboldt als verwandt erscheinen ließ. Es ist ferner dessen Lehre von der Unerklärlichkeit und Unableitbarkeit der Individualität als einem 'ursprünglich freiwirkenden Impuls' (IV, S. 38), in dem 'das Geheimnis alles Daseins' liegt (IV, S. 52), und der den eigentlichen Hebel des geschichtlichen Wandels und damit das genuine Prinzip seiner Erklärung ausmacht. Es ist endlich Humboldts Analyse des geschichtlichen Zusammenhanges als einer Kette von Wechselwirkungen der historischen Individualitäten untereinander, mit ihrem geschichtlichen Boden und den materiellen Bedingungen ihres Handelns. Humboldts starker Individualismus trat zudem in seinen Alterswerken sehr zurück. Das Kawiwerk hatte es gemäß seinem Gegenstande nur mit Individualitäten weiteren Umfanges, mit Völkern und Stämmen, zu tun; die 'Aufgabe des Geschichtschreibers' gab in der Ideenlehre Leitfäden zur Interpretation größerer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge an die Hand. Daß das Interesse, das Humboldt

daß Humboldt im öffentlichen Bewußtsein dastand als der Freund Goethes und Schillers, der Gründer der neuhumanistischen Bildung, der Staatsmann der Freiheitskriege und das Opfer der reaktionären Politik seit 1819. Für Droysen bestand möglicherweise noch eine andere mittelbare Verbindung zu ihm durch seine Lehrer Boeckh und Bopp, so daß er vielleicht sogar durch sie auf dessen Akademieschriften 'Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers' (1822) und die sprachphilosophischen Abhandlungen der folgenden Jahre hingewiesen worden ist. 1830 erschien zudem sein Briefwechsel mit Schiller, dessen Einleitung das hohe Lob Kants enthält, das in deutlichem Hinblick auf die Hegelianer unter seinen Verächtern so breit ausgeführt war (siehe Haym, Humboldt, S. 611). Allein eine Einwirkung Humboldts läßt sich erst nach dem Erscheinen des Kawiwerkes (1836ff.) feststellen, das Droysen später so hoch gepriesen hat (siehe Br. II, S. 849 u. ö.). Ein sicheres Indiz für die Lektüre des Kawiwerkes scheint mir eine Stelle im letzten Bande des 'Hellenismus' (1843): 'Wer will das erste Erwachen des Geistes beschreiben? Mit dem ersten Wort schon ist er da; in geheimnisvoller Ähnlichkeit ist ihm des Wortes Klang für das, was es bedeutet; er bildet um sich her seine eigene Daseinssphäre' (S. 6). Das ist Humboldts Lehre von der Sprache als einer Weltansicht, von dem ursprünglichen Schöpfungsakt, in dem die Geburt der Sprache und der Freiheit sich wechselseitig bedingen und durchdringen (Humboldt, WW. VII, S. 42 u. ö.). Dies Indiz bekommt aber erst Gewicht dadurch, daß die zentralen Gedanken der Humboldtschen Geschichtsphilosophie um die Wende der 30er Jahre bei Droysen an Boden gewinnen. Auch ist anzunehmen, daß Droysen bald mit der seit 1840 erscheinenden Sammlung der Werke Humboldts bekannt wurde. Doch wird Humboldts Name erst in den 50er Jahren in dieser Bedeutung erwähnt.

am Menschen nahm, ein ausgesprochen ästhetisches war, daß es ihm mehr auf die harmonische Ausbildung der originalen Individualität, als auf die gewissenhafte Tat und Entscheidung ankam, wie Droysen, ist diesem scheinbar nie zum Bewußtsein gekommen, denn sonst hätte er ihm nicht als wesentliches Charakteristikum eine 'durchgebildete Empfindung des Ethischen' zusprechen können ('Einleitung zur Historik'). Daß für Humboldt die Geschichte infolge seiner Auffassung der Individualität eine unendliche Kette von Versuchen war, die Möglichkeiten des Menschlichen zur erschöpfenden Darstellung zu bringen, das muß sich für Droysen unter der religiösen Terminologie Humboldts verborgen haben, hinter seiner Rede von der Idee der Weltregierung, die mit der Droysenschen Theodizee nur die methodologische Funktion, nicht aber die religiösen Wurzeln gemeinsam hatte. Auf dem Gebiete der Methodologie liegt denn auch Humboldts Bedeutung für Droysen, der sich zwar aus eigener Kraft mit dem spekulativen Idealismus auseinandergesetzt hatte, bei der Ausbildung seiner eigenen Theorie der Historie aber an Humboldts gleichlaufende Bemühungen anknüpfte. Daß die Loslösung von Hegel, wie sie nicht abrupt geschah, auch niemals eine völlige war, und daß sich auch in seiner 'Historik' die verschiedenen Einflüsse kreuzen und vermischen, hat Ernst Meister in seiner einsichtigen ideengeschichtlichen Analyse der 'Historik' gezeigt (siehe *Histor. Vierteljahrsschrift* Bd. 23, 1926). Für uns, die wir uns auf die Erhellung von Droysens Frühzeit beschränken müssen, mag ein Hinweis auf die 'Vorlesungen über das Zeitalter der Befreiungskriege' genügen (1846), in denen sich die Tendenzen Hegelscher und Humboldtscher Provenienz in eigenartiger Weise durchdringen.

VI.

So wie Humboldt die Geschichte auffaßte, als das 'Streben der Idee der Menschheit, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen' (IV, S. 55), wie er dann in gleicher Weise die verschiedenen Sprachen zu deuten versuchte als ebenso viele Versuche, der 'Idee der Sprachvollendung' Wirklichkeit zu verschaffen (VII, S. 20f.), so versuchte Droysen ein gleiches an der Idee des Staates. Die Geschichte der Revolutionen von der amerikanischen bis zu den deutschen Freiheitskriegen wurde zusammengeschaut als eine Geschichte der modernen Staatsidee, wie Droysen sie faßte: 'daß der Staat des Volkes werden müsse' und sein Geschick aus eigener Kraft zu bestimmen habe (Befreiungskriege I, S. 9). Dabei sollte jeder Stufe dieses Prozesses, jeder individuellen Staatsgestaltung ein eigenes Daseinsrecht zukommen, gemäß dem Recht der Völker, 'aus eigener Art sich weiter zu gestalten' (Befreiungskriege I, S. 340). Dennoch geht die Idee im Schritt der Hegelschen Dialektik, so zwar, daß die einzelnen Revolutionen und die aus ihnen hervorgehenden politischen Gestaltungen nur immer einzelne Momente dieser Idee zur Darstellung bringen, daß sie aber in der Anschauung sich des 'idealen Inhaltes' ihrer Unzulänglichkeit und Einseitigkeit gegenüber dem Vollgehalt der Idee bewußt werden, bis dann diese Idee selbst im Staat der preußischen Reformzeit zur vollen Wirklichkeit gelangt. Der Fortgang von einem Moment zum anderen ist dabei gleichbedeutend mit dem Hinübertreten der Idee aus

einem Staate in den anderen. Aber dieser Prozeß ist zugleich historisch-empirisch untermauert und motiviert durch eine aufweisbare Reihe historischer Wechselwirkungen, geistiger Verwandtschaften und ideengeschichtlicher Bezüge, die es bewirkten, 'daß jenes große Prinzip, dessen Momente nacheinander den Abfall Nordamerikas, die Revolution Frankreichs, die Neugründung jenes protestantisch-preußischen Staates dargestellt hatten, allmählich das Bewußtsein der Völker zu erfüllen begann' (Befreiungskriege I, S. 16).

Es muß freilich dahingestellt bleiben, ob die Humboldtschen und Hegelschen Motive in diesem Werke völlig miteinander versöhnt werden konnten, ob sich der empirische Zusammenhang mit dem dialektischen Gang völlig zur Deckung bringen läßt; ob die Humboldtsche Tendenz, jede geschichtlich-individuelle Erscheinung als selbstgenugsame ihren Höhepunkt in sich selber finden zu lassen, oder die Hegelsche, sie darüber hinaus als Moment in der Entfaltung der Idee, vor allem in ihrer Leistung für die Darstellung dieser Idee anzuschauen, den Sieg davongetragen hat. Vielleicht ist es zuviel gefordert, wollte man hier einen völligen Ausgleich erwarten: spricht sich doch in diesem Gegensatz eine Problematik aus, die seit Kant und Herder den Gegenstand aller geschichtsphilosophischen Bemühungen ausgemacht hat und die vielleicht niemals in gültiger Weise lösbar ist, weil sie in einer bestimmten systematischen Dimension Pole und Grenzmöglichkeiten des menschlichen Verhaltens zur Geschichte überhaupt bezeichnet.

VOM GOETHESCHRIFTTUM DES GOETHEJAHRES

VON GERHARD FRICKE

Der literarische Ertrag des Goethejahres, von dem im folgenden eine gerade in der Zufälligkeit ihrer Zusammenstellung charakteristische Auswahl erörtert werden soll, bietet auf den ersten Blick ein höchst uneinheitliches Bild. Es fehlen die repräsentativen Gesamtdarstellungen, die gemeinhin den literarischen Festzug einer Säkularfeier anführen. Die inneren Möglichkeiten zu einer solchen Gesamtschau und Gesamtdeutung des Goetheschen Daseins sind heute weit geringer als noch zu der Zeit, als Gundolf sein großartiges und doch im ganzen konstruktives und einseitiges Goethebild schuf. Zu jedem Gesamtbild gehört ein Abstand, der weit genug ist, das Ganze sichtbar werden zu lassen. Aus diesem Abstand heraus hatten die vergangenen Jahrzehnte, die sich praktisch weithin gegen Goethes Wirkung immunisiert hatten, ihn theoretisch als das unerreichbare klassische Vorbild, gleichsam zum überlebensgroßen Denkmal erstarren lassen — aus dieser Distanz eines kaum überbietbar vollständigen Wissens um Goethe und einer zum Dogma eingefrorenen Goethefrömmigkeit war das akademisch-humanistische Goethebild erwachsen, dessen Tendenz zum Klischee sich dann in der von der höheren Schule zu Bildungszwecken verwandten Fassung völlig durchsetzte.

Seit dem Kriege hat sich in der Art, die Wirklichkeit zu erleben, im Lebensgefühl und in der Selbsterfahrung des Menschen eine tiefe Wandlung vollzogen, die noch keineswegs abgeschlossen ist. Und während wir durch diese geistesgeschichtliche Drehung unserer geschichtlichen Ferne und Entfernung etwa zur Kantischen und idealistischen Philosophie, zur klassischen Ästhetik, zur Humanismusidee erst recht bewußt wurden, stand plötzlich Goethes Leben und Werk in unmittelbarer Wesensnähe vor uns und bot

sich uns von einer ganz neuen Seite stärkend und verpflichtend dar. Goethe war nun nicht der Titan, der klassische Dichter, das Genie der Humanität, sondern der durch und durch menschliche Mensch, der um die Grenzen der Menschheit wußte wie kein anderer, der Freude und Schmerz des Lebens auf eine rein menschliche und das heißt auf eine ganz wahre Weise hinnahm und sich zu eigen machte, Goethe war nun der Realist, der sich vorfand in einer Welt unendlich übergreifenden und übermächtigen Seins, der Naturforscher, der sich selbst, seine Begriffe, sein Fühlen bildete an der großen objektiven, lebendigen Fülle des Seins, in das er sich eingeordnet erkannte — und der dennoch die Kraft besaß, das Unendliche und Relative der wirklichen Dinge als Ganzheit der Natur zu schauen und sein eigenes Selbst, ohne es idealistisch zu übersteigern oder es ohnmächtig und nichtig an das Unendliche zu verlieren, in tiefer Übereinstimmung mit dem Geist des Alls zu wissen. Soweit sei der Umriß des neuen Bildes der Goetheschen Existenz angedeutet, das sich uns heute erschließt und dessen schlichte, strenge und sachliche Linien, wie sie sich von dem naturwissenschaftlichen Gesamtwerk als von seinem Zentrum aus ergeben, das Bild des Realisten Goethe nicht weniger groß erscheinen lassen als das des Klassikers.

Die jüngste Goetheliteratur zeigt sich beherrscht von dem Bemühen, dies neue Gesamtmassiv des Denkers, des Forschers, des Philosophen Goethe zu bewältigen, nicht aus der nur theoretischen Freude des Wissenschaftlers über eine neue Perspektive historischer Betrachtung, sondern aus der Gewißheit einer größeren Nähe der Daseinserfahrung und Daseinsaufgabe, aus der sich von selber ein höchst praktisches und helfendes Hinüberwirken der Goetheschen Leistung und Lösung ergibt.

So zeigt das Goethejahr, wie das Goethebild sich aus seiner Erstarrung löst und in Bewegung gerät, wie eine neue und echte Auseinandersetzung beginnt, die aber nicht so sehr von der Literaturwissenschaft vorwärtsgetragen wird — wie sie sich auch nicht so sehr an den Dichter Goethe wendet als an den Philosophen. Denn auch nicht naturwissenschaftliche Belehrung erwartet man von den Methoden und Ergebnissen Goethescher Naturbetrachtung, sondern vielmehr eine Erhellung aller heute wieder dunkel und rätselhaft gewordenen Bezüge des Menschen zu Sein und Leben. Wie verhält sich die unauflösliche Konkretheit der wirklichen Dinge zur Idee, das unübersehbare Hier und Jetzt des Seins zum Ganzen, der Mensch in seiner Gebundenheit und Endlichkeit zum ewigen Anspruch des Geistes und der Seele — 'Goethe und die Natur' — 'Goethe und die Religion' — 'Goethe und die Geschichte' — kurz: Goethe und der Mensch — das sind die Fragen, auf die Goethe, der Forscher und der Denker eine Antwort geben soll, die sich nicht vieldeutig in ein Symbol, in den ästhetischen Schein der Dichtung verhüllt.¹⁾

Durch eine sorgfältige, alles Wichtige umfassende Auswahl macht der Verlag *Eugen Diederichs* das naturwissenschaftliche Werk Goethes weitesten Kreisen zugänglich. Damit wird ein Erbteil Goetheschen Geistes aus seiner unfruchtbaren Verschlossenheit in den wissenschaftlichen Gesamtausgaben befreit, das bisher allzusehr im Schatten des dichterischen Werkes stand, obwohl es gewiß keinen geringeren Teil des Goetheschen Denkens und Schaffens ausmacht als die Dichtung und obwohl Goethe selber seine naturwissenschaftliche Arbeit für unentbehrlich zum Verständnis seines Wesens erklärt hat. — Der eine Band, besorgt von *H. Wohlbold*, enthält die 'Farbenlehre'²⁾,

1) Die Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes macht im allgemeinen eine kritische Auseinandersetzung mit den angezeigten Schriften unmöglich; die Darstellung beschränkt sich daher im wesentlichen auf die Zusammenfassung ihrer wichtigsten Ergebnisse.

2) Goethes Farbenlehre. Hrsg. und eingel. von *H. Wohlbold*. Jena, Diederichs 1932. 557 S. Geb. *R.M.* 6,75.

und zwar einen vollständigen Abdruck des didaktischen Teiles, der nach Goethes eigenem Urteil seine eigentliche Lehre bringt — dazu Karten und Farbtafeln mit einer in solcher Vollständigkeit zum erstenmal erreichten Wiedergabe. Neben einer umfassenden Einführung in den Geist und die Begriffswelt der Naturanschauung Goethes und die besonderen Probleme und Leistungen der Farbenlehre enthält der starke Band eine Erklärung der Farbtafeln, die 'Konfession' und die Aufsätze 'Über Newtons Hypothese' und 'Über Erscheinungen der Refraktion'.

Wichtiger noch erscheint der zweite, von W. Troll¹⁾ herausgegebene Band, der die 'Morphologischen Schriften' vereint, von denen Goethe sagte, er habe in ihnen die Absicht verfolgt, auszusprechen, wie er die Natur anschauete, zugleich aber gewissermaßen sich selbst, sein Inneres, seine Art zu sein zu offenbaren. In einer wiederum zu Umfang und Gehalt einer selbständigen Schrift abgerundeten Einführung entwickelt der Herausgeber Goethes inneres Verhältnis zur Natur. Er untersucht sein Verhältnis zu Spinoza und Bruno, den inneren und äußeren Gang seiner Naturforschung, die entscheidende Auseinandersetzung mit Linné, die ihn hinführt zur Idee der Urpflanze, der Metamorphose, des Urtieres — er stellt die morphologische Methode der kausalmechanischen, 'exakten' gegenüber und faßt schließlich Goethes Anschauung der Natur überhaupt zusammen. Die ebenfalls durch zahlreiche schöne Bildreproduktionen geschmückte Auswahl stellt geschickt und sachkundig alle weit zerstreuten, sachlich entscheidenden Abschnitte zusammen, begonnen bei dem frühen 'Natur'-Fragment und sich rundend mit der späten 'Erläuterung zu dem Aufsatz «die Natur»'.

Das sachlich Wesentliche des naturwissenschaftlichen Werkes Goethes in diesen beiden schön ausgestatteten und sehr preiswerten Bänden der deutschen Öffentlichkeit dargeboten zu haben, ist hohes Verdienst und zugleich schönste Huldigung vor dem lebendigen Geiste Goethes.

Auf die Grundsätze und Methoden vor allem des Naturforschers Goethe greifen die folgenden systematischen Untersuchungen zu Goethes Weltanschauung zurück.

H. Leisegang²⁾ entwickelt nach der in den 'Denkformen' gezeigten und an Lessing bewährten Methode *Goethes Denken* als eine völlig selbständige und folgerechte Weise geistiger Bewältigung des Lebens und der Wirklichkeit. Es ist nicht das diskursive, zum Ich-Gegenstand-Problem führende Denken, sondern die schon im jungen Goethe wirksame Intuition, die sich liebend in das Lebendige, Organische, Werdende als ihren 'Gegenstand' versenkt oder besser: aus ihm heraus denkt, weil ja Natur, das eigentliche Objekt Goetheschen Denkens, Menschen und vor allem dem Genius im Herzen lebt. Darin liegt das Moralische, Wahrhaftige und Notwendige des Genius begründet. Der Glaube an die im Inneren des Menschen wirksame, eine, göttliche Natur ist die Wurzel der dreifachen Ehrfurcht und des Glaubens an die Adäquatheit der menschlichen Sinne und des menschlichen Denkens zum Gegenstand, den Goethe in seiner objektiven Realität nie in Zweifel zieht. Die Naturforschung, die Auseinandersetzung mit Linné, Newton und Kant nötigt Goethe, die selbstverständliche Ausübung seines Denkens in das Licht geübter Methodik zu erheben. Leisegang entfaltet nun die eigene innere Gesetzlichkeit des Goetheschen Denkens mit seinen Hauptmomenten, der morphologischen Methode, der Polarität, der Analogie, der Steigerung durch Metamorphose, dem Urphänomen, dem Verhältnis von Idee und Erfahrung. Dabei führt die zunächst auf das Methodische gerichtete Untersuchung notwendig immer wieder auf den großen Hintergrund der

1) Goethes morphologische Schriften. Ausgewählt und eingel. von Wilhelm Troll. Ebd. 486 S. Geb. *R.M.* 6,75.

2) Hans Leisegang, *Goethes Denken*. Leipzig, F. Meiner 1932. 182 S.

Goetheschen Lebensauffassung überhaupt zurück. Die klare und konzentrierte Durchführung des in dieser Prägung erstmals gestellten Themas stützt sich überall auf eine Fülle Goethescher Selbstäußerungen.

In der Fragestellung und in manchen Ergebnissen berührt sich mit Leisegang das tiefgreifende und umfassende Werk von *F. Weinhandl*¹⁾, der sich nicht mehr die Analyse der Goetheschen Denkformen, sondern geradezu die systematische Entfaltung von Goethes Metaphysik selber zur Aufgabe macht, nachdem der Umstand, daß Goethe kein *analytischer* Denker war, allzulange eine Darstellung seiner auf ganz anderen methodischen Fundamenten aufbauenden philosophischen und ästhetischen Gesamtleistung hintertrieben hatte.

Zwischen dem naiven Realismus, der das Ding an sich vom Subjekt trennt, und dem Idealismus, der nie zum Objekt findet, steht Goethe, für den die Erfahrung immer beide Pole voraussetzt und den Gegenstand nicht 'konstituiert', sondern ihn 'enthüllt'. Dieser Goethesche Gegenstand aber ist niemals atomistisch eine Summe von Teilen, sondern er ist von vornherein und ursprünglich ein Ganzes, eine Gestalt. Hier liegt die Urvoraussetzung Goetheschen Denkens, das nicht kausalistisch und materialistisch-kompositorisch verfährt. Sein und Verstehen sind vielmehr analog dem künstlerischen Vorgang strukturiert: als 'Entwicklung eines innewohnenden Bildes'. Der Ganzheit des Subjektes entspricht die des Gegenstandes. Das Denken empfängt vom Sein seine Füllung, aber es überwindet zugleich die Isoliertheit des Gegenstandes, indem es ihn zum Glied einer übergreifenden Ganzheit macht. Die Ganzheit der Gestalt aber ist niemals starr, sondern immer in Bewegung. Sie bewahrt sich selber in beständiger Bildung und Umbildung. Die Entwicklung der Bedeutung des Goetheschen Gestalt-, Metamorphose- und Steigerungsbegriffes steht im Mittelpunkt der Untersuchung, die sich dann, unter beständiger Gegenhaltung der Kantischen Lösung, mit dem Verhältnis des Einen zum All, der Idee zur Wirklichkeit befaßt — der Idee, die, als das Identische, der Fülle der Erscheinungen immanent ist und von ihnen allen abzulesen, und die zugleich alles Einzelne wie das Ganze übersteigt und transzendiert. So verbindet der Metamorphosegedanke alle höchsten und tiefsten Stufen des Seins, läßt im besonderen das ewige, schöpferische Leben, das Allgemeine schauen — und führt zu der symbolischen Weltauffassung Goethes. Der Versuch, aus diesem Symbolismus heraus auch die Dichtung (das Märchen, Weissagungen des Bakis, Faust) zu verstehen, schließt den gedankenreichen Versuch ab, dessen Gefahr vielleicht nur in der Tendenz zum System und in der allzu ausschließlichen Verlegung des Schwerpunktes von der Dichtung auf die naturwissenschaftliche Begriffsbildung liegt.

Sehr viel positiver sieht *J. Hoffmeister* Goethes Verhältnis zur idealistischen Philosophie in einer Schrift, die ursprünglich als Einleitung zu des Verfassers verdienstvoller Ausgabe der frühen systematischen Schriften Hegels gedacht war, dann aber unter dem Titel '*Goethe und der deutsche Idealismus*'²⁾ erschien. Als Hinführung zum Verständnis von Hegels Natur- und Geistphilosophie hat Hoffmeister 'einige Hauptzüge der idealistischen Naturerfahrung nach Gehalten und Methoden zu einem geistesgeschichtlichen Überblick zusammengefügt', der von Herders neuer Naturanschauung über den jungen Goethe, Schelling, die zeitgenössische Naturwissenschaft, Kants Stehenbleiben vor dem Phänomen des Organischen als einem Unerklärlichen bis zu Goethes Naturaufsatz führt, der später durch die wichtigen Begriffe der Steigerung und der Polarität

1) Ferdinand Weinhandl, Die Metaphysik Goethes. Berlin, Junker & Dünhaupt. 400 S. Geh. *RM* 12,—, geb. *RM* 14,—.

2) Johannes Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus. Leipzig, F. Meiner. 132 S. Brosch. *RM* 7,50, geb. *RM* 8,50.

ergänzt wurde, denen Schelling und Bader nach Herders Vorgang noch den Äther und die Weltseele hinzufügten. Herders Methode der Analogie, Goethes Hingabe an das werdende und Gegenständlich-Konkrete und sein Begriff des Urphänomens werden als wichtige Züge 'idealistischer' Naturbetrachtung herausgehoben und sodann die Auffassung des Verhältnisses von Natur und Geist unter ständiger Beziehung auf Goethe erörtert. Dabei werden die Goethe mit Schelling und vor allem mit Hegel verbindenden Linien trotz gelegentlicher Betonung der Unterschiede zu stark gezeichnet.

Auch E. Franz¹⁾ geht von der Forderung aus, Goethe als systematischen Denker, als Schöpfer eines wenig bekannten und verstandenen philosophischen Systems ernstzunehmen und die Eigenart und den Gesamtstil seines Denkens richtig zu verstehen — zeige er doch 'in ausgeprägter Weise die Merkmale eines theoretischen Menschen'. Von Goethes Persönlichkeit und Entwicklung, von der Gesamtheit seines dichterischen, selbstbiographischen und naturwissenschaftlichen Werkes aus sucht Franz den 'religiösen Denker' zu erfassen, seine 'Religionsphilosophie', die bisher noch keine Darstellung gefunden habe. Religion ist für die modern vielseitige, bewegliche, der Fülle und Differenziertheit des Seins aufgeschlossene, künstlerisch-intuitive Natur Goethes nicht Hingabe an ein Übersinnliches und Transzendentes, sondern Ausstrahlung menschlichen Wesens. Aus den beiden Grundhaltungen Goethes, der Ironie und der Ehrfurcht, die sich in einzigartiger Weise ablösen und durchdringen, leitet Franz die Religionsauffassung Goethes in ihrer doppelten Grundstimmung, der gläubig-positiven und der ironisch-negativen, ab. Franz unterscheidet eine 'leichte, gesellige' Form der Ironie von einer 'schweren, gegnerischen' und einer 'vollendeten, einsamen' — die, in der Jugend verneint, später das Nacheinander der drei großen Epochen, der Weimarerischen, der Schillerischen und des Divans, charakterisieren und denen die drei Formen der Ehrfurcht gegenüberstehen. Das Verhältnis Goethes zum Christentum bestimmt Franz dahin, daß die pietistischen Eindrücke der Jugend zeitlebens in Goethe fortgewirkt haben und daß er sich immer ein persönlich-warmes Verhältnis zum Christentum in seiner Reinheit, d. i. zu den heiligen Schriften und zu Christus, bewahrt habe. Nur war dies Verhältnis völlig undogmatisch, wie denn seine Grundanschauung jeden Absolutheitsanspruch einer bestimmten Religion ausschloß, ebenso alle das Diesseits entwertende Transzendenz, allen Dualismus. Seine Metaphysik war eine solche der Erscheinung, das Leben war ihm Selbstzweck, Wert und Wirklichkeit fielen zusammen. Franz untersucht alsdann Goethes Religionsauffassung von religionspsychologischen Fragestellungen aus (Eros, Poesie, Krankheit usw. und Religion); er legt Goethes Stellung zu der geschichtlichen Religion dar und entwickelt schließlich in Anlehnung vor allem an Goethes Einteilung der Religionen in ethnische, philosophische und christliche die systematischen Gedanken Goethes zur Religionsphilosophie.

Das Werk, das eine große Fülle aufschlußreicher Belege enthält, schließt damit, daß es in Goethes religiösem Denken die philosophische Überwindung des tragischen Zwiespaltes des Christentums und der Neuzeit, des Widerspruchs von Kopf und Herz gegeben sieht. Allein die Frage des Christentums ist doch wohl ebenso wie die oft allzu theoretisch und konstruktiv vereinfacht gesehene Haltung Goethes verwickelter und schwerer, als sie auch diese kenntnisreiche und gründliche Darstellung erkennen läßt.

Die Untersuchungen zu Goethes Natur- und Religionsphilosophie ergänzt E. Cassirer²⁾ durch ein Bändchen 'Goethe und die geschichtliche Welt', das neben dem Titelauf-

1) Erich Franz, Goethe als religiöser Denker. Tübingen, J. C. B. Mohr 1932. 286 S. Brosch. *R.M.* 10,—, geb. *R.M.* 12,50.

2) Ernst Cassirer, Goethe u. die geschichtl. Welt. 3 Aufsätze. Berlin, B. Cassirer 1932. 148 S.

satz eine Abhandlung über 'Goethe und das XVIII. Jahrh.' und einen älteren Aufsatz über 'Goethe und Platon' enthält. Goethes vertrauensvoller Hingabe an die Natur als der Erscheinung des Göttlichen entspricht es, daß ihm die Geschichte als ohne Notwendigkeit und ohne Gott und also untauglich für jede Wissenschaft nur als ein Gegenstand der Satire und des Unbehagens erschien. Dennoch hat Goethe selbst in der Natur-, Kunst- und Wissenschaftsgeschichte eine neue, auf der intuitiven Schau beruhende Methode entwickelt, die in der Geschichte des Geistes das Werk der Charaktere und Individuen erblickt. Er verband die Geschichtsbetrachtung mit der Poesie und machte sie fruchtbar, indem er sie zu einem Mittel der Selbstbildung machte.

Der zweite Aufsatz zeigt Goethe als Überwinder des XVIII. Jahrhunderts, dem er entstammt und dessen analytisch-theoretische Haltung er in Poesie, Ästhetik und Psychologie im Kampf gegen Boileau wie gegen Linné überwindet. Schließlich stellt Cassirer Goethe und Platon, zwei in sich geschlossene, ursprüngliche Lebens- und Denkformen, einander gegenüber. Für den einen ist das Phänomen selber alles, das Werdende allein wertvoll, die Idee allein in der Erscheinung faßbar — für den anderen ist die Idee transzendent, das Sein ewig und die Welt des Werdens und der Erscheinungen — Schein.

Auch H. Cysarz¹⁾ veröffentlicht eine gedankenreiche und schöne Untersuchung über 'Goethe und das geschichtliche Weltbild'. Goethe vermißt an der Geschichte das Wahrheitsmerkmal der Evidenz. Als Gesamtheit wird sie ihm nicht gesetz- und werthaltig wie die Natur. Wohl ist ihm das Leben Handeln und Tat, aber nicht tragische und geschichtliche Entscheidung. Hier liegt eine Grenze Goethes, die sich unmittelbar und notwendig aus der Objektivität seines allbejahenden Allbetrachtens ergibt. Wo er Vergangenheit gestaltet, da wird sie zur kulturellen Landschaft, zur menschlichen Natur. Geschichte ist ihm nicht handelndes Vorwärts, sondern das Leben ist ihm ewiger Kreislauf, Polarität und Werden, immer neues Jetzt und Hier. Aber in seiner Anschauung der Menschheit als eines sich entfaltenden Organismus der Geschichte als des menschlichen Lebens-, Gegenwarts- und Gestaltenreichs liegt die Synthese des Gegensatzes von Klassik und Historie.

Neben den Versuchen, hauptsächlich durch das naturwissenschaftliche Werk einen Einblick in Goethes Seinsverständnis, seine sinnvolle Selbstdeutung und seine Einfügung in die Wirklichkeit zu gewinnen, stehen die Bemühungen um die zentrale Dichtung vom Menschen, um die *Deutung des Faust*. Hier steht an erster Stelle H. Rickerts großes 'Faust'-²⁾Werk, Zusammenfassung und Ertrag jahrelanger interpretatorischer Forschung. Rickert will weder philologisch-kritische Untersuchungen über die Entstehung noch ästhetische über die künstlerische Form geben, er will ebensowenig den philosophischen Gehalt formulieren, als handle es sich um die allegorische Umkleidung einer Philosophie, sondern er erstrebt, Szene auf Szene dem Text folgend, eine literaturwissenschaftliche Interpretation des Dramas als Drama, seines tragenden Helden, seines Geschehenszusammenhanges — eine Methode, die allein der Dichtung als Dichtung, d. i. als Symbol, gerecht wird. Seine Kernfrage ist die nach der Einheit des Faust, nach dem alle Teile zusammenhaltenden Sinnganzen. Die Wette — eine Scheinwette denn Gott weiß, daß der Teufel verliert — stellt das Thema: Wird sich Faust von seinem rastlosen Streben ins Nichtige, in das Behagen des Genusses ziehen lassen, indem er sich selber aufgibt? Schon die ersten Szenen enthüllen die die ganze Dichtung überdauernde Duplizität des Faustischen Charakters: seinen maßlos über alles Irdische hinausgreifenden Taten-

1) Herbert Cysarz, Goethe und das geschichtliche Weltbild. Brünn, Prag, Leipzig, Wien, R. M. Rohrer 1932. 60 S.

2) Heinrich Rickert, Goethes Faust. Tübingen, J. C. B. Mohr 1932. 544 S.

drang und das Hingezogensein zur Welt der Sinnlichkeit, die ihn ins Endliche zu verstricken droht — Übermaß und Unmaß, Titanismus und Erschlaffung. Der erste Teil zeigt, wie der vom kontemplativen Dasein sich abwendende Faust die Versuchung, in sinnlicher Liebesleidenschaft und irdischen Genüssen zu versinken, überwindet und sich nicht vom Urquell abziehen läßt. Der zweite Teil setzt die Versuchungen fort. Faust wendet sich, durch seine Schuld geläutert, der ästhetisch gereinigten Freude an der Widerspiegelung des Lichtes auf der farbigen Fülle der Erscheinungen zu. Gegen den Willen des Teufels findet er in der Liebe zu Helena als der Verkörperung der Schönheit ein durch kein Schuldbewußtsein getrübtet vollkommenes Glück. Aus der Gefahr, daß sein Titanismus zerbricht, rettet ihn Euphorion, der, als das Ergebnis seiner Vereinigung mit Helena, nicht zu dauern vermag, ihn von Helena trennt und in neue Bewegung hineinreißt. Die dritte Versuchung spielt nicht in der physischen, auch nicht in der ästhetischen, sondern in der moralischen Welt. Faust wendet sich vom 'farbigen Abglanz' der Tat zu. Er will die Natur, die ihm kein Selbstzweck mehr ist, beherrschen, um sie wertvoll zu machen. Doch die Schrankenlosigkeit, jetzt des Tat- und Herrscher-genusses, des 'Schöpfungsgenusses von innen', macht Faust erneut schuldig. Er entfernt die Magie, wird mit der Sorge allein als Mann fertig und vollzieht unerschläft die entscheidende Wendung zum Ganzen, zu den Anderen, zur sozialen Gesinnung. Auf Wissensliebe, Sinnenliebe, Schönheitsliebe und Machtliebe folgt die Freiheits- und damit die Menschenliebe und läßt Faust den Augenblick preisen. Der Teufel gewinnt die Wette, verliert sie aber zugleich, denn Fausts Lob des Augenblicks entsprang nicht dem Versinken im Genuß, sondern der Bereitschaft zu freier selbstloser Tätigkeit im Dienst des Ganzen. Faust verliert die Wette, indem er sein Übermenschentum überwindet; er kommt in den Himmel, weil er die Wette verlor. Dem Prolog entsprechend wird Faust nun durch eine das Irdische übersteigernde Liebe vollendet und auf eine höhere, unabsehbare Bahn des Strebens und der Tätigkeit geführt. Rickert weist am Ende seiner geschlossenen und reifen Darstellung auf die Nähe dieses Schlusses zur Philosophie des deutschen Idealismus (Fichtes, Schillers) und zur Ethik Kants hin und auf die Widerspiegelung der Goetheschen Lebensstufen in denen Fausts.

Das zerklüftete, gewaltige Gebirge der Faustdichtung behält auch weiterhin genug Abgründe, die die Forschung immer wieder über alle harmonische Gesamtdeutung zu neuen Fragen und Versuchen drängen. So steht neben Rickerts Werk, das als die schönste Zusammenfassung und Begründung der humanistischen Faustauffassung gelten darf, der revolutionäre Versuch von W. Böhm, der schon in dem Titel '*Faust der Nichtfaustische*'¹⁾ gegen die humanistische Festlegung des 'Faustbegriffes' protestiert. Böhm wendet sich gegen die vom Humanismus des 'Wilhelm Meister' und der 'Iphigenie' inspirierte Legende von Fausts stufenweiser Läuterung bis zum 'Freiheitsprogramm' als der vollendeten Überwindung des titanischen Strebens nach Selbst- und Weltgenuß, gegen den Perfektibilitätswahn, der mit wenigen, auch nicht völlig konsequenten Ausnahmen, die Faustforschung beherrscht. Nach Böhm bleibt Faust in allen sich wandelnden Situationen fortschrittslos der gleiche zwischen Übermenschlichem und Allzumenschlichem directionslos Schwankende, Unverbesserliche und Wahnbefangene. Diese konsequente Rückfälligkeit, die nach jedem Scheitern die Möglichkeit der Sammlung und Umkehr versäumt, diese Geschichte des dämonischen Verfalles maßlosen Menschentums, das ästhetisch und rein vitalistisch nur nach dem höchsten Grade strebt und sein Selbst zu dem, was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, erweitern will — bildet

1) Wilhelm Böhm, *Faust der Nichtfaustische*. Halle a. S., M. Niemeyer 1933. 136 S. Brosch. *RM* 5,60.

den tragischen Gegenstand des 'Faust'. Auf der Gretchen-, der Helena-, der Meeresbezwingerstufe wiederholt sich das titanische Wollen, das widerspruchsvoll durchkreuzt wird von halbechten oder selbstbetrügerischen moralischen Äußerungen, die dann schuldvoll zerbrechen an der Maßlosigkeit verbrecherischer Selbstsucht, deren ungebrochene Konsequenz allein Fausts Größe ausmacht. Die Helena-Liebe bedeutet nach Böhm keinen Fortschritt, sondern die Griechin ist, dem gewandelten erotischen Bedürfnis Fausts entsprechend, die reife Weltedame, die große Kokotte, sie ist nichts als eine Einbildung, Faust buhlt mit seiner eigenen Phantasie. Darauf wird er Spekulant und gleitet alsbald in die hemmungslose Dämonie des Unternehmertums hinab. Auch das Freiheitsprogramm wäre, wirklich ausgeführt, genau wieder so in das Über- und Untermenschliche entartet wie Fausts Programm, Gretchen rein zu lieben oder die germanisch-klassische Synthese mit Helena zu vollziehen. Prolog und Schluß umfassen mysterienhaft die Tragödie und nehmen ihr das letzte Entsetzen, indem sie auch diese furchtbare Möglichkeit einordnen in die übergreifende Welt des Gesamt menschlichen, in der für Goethe das Titanisch-Dämonische neben dem Humanistischen immer wirksam blieb. Fausts *Erlösung* aber ist nicht die vollendete Krönung unermüdlichen Strebens durch eine göttliche *gratia cooperans*, kein semipelagianisches 'Zuhilfekommen' einem halb Vollendeten — sondern das Mysterium der Erlösung Fausts ist *Errettung* einer in Hybris zugrunde gegangenen und dem Teufel verfallenen Seele durch die göttliche Liebe, durch die augustinisch-lutherisch zu verstehende *sola gratia*, die den zur Verstockung Prädestinierten 'dennoch' hinaufhebt in jenes *werterfüllte* Ringen, das zugleich ewige Ruh in Gott dem Herrn ist. Am Schluß setzt Böhm sich mit Goethes und Eckermanns Äußerungen zum Faust auseinander: Eckermann habe hier gerade gründlich versagt, Goethe aber nicht ohne Grund gezögert, dem ganz anderes erwartenden Publikum die bittere Wahrheit zu enthüllen. So wenig diese der herrschenden Orthodoxie gegenüber revolutionäre Gegenthese als Gesamtdeutung haltbar ist — der 'Faust' schildert keinen 'Verfall', und Helena ist schwerlich als Kokotte von Goethe gemeint —, so geeignet ist sie, der allzu glatten, humanistisch-klassischen Fortschrittsideologie im Faust ein Ende zu bereiten und den Blick der Forschung wieder nachdrücklich und unbefangen (unbefangener auch als Böhm!) auf den Text, vor allem des immer wichtiger werdenden zweiten Teiles zu richten.

Einzelprobleme besonders der Entstehungsgeschichte bestimmter Motive und des Verständnisses geschlossener Teile des Faust untersucht G. W. Hertz, der unter dem Titel: '*Natur und Geist und Goethes Faust*'¹⁾ eine 'abgerundete Zusammenfassung der in den Jahren 1908—30 erschienenen Aufsätze' vorlegt, die immer wieder von erstaunlicher Sachkunde und sicherer Beherrschung auch entlegener biographisch-quellenmäßiger Zusammenhänge und Details Zeugnis ablegen. Hier sei nur hingewiesen auf die den mehrfachen Einfluß Friedrichs des Großen auf den Faust, vor allem auf die Gestalt des herrscherlich aufbauenden Faust, wahrscheinlich machende Abhandlung, auf die Untersuchung der Herkunft und Entstehungszeit des *mater-gloriosa*-Motivs, das Hertz überzeugend schon in die letzten Wochen des römischen Aufenthaltes verlegt, ferner die Ablehnung der Baccalaureusdeutung als einer Parodie des von Goethe stets respektierten Fichte, sie sei vielmehr eine dichterische Verarbeitung von Einzelzügen aus dem Verkehr Goethes mit dem jungen Schopenhauer. Am wichtigsten ist der Abschnitt, der sich mit Faust III, 2 befaßt, besonders mit der Entstehung und Deutung des *Homunculus*-motivs.

1) Gottfried Wilhelm Hertz, *Natur und Geist in Goethes Faust*. Frankfurt a. M., M. Diesterweg. 245 S.

Schon Hertz' Fauststudien führten aus dem philosophischen Entstehungsbereich hinüber in den literarhistorischen, in dem das zunächst im ersten Bande vorliegende Werk von H. Kindermann, 'Goethes Menschengestaltung'¹⁾ besonders hervorzuheben ist, weil hier das Ganze der Goetheschen Dichtung wieder zum Gegenstand der Untersuchung gemacht ist, methodisch sich aber nicht weniger als das Programm einer neuen literarhistorischen Forschung damit verbindet. Kindermann fordert, das Suchen der Literaturwissenschaft nach einer ihrem Gegenstand gemäßen Methode fortsetzend, die 'real-idealistische' Literarhistorie, deren Kern, dem anthropomorphen Wesen der Dichtung wie aller Kunst entsprechend, die literarhistorische Anthropologie ist, die sich mit der Menschengestaltung als der künstlerisch entscheidenden, interpretatorisch aufschlußreichsten dichterischen Leistung beschäftigt. Nur sie berücksichtigt, wie Kindermann in Auseinandersetzung mit der geistesgeschichtlichen Richtung darlegt, die dichterische Vollwirklichkeit, die Lebenstotalität, wie sie sich in den vom Dichter gestalteten Menschen weit über die philosophisch-systematischen Ideenzusammenhänge hinaus darbietet. Vom Wesen und Schicksal der gestalteten Menschen in ihrer leiblich-seelischen Ganzheit her kann dann gezeigt werden, wie der sich wandelnde Mensch in der Dichtung als Werk der Phantasie einzelner oder ganzer Gruppen aus jeweils verschiedenen Denk- und Lebensformen heraus entsteht. Die Anwendung dieses Programms auf den jungen Goethe läßt von der 'Annette' und der 'Laune des Verliebten' bis zum 'Werther' und 'Urfaust' zunächst das Bild des Rokokomenschen, sodann des Naturmenschen und Genies, schließlich des Zwiespaltmenschen in der Krise des Sturm- und Drang-Ideals entstehen. Die 'Annette'-Lieder gestalten den Rokokomenschen und Anakreontiker. Er ist anthropozentrisch, seiner selbstverständlichen Vormachtstellung in der nur ihm dienstbaren Welt bewußt, er kennt keine Spannung zur Natur und zu Gott, ignoriert die Grenze des Todes, ist beherrscht von Erotik, Glückverlangen und Lebenskunst, ohne alle elementaren Regungen, bruchlos optimistisch und rein theoretisch. Die Gestalten der Dichtung sind, bei aller Variation der Eigenschaften, ohne dynamisch entfaltete individuelle Charaktere. Todeselegie und Behrischoden zeigen aber, daß auch schon der junge Goethe anderer Töne mächtig ist. Kritik und Skepsis gegen den Rokokomenschen führen zu seiner Entlarvung als egoistischen Zwiespaltmenschen in den 'Mitschuldigen'. Allmählich gliedert sich der Mensch in das kosmozentrische Weltbild ein. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wird problematisch — das leitet hinüber zur zweiten Stufe, dem organisch-monumentalen Menschenbild des Sturm und Drangs, den 'Naturformen' des Menschenlebens. Das Gefühl wie die Natur werden unergründlich, die Liebe wird zum elementaren, dunklen, seelenhaften Gefühl, der aus subjektiver Leidenschaft herauslebende Mensch wird zur Natur: 'Götz' ist das Bild des ungebrochenen, naturhaften Machtmenschen, neben ihm tritt das Genie, das aber schon im 'Prometheus', dann im 'Werther', 'Clavigo', 'Stella' problematisch wird und in das Zwiespaltmenschentum der dritten Stufe übergeht. Das Ideal des absoluten Naturmenschen erweist sich als undurchführbar, die Grenzen des wirklichen Daseins sind stärker, obwohl das Genie noch höchster Wert bleibt. Werther und Faust veranschaulichen den Kampf des dämonischen, gefühlsbedingten Seelen- und Zwiespaltmenschen — geniale Maßlosigkeit der Imagination zerstört den einen, titanisch-egozentrischer Drang, das All für das Ich zu erobern, läßt den anderen scheitern. So wird am Ende dieser Epoche die aufklärerische Zivilisationsform ebenso wie die bloße Naturform überwunden durch

1) Heinz Kindermann, *Goethes Menschengestaltung. Versuch einer literarhistorischen Anthropologie*. Bd. I. Der junge Goethe. Mit einer Einführung in die Aufgaben einer literarhistorischen Anthropologie. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1932. 341 S.

die Einsicht in die tragische Zwiespältigkeit des Menschenwesens. — Von der Analyse des in der Dichtung gestalteten Menschentums her also entwickelt Kindermann ein Bild vom Werden Goethes mit mancherlei neuen Sichten. Für und Wider der 'anthropologischen' Methode selber kann hier nicht erörtert werden.

Ungefähr die gleiche Goethesche Schaffensperiode behandelt *W. Martini* in seiner eingehenden Untersuchung der '*Technik der Jugenddramen Goethes*'.¹⁾ Anknüpfend an psychologische Erkenntnisse *W. Wundts* stellt Martini Goethe unter das alles geistige Leben beherrschende Gesetz der 'Entwicklung in Gegensätzen' — von aufklärerischer Verstandesdichtung geht er über zur Gefühlsdichtung des Sturm und Drangs, dann weiter zur vernunftbeherrschten Klassik, schließlich zur Romantik des west-östlichen Divan. Dem entspricht nicht nur der Gehalt, sondern auch die Technik der einzelnen Dramen; die frühen Stücke unterwerfen sich der französischen, von Gottsched, Gellert und Weise geübten Regelmäßigkeit, der Sturm und Drang bringt das regellose Charakterdrama, mit 'Clavigo', 'Stella' usw. setzt die wieder auf das Sachlich-Gesetzlich-Vernünftige sich gründende Gegenbewegung ein. Verstandeszeiten setzen allmählich ein und haben einen ruhigen, dauerhaften Verlauf, Gefühlszeiten brechen ruckweise hervor unter Zerstörung der bisherigen Formen. Bis in den Aufbau der Handlung, der Szenen, die Anordnung der Personen wirkt sich das Gesetz des Gegensatzes aus. Ganz allgemein gilt, daß aus Goethes ursächlicher Anlage, seinem Determinismus, seiner Sachlichkeit, seinem Dringen auf Begründung der Bau seines Dramas zu verstehen ist. Notwendigkeit und Gefühl — nicht Zielstrebigkeit und bewußter Wille (Schiller) beherrschen es. Goethes unbewußtes Sichttreibenlassen und Getriebenfühlen findet sich wieder in den Gestalten, in denen er sich selbst widerspiegelt; sie sind stets am wenigsten bewußt aktiv, die treibenden Kräfte gehen von anderen aus. Die verstandesbeherrschten Epochen bauen das Drama wesentlich vom Vorgang, der Handlung her sachlich auf, die gefühlsbeherrschten vom Subjekt und Individuum her. Dort sind die Menschen nur da, soweit es die Handlung erfordert, hier geht die Menschendarstellung weit darüber hinaus: der Held wird Selbstzweck. Alle diese oft freilich etwas dünnen Schematismen sind aus genauer Kenntnis der behandelten Dramen, Bearbeitungen, Bruchstücke und der entsprechenden Literatur heraus durchgeführt und erzielen (neben verfehlten Bemerkungen wie etwa die über Egmont) aufschlußreiche Gegenüberstellungen.

K. Burdach gibt in seinem Akademievortrag über '*Des Epimenides Erwachen*'²⁾ eine Geschichte der Aufführung und ihrer kritisch-ablehnenden Aufnahme. Er erweist sodann die Entstehung des Schauspiels aus 'eigenstem, persönlichem Drang', ja als Goethes 'sittliches Glaubensbekenntnis'. Es folgt die Interpretation einzelner wichtiger Szenen, die den Charakter persönlichen Bekennens und Empfindens tragen und von einem warmen Patriotismus zeugen, dem die innere und äußere Zersplitterung Deutschlands als stärkster Hinderungsgrund der nationalen Einheit erscheint. Burdach weist schließlich auf die Verstimmung hin, die Goethe angesichts seines Stückes erfaßte, auf seinen Zorn über den Ausgang des Freiheitskampfes, den Handel um die Beute und den Wiener Kongreß, schließlich auf die tiefe Abneigung Friedrich Wilhelms III. gegen Goethe.

1) Wolfgang Martini, Die Technik der Jugenddramen Goethes. Ein Beitrag zur Psychologie der Entwicklung des Dichters. Weimar, H. Böhlau Nachf. 1932. 310 S.

2) Konrad Burdach, Des Epimenides Erwachen. Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. 1932. XXI. Berlin 1932.

J. Nadler stellt in einem Königsberger Akademievortrag 'Hamann, Kant, Goethe'¹⁾ vergleichend nebeneinander. Hamann greift aus einer zutiefst mystischen Gerichtetheit heraus zur Maske des Sokrates, um gegen den absoluten Wert der Arbeit und der Wissenschaft (Kant) für die Rettung der Seele zu kämpfen, für den von allen äußeren Bindungen und Zwecken freien lebendigen Menschen. 20 Jahre später geht Hamann gegen Hume vor, dessen Dialoge über die natürliche Religion er übersetzt und widerlegend kommentiert. Da erscheinen Kants Religionskritik und Mendelssohns Jerusalem. Nun gibt Hamann den (neuerlich aufgefundenen) Antihume auf und schreibt gegen Kant seine Metakritik, gegen Mendelssohn sein Golgatha und Scheblimini. Hamann leugnet die Möglichkeit reiner Vernunft, weil er die Möglichkeit sprachloser Vernunft leugnet. Sprache ist vorvernünftig und übervernünftig, ist Voraussetzung des Denkens. Das eigentlich Wirkliche liegt nicht im 'Geist' — es ist den Dingen und dem Sein immanent. Erkennen ist Ablesen der Seinsoffenbarung, Geschichte ist Zurückblättern zur Uroffenbarung und die Sprache der nächste Weg zum Ursprung. Kunst, Wissenschaft, Religion werden zur Einheit, deren Träger das Genie ist. Für Goethe bleibt Hamann, der durch Herder unmittelbar auf ihn wirkt, das große Erlebnis seiner Jugend. Goethe realisiert Sprachvermögen und Künstlertum, wie Hamann es schaute. In Goethe sind 'Wissen und Künden, Erkenntnis und Kunst' im Grunde nur ein Vermögen. Wie verpflichtet sich Goethe Hamann fühlte, zeigt sich daran, daß er seine geistige Gestalt zeichnet und eine Gesamtausgabe seiner Werke anregte und förderte.

In seiner Schrift 'Heine und Goethe' entwickelt F. Friedländer²⁾ die wechselnde Stellung, die Heine, der den 'Wandel von der idealistischen Goethezeit zur realistischen Geistesverfassung des XIX. Jahrh. am bedeutsamsten' darstellt, in den einzelnen Stadien seiner Entwicklung zu Goethe einnahm. Heine empfing wichtige Einflüsse von A. W. Schlegel und dann von dem Ehepaar Varnhagen, den 'unermüdlichen Priestern der Goethebegeisterung', die freilich nicht verhindern konnten, daß er schon früh in Goethe den 'Apostel der antik-sinnlichen Weltmoral' zu erblicken begann. Nach dem enttäuschenden Besuch in Weimar und vollends nach der nochmaligen Abweisung anläßlich der 'Reisebilder' beginnt die Abkehr: Heine hält Goethe für einen leichten Lebemenschen, sich selbst aber für einen 'bis zur Aufopferung begeisterten Schwärmer für die Idee'. Wenn er auch den blinden Goethehaß der Menzel usw. nicht mitmachte und Goethes Dichtergroße nicht ernstlich anfecht, beteiligt er sich doch an den Angriffen gegen den kalten und ästhetizistisch sich den modernen Problemen verschließenden Geheimrat. Die Begegnung mit Goethe hatte Heine seine eigene sensualistisch-spiritualistische Doppelanlage zum Bewußtsein gebracht. Nach Goethes Tod erfolgt dann eine allmähliche Wiederannäherung, freilich vom Pariser Saint-Simonismus her. Goethe wird der große Feind aller christlichen Askese, eine Entwicklung, die dann mit der Rückwendung des kranken Heine zur Metaphysik wieder abbricht. Die nicht sehr tiefgehende Darstellung neigt zur Überschätzung Heines, so wenn sie etwa den 'ungeheuren Ernst' als ihm und Goethe gemeinsam hinstellt. Daß Heines Schmähungen gegen Deutschland mit der schmerzlichen Klage Kleists und Hölderlins über die Deutschen auf eine Stufe gestellt werden, muß zurückgewiesen werden.

1) Joseph Nadler, Hamann, Kant, Goethe. Vortrag, gehalten am 11. Januar 1931 in öffentlicher Sitzung der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Schriften der Königsberger Gel. Ges. Geisteswiss. Kl. 8. Jahr, H. 3. Halle a. S., M. Niemeyer 1931.

2) Fritz Friedländer, Heine und Goethe. Germanisch und Deutsch, Studien zur Sprache und Kultur. 7. H. Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co. 1932. 68 S.

'Goethe den Deutschen' beschreibt A. Bartels¹⁾ in einem Überblick über das Leben, das lyrische und dramatische Schaffen des Dichters. Goethe, 'deutscher' und 'nationaler als Schiller, vereinigt das Blut aller deutschen großen Stämme in sich', wohingegen der Verdacht, daß sich auf seiner Ahnentafel auch jüdische Elemente befinden, irrig sei. Sein nahes Verhältnis zur Heimat, im großen und ganzen auch sein Bildungsgang kann als echt deutsch bezeichnet werden, auch in dem Leipziger Studenten kann man zuletzt den deutschen Goethe nicht verkennen. Trotz seiner Kritik am Christentum und der gelegentlichen Selbstbezeichnung als Heide war Goethe, der Deutsche, auch immer ein guter Christ. Die Liebe zu Friederike bedeutete 'ein Stück Eroberung deutschen Lebens' — vollends die Gemeinschaft mit Herder. Weder bei Schiller noch bei Kleist erreicht eine Dichtung die Deutschheit des Götze. Am Weimarer Goethe rühmt Bartels das deutsche Sozialgefühl und leugnet, daß die Freimaurerei sein Deutschtum beeinträchtigt habe. Auch in Italien blieb Goethe ein richtiger Deutscher und ließ sich nicht umbilden. Selbst klassizistische Stücke wie 'Iphigenie' und 'Tasso' 'entbehren nicht des tieferen Lebens'. 'Reiner Unsinn' ist nur, wenn Goethe den Nationalhaß auf einer höheren Stufe, der er sich angehörig fühlte, verschwinden glaubte. 'Auch sonst ist bei dem alten Goethe noch mancherlei zu tadeln', wie auch kein Anlaß zur Begeisterung für den 'Divan' besteht. Immerhin lautet das zusammenfassende Urteil der viele Zitate aus Bartels' früheren Schriften, vor allem der Literaturgeschichte, bringenden Schrift, daß Goethe in seinem ganzen Leben ein guter Deutscher war und daß keiner nach ihm so stark in deutschem Geist gewirkt hat.

Ausdrücklich als Volksbuch wendet sich an das Verständnis breitester Kreise A. Suchels Lebensbild 'Unser Goethe'²⁾, das in frischem Ton und in leicht faßlicher, dabei immer gepflegter Sprache und unter Einarbeitung aller anschaulichen und verständniswichtigen Momente aus Briefen, Tagebüchern, Gesprächen einen Überblick über den äußeren und inneren Verlauf von Goethes Leben und Schaffen vermittelt und den menschlich stärkenden und bildenden Ertrag, die entscheidenden Werke der Goetheschen Existenz schlicht und eindringlich zum Ausdruck bringt. Das schließt, wie bei diesem Unternehmen kaum vermeidbar, einzelne Verharmlosungen und Mißdeutungen natürlich nicht aus.

Sehr viel einläßlicher, amüsant und oft romanhaft ausgesponnen und dennoch aus genauester Kenntnis aller erreichbaren Details und poetischer Einfühlung in Stimmung und Charaktere erzählt F. W. Hohenstein von 'Weimar und Goethe'.³⁾ Beginnend bei der nächtlichen Ankunft des jungen Goethe im Hause des Herrn von Kalb, gibt er eine bunte Folge von Szenen und Bildern, die um den Lebensgang Goethes herum den Hof, die Kleinstadt, den Kreis bedeutender Menschen, die Verflechtung Goethes in ihre Schicksale, die ganze geistige Atmosphäre der Weimarer Welt und ihrer Wandlung in einem halben Jahrhundert lebendig werden lassen — eine lose Szenenfolge, fast ein literarischer Weimarfilm, der sich im Sachlichen und wenn möglich im Wortlaut streng an das Überlieferte hält, darüber hinaus aber mit Takt und Phantasie, Respekt und Temperament die vorhandenen Linien zu kleinen Gemälden rundet.

Je weiter wir uns vom Goethejahr entfernen, um so höheren geschichtlichen Wert wird der Blick über die in der gesamten außerdeutschen Welt gehaltenen Feiern, Aus-

1) Adolf Bartels, Goethe der Deutsche. Frankfurt a. M., M. Diesterweg 1932. 192 S. Brosch. *R.M.* 3,—.

2) A. Suchel, Unser Goethe. Mit 31 Abb. Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1932. 159 S.

3) Friedrich August Hohenstein, Weimar und Goethe. Ereignisse und Erlebnisse. Berlin, Deutsche Buchgemeinschaft 1931. 444 S.

stellungen, Publikationen erhalten, den A. Bergmann als 'Das Weltecho des Goethejahres'¹⁾ vermittelt. Die von stärkster Teilnahme des Auslandes begleitete zentrale Weimarer Feier bildet den Auftakt. Bergmann stellt nicht nur, länderweise vorgehend, die Feiern, Ausstellungen, Veröffentlichungen und Übersetzungen zusammen, sondern macht auch knappe Angaben über Thema und Hauptinhalt der bedeutsameren Ansprachen, über den Verlauf der großen Feiern und die Hauptgegenstände der Ausstellungen — ein eindrucksvolles und verpflichtendes Festhalten des Augenblickes, in dem die Welt dem größten deutschen Genius huldigte.

Stärker noch als in den darstellenden Werken, in denen sich das aktuelle Interesse mehr oder weniger hinter der historischen Aufgabe verbirgt, zeigt sich die Bewegung, in die das Goethebild geraten ist, zeigen sich die neuen Antworten auf die mit neuer Ehrlichkeit gestellten Fragen: Was bedeutet Goethe heute für uns? — in den Reden des Goethejahres — Antworten freilich, die alle Schattierungen von humanistisch-traditioneller Geistigkeit bis zur entschlossenen Neu- und Umwertung der Goetheschen Existenz enthalten und in denen sich oft genug die krisenhafte directionslose Unsicherheit der deutschen Bildungsidee deutlich widerspiegelt. Der folgende Überblick vermag jeweils nur einige wenige wichtige Gedanken herauszuheben.

E. Bertram²⁾ feiert die Vereinigung von 'Gesang und Gesetz' in Goethes Leben und Werk, die 'chorische Natur' seiner geistigen Welt, die fugenhafte Vereinigung von scheinbar fester Rang- und Stufenordnung der Welt mit immerwährender lebendiger Verwandlung. In dieser wunderbaren Verbindung von geordnet ruhendem, gesetzdurchwaltetem Sein und einer frei wogenden unendlichen Vielstimmigkeit sich wandelnden Lebens, in dieser auch das Entgegengesetzte bändigend umschließenden Polyphonie sieht Bertram das leuchtende Vorbild für die Fülle und die höhere Einheit des Volkes.

W. Brecht³⁾ geht davon aus, daß das olympisch-harmonische Klassikerideal abgetan ist. Goethes Bedeutung besteht in einer neuen Art zu sein, in der großartigen Sicherheit, mit der er das Lebensgesetz seiner schöpferischen Natur darlebt. Brecht betont das Leichte seines Sehens und Dichtens, das Naturrichtige seines Denkens, das Ding-Entsprechende seiner Phantasie, die Wurzeleinheit seines Lebens, Denkens und Dichtens, die unvergleichliche Gewachsenheit, die höchste Besonnenheit über der bewahrten dunklen Tiefe. In der gelebten Versöhnung der großen menschlichen Widersprüche bleibt er uns 'ein Vorbild und ein Glück'.

F. Gundolf⁴⁾ erblickt, in seiner Rede, die zu halten ihm nicht mehr vergönnt war, in Goethe den letzten universalen Seher des Menschentums und also das höchste Vermächtnis des dahinschwindenden gesamteuropäischen Humanismus. Gundolf skizziert die aufklärerisch-rationalistische Welt, die Goethe vorfand: ihr Geschichtsschema, ihre Naturschablone, ihre zu Spiel und Amusement verflachte Kunst. Goethes Leistung war es, die alte platonische Spannung zwischen Dichter und Weisem wieder zu ertragen, Leid

1) Alfred Bergmann, Das Welt-Echo des Goethejahres. Weimar, H. Böhlau Nachf. 1932. 156 S. Kart. *RM* 6,—.

2) Ernst Bertram, Goethe, Gesang und Gesetz. Rede, gehalten zur Goethefeier der Universität und der Hochschule für Musik in Köln am 30. April 1932. Kölner Univ.-Reden 29. Köln, O. Müller 1932. Brosch. *RM* 1,—.

3) Walter Brecht, Rede über Goethe. Schriften der Corona III. München-Berlin-Zürich, R. Oldenbourg. Geh. *RM* 1,50.

4) Friedrich Gundolf, Rede zu Goethes hundertstem Todestag. Berlin, G. Bondi 1932. Brosch. *RM* 1,40.

und Verzweiflung nicht auszuweichen, ohne das tragende Fundament einer Kirche, eines Volkes, einer selbstgewissen Vernunft 'alles sich einzuverleiben, einzugeisten, woraus diese fragwürdige Welt bestand' und durch das offene Aufnehmen alles Einzelnen zum Ganzen zu schreiten. Die Größe seines Dichtertums war, 'das Gesamt der jeweils mitschwingenden Welt im einzelnen Nu zu schauen und zu sagen' — die Größe seiner Humanität, daß sie die dunklen sprengenden Mächte nicht vergaß.

P. Kluckhohns Rede über *Goethe und die jungen Generationen*¹⁾ untersucht, wie jeweils die Jugend, von Goethes Lebzeiten bis zur Gegenwart zu Goethe Stellung nahm, wie sich das Bild Goethes von der Bewunderung der Romantik zur Feindschaft des Jungen Deutschland wandelte, wie die nur von einzelnen: Grillparzer, Stifter, Keller, Hahn — überwundene Goetheferne der Jahrhundertmitte einer Zuwendung des Naturalismus zum jungen Goethe weicht, wie nach Ästhetizismus und Neuromantik im XX. Jahrh. das klassisch-apolinische Goethebild fällt und einer Uneinheitlichkeit Platz macht, in der alle Richtungen Anspruch auf Goethe erheben. Nicht seine Weltanschauung ist übertragbar — wohl aber bleiben einzelne Forderungen: der Ehrfurcht, der Persönlichkeitsbildung, und er selbst als Kräftezentrum auch heute wirksam.

In der 'Verbindung der Gegensätze zur Ganzheit des Lebens', der Bewahrung und zugleich Vereinigung aller Kräfte und Gegensätze zu einem großen gerechten Ganzen, in dieser vorbildlichen und vorgelebten Deutung unseres Lebens sieht H. A. Korff 'Goethes deutsche Sendung'.²⁾ Goethe verband Antike, Christentum und Westeuropa, die drei großen Formkräfte des Abendlandes, zu etwas Neuem, Eigenem und spezifisch Deutschem. Aus seiner Weltfrömmigkeit erwächst sein Humanitätsideal. In seiner besetzten Naturauffassung verbindet sich das Weltbild der aufgeklärten Naturwissenschaft mit dem Christentum, und die Antike, als Symbol der Einheit von Ideal und Wirklichkeit, Seele und Leib, sucht er auf eigenem Wege wiederherzustellen. So wird er zum großen Synthetiker, der die Gegensätze der geistigen Welt grundsätzlich bejaht und zugleich überwindet.

Th. Mann³⁾ schildert Goethe als den 'Repräsentanten des bürgerlichen Zeitalters' und entwickelt die tiefe innere Spannung des *bürgerlichen* Menschen, der 'in Personalunion' *Genie* und Titan ist. Goethes Bürgerlichkeit zeigt sich in seiner Herkunft, seinem geordneten Lebensstil, seiner Sorglichkeit und bedachtsamen Nüchternheit, seinem Fleiß, seiner Sachlichkeit und seinem Realismus. Aber die Verwirklichung dieses repräsentativen Bürgertums wird bei ihm zur höchsten Leistung, denn sie wird äußerster physischer und psychischer Sensibilität und Labilität abgewonnen, einer dämonischen Nähe des Chaos, einer heimlichen Sympathie mit dem Tode. Die 'Wanderjahre' bringen die 'Selbstüberwindung des Bürgertums kraft des Geistes' und weisen auf die im Bürgerlichen liegende unbeschränkte Möglichkeit der Selbstbefreiung.

J. Petersen⁴⁾ hat seiner Rede bei der Weimarer Weltfeier die Inschrift 'Erdentage und Ewigkeit' gegeben. Er geht aus von Goethes Herrscherstellung in seinem, dem Goetheschen Jahrhundert und von der Zeitwende-Bedeutung seines Todes. Goethe sah die dro-

1) Paul Kluckhohn, *Goethe und die jungen Generationen*. Rede bei der Goethefeier der Universität Tübingen am 9. Mai 1932. Tübingen, J. B. C. Mohr 1932. *RM* 1,80.

2) H. A. Korff, *Goethes Deutsche Sendung*. Eine Festrede. Leipzig, J. J. Weber 1932. Brosch. *RM* 1,—.

3) Thomas Mann, *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters*. Rede zum 100. Todestag Goethes. Berlin, S. Fischer 1932. Brosch. *RM* 2,50.

4) Julius Petersen, *Erdentage und Ewigkeit*. Rede, gehalten in Weimar bei der Goethedächtnisfeier am 23. März 1932. Leipzig, Inselverlag 1932. Brosch. *RM* 1,20.

hende Entwicklung des kommenden Jahrhunderts voraus, aber er glaubte unerschütterlich an die Unzerstörbarkeit des Geistes, an die Wiederkehr und die Ewigkeit des Werdens. Petersen überblickt die Epochen des Goetheschen Lebens: den jugendlichen, den klassischen, den alten Goethe — den Wanderer, den Ruhenden, den Schauenden, der doch in der Tiefe stets diese Dreiheit zur Einheit verband. Er hat Weimar zum Herzen Deutschlands gemacht. Sein Anblick eint das Volk über alle Entzweiung hinweg. Seine Deutschheit wird sichtbar an dem, was die deutsche Sprache ihm verdankt und was er ihr verdankt. In den drei großen Epochen seines Lebens erfüllt sich jeweils die Lebensidee einer ganzen Generation: das aus Natur, Freiheit und Gefühl lebende Genie, der griechische Mensch der klassischen Harmonie, der Ganzheit, der Wahrheit und des Gesetzes und die Schau des Unendlichen, in der Tätigkeit und Liebe sich mit frommer Betrachtung verbinden.

‘Wozu braucht der junge Mensch heute Goethe im Aufbau seiner Existenz oder braucht er ihn nicht mehr?’, das ist die Frage, die sich *H. Pongs*¹⁾ in seiner Rede ‘*Goethe und der junge Mensch*’ vorlegt. Versachlichung und Politisierung sind die beiden Hauptrichtungen der Gegenwart, eine Wendung zum Sein, zur Wirklichkeit, zur objektiven Eingefügtheit des Menschen in die Welt. Man fühlt, daß man sich damit dem Idealismus entfremdet, Goethe aber wieder nähert. Die moderne Sachlichkeit aber vertreibt die Seele und leugnet das Gefühl, daher der Unterton von Melancholie, von Enttäuschung bei Bejahung des Lebenswillens. Goethe aber fühlt das Göttliche im Ganzen des gelebten Daseins. Seine Sachlichkeit ist frei von Melancholie, denn sie gibt dem Menschen seine Stellung im Kosmos. Goethe erfüllte seine Existenz, ohne sie idealistisch zu verfälschen. Er vermochte es, aus seinem gesamt menschlichen Dasein heraus die Allmacht der Dinge durch das Gegengewicht des gestaltenden und ordnenden Geistes zu bändigen. Anstatt sich gegen Urkräfte der Existenz abzuriegeln, gilt es, als Mensch ganz zu sein und auch die politische Entscheidung aus der Tiefe des Gesamtlebens, aus der Verbundenheit mit dem All reifen zu lassen.

*W. Richter*²⁾ geht in seiner römischen Rede vom italienischen Goethe und der italienischen Wandlung als der Mitte seines Lebens und Wesens aus. In ihr offenbart sich beispielhaft die Einung der nordischen Seele, ihres Unendlichkeitsdranges, ihrer Vielfältigkeit und Bewegtheit mit der Objektivität, Formkraft und Gesetzmäßigkeit des Südens. Von hier aus fällt der Blick auf den inneren Gang des jungen, des voritalienischen Goethe und auf die nachitalienische Zeit, in der sich Goethes Ethos, sein Verhältnis zur Welt, zur Natur, zur Antike, seine Religion in voller Klarheit enthüllen. Als Schöpfer der Einheit Deutschlands als Kulturnation steht Goethe noch mitten im geistigen Prozeß der Gegenwart. Wir bedürfen der individuellen Prägung seiner Daseinsform, wie denn auch heute noch Christentum, Antike, Idealismus und Humanität der ererbte Boden ist, auf dem unsere eigene Arbeit aufbauen muß.

*H. Scholz*³⁾ feiert ‘*Goethe als Befreier*’ von der dumpfen Negativität des Philister-

1) Hermann Pongs, *Goethe und der junge Mensch*. Festrede, gehalten bei der Goethefeier der Technischen Hochschule Stuttgart. Reden und Aufsätze. Nr. 9. Stuttgart, A. Bonz' Erben 1932.

2) Werner Richter, *Zu Goethes 100jährigem Todestag*. Rede, gehalten in Rom am 4. April 1932. Leipzig, Quelle & Meyer. Brosch. *R.M.* 2,20.

3) Heinrich Scholz, *Goethe als Befreier*. Rede zum 22. März 1932 in der Stadthalle zu Mülheim a. Ruhr. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelmsuniversität zu Münster. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1932. Brosch. *R.M.* 0,90.

urteils und der Philisterbildung und als beispielhafte Verwirklichung wahrer Bildung. Ihn erfüllte das Streben nach jener echten Gottähnlichkeit, das 'als der schönste, prägnanteste, natürlichste Ausdruck für die Bestimmung des Menschen' angesehen werden kann. Möglichkeit und Erfüllbarkeit dieses Strebens hat sein Leben exemplarisch bewiesen. In der Realisierung aller Vollkommenheiten, die die menschliche Natur als solche in sich schließt, erblickt Scholz diese Wesentlichkeit und Gottähnlichkeit, die Goethe sich durch die Vereinigung von Glück, Selbstbeherrschung, Leid, Heiterkeit, Ernst und Ehrlichkeit erwarb. Die Herrschaft, die Goethe, dessen Leben ein Menschenleben 'im prägnantesten Sinn' war, ausübt, ist befreiend, steigernd, niemals unterdrückend.

A. Schweitzer¹⁾ sieht die Ferne der bedrängten Gegenwart zu der durch Menschen und Verhältnisse wunderbar glücklich geförderten Entwicklung Goethes. Wahrhaftig und lauter hat Goethe an sich selbst gearbeitet, eine von Haus aus keineswegs harmonische Natur zur Entfaltung ihrer guten Anlagen, zu reiner, natürlicher und echter Menschlichkeit zu bringen. So vermag er sich der Natur allein innig und gänzlich hinzugeben, in der Lösung von ihr sieht er tiefste menschliche Schuld, aus der Verbindung mit ihr erwächst ihm die Schöpferkraft zu seiner wahrhaft natürlichen Dichtung. Hier liegt Größe und Grenze seines Dichtertums: er dichtet nur, wo ihn die Natur dazu drängt, er ist wesentlich Lyriker und Epiker, er vermag nur sich selber zu dichten, sich selber mitzuteilen. Das Edelwerden, die beständige Läuterung, ferner der veredelnde Einfluß der Frau und die Wirklichkeit von Schuld und Sühne beherrschen diese Selbstmitteilung. Aus der Gewißheit, mit allen Wesen am Göttlichen teilzunehmen, erwächst ihm die Kraft, mit der praktischen Tätigkeit und der Selbstbildung zur Persönlichkeit sich zu bescheiden und auf alle vollendete Weltanschauung zu verzichten. Das Ideal persönlichen Menschentums gegen den ungeheuren Ansturm des Massenwillens festzuhalten, ist die entscheidende Forderung, die Goethe an uns stellt und von der die Zukunft der Menschheit abhängt.

Goethes Stellung zur Religion erörtert ein Vortrag von E. Seeberg.²⁾ Ein Überblick über die religiösen Epochen Goethes ergibt einen Spiritualismus, einen überkonfessionellen Typ des Christentums, nicht Lutherischer, wohl aber mystisch-neuplatonischer Prägung. Das All-Eine ist für ihn das Leben, das sich selber Zweck ist und dessen Daseinsformung im kosmischen Gesetz der Einung und Entzweiung besteht. Neben Goethes Spiritualismus und in Spannung mit ihm steht ein kosmischer Determinismus. Goethes Grundgefühl ist der Glaube an die Immanenz des Göttlichen — kein Pantheismus. In tiefem Unterschied zum kirchlichen, geschichtsbezogenen Christentum sieht er das Göttliche in der Natur. Alles geschichtlich Positive ist ihm nur Symbol. Das Sittliche besteht für ihn nicht im Kampf gegen die eigene Natur, sondern in ihrer Steigerung und Entfaltung. Religion ist wesentlich Humanität, aber durch ihr Wesensmerkmal der Ehrfurcht mehr als Natur. Alles Sein ist unsterblich, denn es ist tätige Metamorphose, Steigerung und Wiedergeburt.

P. Tillich³⁾ wird in seiner Rede über 'Goethe und die Idee der Klassik' von der Feststellung aus, daß Goethe zum 'Kulturgut, gemessen an den Massen des gebildeten Bürger-

1) Albert Schweitzer, Goethe. Gedenkrede, gehalten bei der Feier der 100. Wiederkehr seines Todestages in seiner Vaterstadt Frankfurt a. M. am 22. März 1932. München, C. H. Beck 1932. Brosch. *RM* 2,—.

2) Erich Seeberg, Goethes Stellung zur Religion. Ein Vortrag, gehalten in der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Stuttgart, W. Kohlhammer 1932. Brosch. *RM* 0,75.

3) Paul Tillich, Hegel und Goethe. Zwei Gedenkreden. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen, J. B. C. Mohr 1932. 158 S. Brosch. *RM* 1,50.

tums' geworden war, zur Frage weitergeführt, worin denn die in Verruf geratene Klassik besteht und was Goethe als Klassiker für uns bedeutet. Klassik ist 'ursprüngliches Leben in ursprünglicher Form', die Einheit von Leben und Form ist der allgemeinste Sinn des Klassischen. Klassik ist Überwindung des 'Archaischen' unter Bewahrung der Substanz und Überwindung der Aufklärung unter Wahrung von Freiheit und Humanität. Klassik ist Frömmigkeit auf dem Boden des natürlich Menschlichen. Die klassische Form ist innere Unendlichkeit, Unendlichkeit im Endlichen. Aber die Klassik bleibt immer nur Durchgangspunkt, begnadeter Augenblick. Archaische und aufklärerische Kräfte drängen immer wieder hervor. Der aristokratischen Klassik stellt Tillich die Prophetie gegenüber, die sich aus der erlebten Distanz zu einem Göttlichen, universal und erzieherisch an die von der Klassik übergangenen Massen wendet. Wir leben im Zeitalter der Prophetie. Die Klassik bleibt uns aber stärkende Anschauung der Vorwegnahme höchster Erfüllung, doch kann sie weder nachgeahmt noch festgehalten werden.

In seinen schon länger zurückliegenden 'Vier Reden über das Vaterland' behandelt F. Wolters¹⁾ neben dem Sinn des Opfertodes für das Vaterland — 'Hölderlin' — und dem Rhein als unserem Schicksal auch *Goethe als Erzieher zum vaterländischen Denken*. Daß der Vorwurf, Goethe sei unvölkisch und unvaterländisch, unmöglich richtig ist, geht schon hinlänglich daraus hervor, daß unsere ganze Kultur erfüllt und bedingt ist von seinem Wesen und Wirken. So abgeneigt er allem Gewaltsamen und allen Massenleiden-schaften gegenüberstand, so aufmerksam verfolgte er die äußeren Ereignisse, und wenn er sein besonnenes Urteil, seine warme Teilnahme hinter persönlicher Zurückhaltung verbarg, so geschah das um der sachlichen Treue willen zu dem Beruf, den er sich aufgetragen fühlte. In der Dichtung ließ er sich durch nichts Äußeres Richtung und Grenzen vorschreiben: das Gute, Edle, Schöne ist des Dichters Bereich, und Aufklärung der Geister, Reinigung und Veredlung der Gesinnung seines Volkes ist des Dichters patriotischer Beruf. Um dieser seiner höchsten und persönlichsten Aufgabe willen verbot er sich das Tathafte im staatlichen und kriegerischen Sinne als ein Opfer, das er ihr brachte. Zeigt doch seine Liebe zu Napoleon, dem größten Täter der Zeit, daß seiner Natur diese Möglichkeit nicht verschlossen war. So schuf er den *geistigen* Deutschen und gab der deutschen Kultur eine ungeahnte geistige Füllung und Vertiefung. Dieser Geist aber macht die innere Stärke unserer Nation aus und ihren höchsten Wert.

L. Ziegler²⁾ vereinigt in seinem Bändchen 'Zwei Goethereden und ein Gespräch' eine Ansprache vom August 1929 im Frankfurter Goethehaus und die Reichstagsfestrede mit einer Phantasieschöpfung: 'Römisches Gespräch'. Goethe wurde hineingeboren in eine Welt ohne Mythos und ohne heroisches Ideal, in der im Grunde kein Raum mehr für Dichter und Dichtung war. Die Unbürgerlichkeit und Widerbürgerlichkeit der Wertherliebe ist wie ein Aufschrei und ein Protest. In 'Götz', 'Egmont', 'Faust', 'Tasso', 'Mahomet' erfolgt die Wiederentdeckung des Menschen als solchen, jenseits von Bürgertum und Aufklärung, im 'Prometheus' die Rückbesinnung auf den Urtypus aller Empörergestalten. 'Meisters Sendung' bekräftigt den Vorrang der wandlungsfähigen Menschen vor den starren, und die Metamorphose der Pflanzen ist so nur eine Fortsetzung des 'Wilhelm Meister'. Der Naturforscher, der die Anschauung einer vorgegebenen Ganzheit an alles Sein heranträgt, erneuert die Lehre vom Weltall, die sich einsam an Cusanus, an Paracelsus, Kepler und Leibniz reiht. Ermittlung der Schöpfungsabsicht der ihn darlebenden Monade — mit jedem Einsatz und jeder Gefahr, das ist Goethes mensch-

1) Friedrich Wolters, Vier Reden über das Vaterland. Breslau, F. Hirt 1927. 168 S.

2) Leopold Ziegler, Zwei Goethereden und ein Gespräch. Leipzig, Köhler & Amelung 1932. Brosch. *R.N.* 2,—.

liche Lebensleistung. Das 'Römische Gespräch' bringt eine Begegnung des Verfassers mit dem Schatten Goethes in Rom und eine Unterhaltung über Urteil und Auffassung von Staat, Reich und Geschichte. Goethe entwickelt und begründet seine Abneigung, die sein Unterredner auf die Bindung an Rousseau oder auf pietistisches Erbe zurückführt. Goethe entgegnet mit dem Hinweis auf den fundamentalen Gegensatz der Welt als Tat und als Gestalt. Sein Partner entwickelt die moderne Überfremdung des Harmoniebegriffes durch heterogenes eudämonistisches, utilitaristisches, kausales Denken. Die wahre Harmonie aber umfaßt auch die Welt der Handlungen und der Geschichte.

DEUTSCHE LITERATUR IN ENTWICKLUNGSREIHEN

VON JULIUS WIEGAND

Seitdem in einem größeren Sonderaufsatz (1931, Heft 3) auf die 'Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen' hingewiesen worden ist, sind jenen ersten acht Bänden 17 neue gefolgt. Wir ordnen sie chronologisch. Am weitesten in die Vergangenheit führt uns Wittenweilers 'Ring'. Er erscheint in der Reihe 'Realistik des Spätmittelalters', von der bis jetzt nur dieser Band vorliegt. Diese Dichtung war nicht mehr im Buchhandel zu haben; da sie zudem sich neuerdings besonderer Beachtung von Seiten der Forscher erfreut, ist die Neuherausgabe besonders dankenswert. Die Reihe 'Reformation', von Arnold E. Berger betreut, wird nunmehr eröffnet, und zwar durch zwei Bände, die vom Herausgeber besorgt sind. Der erste bringt ausgewählte Schriften Luthers, unter dem Titel 'Grundzüge evangelischer Lebensgestaltung'. Es sind Schriften aus dem Heldenzeitalter der Reformation, aus den Jahren 1520—1534. Die Einleitung erfreut durch eine weitausgreifende Betrachtung über die seelische Struktur des ausgehenden Mittelalters und deren Umwandlung durch die Reformation. Der Herausgeber bejaht die neue Lehre mit einer Begeisterung, die hie und da zu etwas zu verwaschen lobenden Urteilen führt. Sind die hier gebotenen Schriften leicht erreichbar, so begibt sich der zweite Band auf weniger leicht zugängliches Gebiet. Hinter dem Titel 'Sturmtruppen der Reformation' verbirgt sich eine Sammlung von reformatorischen Flugschriften aus den Jahren 1520 bis 1525; darunter die berühmten 'Eccius dedolatus', 'Karsthans', Eberlins '15 Bundtgnossen' (in Auswahl), ein Dialog von Hans Sachs (Chorherr und Schuhmacher). In Einleitungen und Anmerkungen ist eher des Guten etwas zu viel als zu wenig getan. Man bedenke, wir erwarten ein Quellenwerk, keine Literaturgeschichte! In die Zeit der Reformation führt auch der neue Band aus der Reihe 'Selbstzeugnisse'. Hier sind Proben aus 15 Selbstbeschreibungen vereinigt; sie stammen u. a. von Maximilian I., von Pirkheimer, Hutten, Dürer, Götz v. Berlichingen, Platter, Weinsberg. Einige Auszüge sind etwas dürftig ausgefallen, so vor allem der aus Dürers 'Gedenkbuch'.

Wir kommen nun zur Barockzeit. Die 22bändige Barockreihe zerfällt in vier Unterabteilungen, von denen vorläufig nur das Barockdrama in Angriff genommen ist. Bis jetzt ist natürlich noch keine Reihe vollendet; das auf fünf Bände berechnete Barockdrama liegt aber bis auf einen Band vollständig vor, so daß schon ein Urteil über diese ganze Unterabteilung möglich ist. Die 'Schlesische Tragödie' haben wir letzthin angezeigt. Neu sind nun die Bände 'Ordensdrama', 'Wanderbühne' und 'Barockkomödie'. Das Ordensdrama enthält u. a. Biedermanns 'Cenodoxus', Avancinis 'Pietas victrix', Rettenbachers 'Demetrius'. Die 'Wanderbühne' bringt neben zeitgenössischen Berichten zwei bisher ungedruckte Stücke, den Grazer 'Niemand und Jemand' von 1608 und Blümels 'Jude von Venetien' von 1670; ferner 'Buhler und Buhlerin' von Julius von Braunschweig. Und die 'Barockkomödie' bietet Lustspiele von Julius von Braunschweig,

Gryphius, Weise und Christian Reuter und ein Zwischenspiel von Rist. Die Einleitungen Flemmings sind höchst aufschlußreich. Daß 'Peter Squenz' fehlt, liegt wohl in der bequemen Zugänglichkeit begründet.

Von der Aufklärungsreihe erscheinen zwei weitere Bände: 'Das Weltbild der deutschen Aufklärung' und 'Vorböten der bürgerlichen Kultur'. Der Weltbildband verweilt naturgemäß lange bei den Philosophen; Leibniz (Monadologie), dann vor allem Wolff und schließlich Gottsched ('Erste Gründe der Weltweisheit') kommen zu Wort. Durch Wolffs Kapitel 'Von Gott' hat das Weltbild der deutschen Aufklärung entscheidende Prägung erhalten. Die Grundlagen werden, wie man sieht, gründlich gelegt; noch treten die Dichter zurück, Brockes und Haller geben am Ende des Bandes eine kurze Gastrolle mit philosophischen Gedichten. Unter den 'Vorböten der bürgerlichen Kultur' sind Schnabels 'Insel Felsenburg' und Hallers 'Alpen' zu verstehen. Die 'Insel Felsenburg' war bisher vergriffen, so daß der Neudruck eine fühlbare Lücke ausfüllt. Es ist übrigens zu beachten, daß gegenüber den ersten Ankündigungen die Einteilung und Verteilung der Stoffe in dieser Reihe sich etwas geändert hat: begrifflicherweise wächst bei der Arbeit die Einsicht.

Was wir gewöhnlich 'Sturm und Drang' nennen, ist einem umfassenderen Begriff untergeordnet, dem des 'Irrationalismus', der es erlaubt, Klopstock und die Empfindsamkeit mit zu begreifen. Bis jetzt liegt ein Band vor von 14, betitelt der 'Rokoko-goethe', wohl um des Goethejahres willen zuerst fertiggestellt. Er vereinigt Goethes Dichtungen aus Leipzig und aus der Frankfurter Krise und fügt zahlreiche Briefe aus dieser Zeit an. Zweifellos bahnt sich Goethes Abkehr von Aufklärung und Rokoko schon vor der Bekanntschaft mit Herder an. Wünschenswert ist es auch, die Frühdichtungen Goethes in einem Band zusammenzuhaben. Ob sie dann, trotz zahlreicher Spuren eines sich anbahnenden Neuen, in die Reihe 'Irrationalismus' gehören, mag fraglich erscheinen. Aber schließlich ist es nicht so wichtig, wo sie sind; die Hauptsache ist, daß sie da sind. Die Einleitung von Prof. Kindermann, die die Einreihung unter 'Irrationalismus' begründen will, bringt trotz unseres Einwands viel Neues und Beachtenswertes zum Irrationalismus des frühesten Goethe.

Die umfangreichsten Reihen werden 'Barock' und 'Romantik' sein, beide auf je 22 Bände berechnet. Beide schreiten verhältnismäßig schnell voran. Von der 'Romantik' liegen vier neue Bände vor. Band 3 enthält die Kunstanschauungen, Aufsätze von oder Auszüge aus Fr. Schlegel, A. W. Schlegel, Novalis, Tieck usw.; vor allem aber die so wichtigen 'Herzensergießungen' Wackenroders und Abschnitte aus Schellings kunstphilosophischen Schriften. Der ganze Umfang des romantischen Kunstdenkens kommt zu Wort. Band 4, die 'Lebenskunst der Romantik' hat der Herausgeber, Prof. Kluckhohn, selbst bearbeitet. Die stoffliche Zerlegung wird hier sehr weit getrieben. Neben größeren zusammenhängenden Stücken wie Schleiermachers 'Monologen' und Schlegels 'Lucinde' und Schleiermachers 'Vertrauten Briefen' über Lucinde finden sich zahlreiche kurze Briefstücke, Fragmente, Einzeläußerungen, aus dem Zusammenhang genommen, so daß stellenweise mehr der Eindruck einer literaturwissenschaftlichen Abhandlung entsteht. Die vier Hauptabteilungen heißen: 'Persönliche Sittlichkeit', 'Geselligkeit und Freundschaft', 'Frauen, Liebe, Ehe', 'Magischer Idealismus'. Die Unterabteilungen des ersten Punktes lauten nun beispielsweise: Individualität, Phantasie, Enthusiasmus für das Unendliche, Menschheit und Bildung, Sittlichkeit. Dies Verfahren hat sicher seine Vorzüge, aber auch seine Nachteile; es bevormundet den Leser mehr als eine Textausgabe tun sollte. Lieber hätte ich es z. B. gesehen, wenn eine größere zusammenhängende Probe eine Vorstellung vom 'Athenäum' oder den Athenäums- und Lyzeumsfragmenten, ihrer Anordnung und Gesamtanlage vermittelt hätte. Man bedenke, daß die Sammlung

nicht für Fachgelehrte allein bestimmt ist, sondern auch für Literaturliebhaber und Menschen des praktischen Lebens, denen gewisse vielgenannte Werke und Titel leicht leere Namen bleiben, da ihnen seltene Erstausgaben und abgelegene Neudrucke schwer zugänglich sind. Der 15. Band setzt den bereits besprochenen ersten Märchenband fort. Er enthält Chamisso's 'Schlemihl', Hoffmann's 'Goldenen Topf' und anderes; darunter auch wenig bekannte Sachen wie Contessa's 'Gastmahl' und wie Eichendorff's Jugendarbeiten 'Zauberei im Herbst' und 'Die Meerfahrt'. Ohne im geringsten dem Wert des Werkes, der Reihe, des Bandes Abtrag tun zu wollen, sei doch heute, wo wir noch am Anfang des großen Unternehmens stehen und noch Erfahrungen für spätere Bände nutzbar gemacht werden können, die Frage erlaubt, ob es in einem solchen Sammelwerk berechtigt ist, Ausgrabungen vorzunehmen, deren Wert anfechtbar ist und die nur der subjektiven, gewiß verzeihlichen Verliebtheit eines Herausgebers in sein Stoffgebiet zu verdanken sind. Der letzte der neuen Romantikbände eröffnet eine Gruppe von Erzählungsbänden. Er umfaßt drei Erzählungen und eine Anekdote von Kleist, ein großes Stück aus Brentano's 'Chronika' und (sehr dankenswerterweise) die in letzter Zeit so viel umstrittenen, so berühmt gewordenen 'Nachtwachen des Bonaventura'. Der Band nennt sich 'Neue Wege der Erzählung'; die Einleitung bemüht sich, diesen Titel zu rechtfertigen, meiner Ansicht nach nicht mit zwingenden Gründen. Kleist's 'Michael Kohlhaas' und 'Verlobung auf Sant Domingo' werden übrigens merkwürdigerweise aus der Reihe 'Romantik' herausgelöst und der Reihe 23, dem 'Poetischen Realismus', zugewiesen; auch hierfür wird vorläufig keine stichhaltige Begründung gegeben.

Von den 25 Reihen des Gesamtwerkes sind bis jetzt neun begonnen: es ist gewiß empfehlenswert, nicht an zu vielen Reihen zugleich zu arbeiten, sondern zunächst einmal einige Reihen zu Ende zu führen, damit man ein Urteil gewinnt, wie die Methode sich bewährt. Zu den weit fortgeschrittenen Reihen gehört auch die der politischen Dichtung. Drei neue Bände liegen vor: 'Österreichischer Vormärz', 'Dem neuen Reich entgegen' (1850—1871), 'Im neuen Reich' (1871—1914). Im erstgenannten Band marschieren alle Größen der österreichischen Dichtung als politische Kämpfer auf, Grillparzer, Lenau, Anastasius Grün usw. Daß man sich nun auch von dem streitbaren Bekämpfer des Liberalismus, von Sebastian Brunner ein Bild machen kann, auf Grund reichlicher Proben, ist sehr begrüßenswert. Es ist natürlich längst nicht alles hochwertige Dichtung, was in den drei Bänden aufmarschiert; das wird auch niemand erwarten oder verlangen; aber als Urkunden der Zeit sind alle diese Dichtungen wertvoll. Es ist zu begrüßen, daß auch in den beiden anderen Bänden Österreich nicht vernachlässigt wird: Wir sehen nun, welche Stimmung in Wien um und nach 1866 herrschte; wir verfolgen schon früh die Österreicher in ihren Abwehrkämpfen gegen Tschechen und Madjaren. In dem Band 'Im neuen Reich' spielt der Kulturkampf eine große Rolle; auch hier wird nicht versäumt, die sonst meist vernachlässigte katholische Gegenseite heranzuziehen. Widerhall der Gründerjahre, Bismarck's Weltpolitik, die Anfänge der Arbeiterbewegung, all das und manches andere zieht an unserem Auge vorüber. Bis an den Weltkrieg heran führt uns dieser Band.

So schreitet, wie man sieht, das Werk rüstig weiter; das Versprechen, etwa monatlich einen Band erscheinen zu lassen, wird trotz der Ungunst der Zeiten eingehalten; ja es ist noch etwas mehr geleistet worden. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, daß es sich hier um das größte, monumentalste Werk handelt, das seit Jahrzehnten Germanistik und deutsche Literaturwissenschaft unternommen haben. Es zu fördern ist Pflicht aller Einrichtungen, Anstalten und Vereinigungen, die eine Bücherei ihr Eigen nennen und zu ergänzen in der Lage sind. Über Subskription und erleichterte Bedingungen gibt der Verlag Philipp Reclam jun. gerne Auskunft.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PHILOSOPHIE

VON FRANZ JOSEF BRECHT

Während in unserem letzten Bericht einige philosophiehistorische Schriften uns Veranlassung gaben, das grundsätzliche Verhältnis der Philosophie selbst zu ihrer Geschichte aus den Einsichten des gegenwärtigen lebendigen Denkens zu beleuchten, liegen uns diesmal vier große systematische Werke vor: sie berühren sich thematisch auf weite Strecken, aber unterscheiden sich wesentlich in der Weise der Behandlung, d. h. zuletzt in der Auffassung dessen, was Philosophie sein soll. Alle diese Werke mühen sich um den Menschen selbst und die Gestalten seines Gemeinschaftsgeistes. Indem wir ihre Betrachtungen von ihren letzten Absichten aus kurz umreißen, gewinnen wir einen Einblick in wichtige Formen heutigen Philosophierens.

Das bedeutendste dieser Werke ist das von *N. Hartmann* über 'Das Problem des geistigen Seins' (1). Der Verfasser erwuchs in der Luft des Marburger Neukantianismus, überwand aber immer mehr die idealistische Fesselung und gewann lebendige Berührung mit der Sachforschung der — objektivistisch verstandenen — Phänomenologie: in der 'Metaphysik der Erkenntnis' (1925) machte er sich in ontologischen Untersuchungen von der logisch-idealistischen Grundthese der Marburger frei, indem er Erkennen als Erfassen von erkenntnisunabhängigem Seienden herausstellte; in der 'Ethik' (1926) gab er in genauen Analysen, Einsichten Schelers erweiternd und vertiefend, eine umfassende Erörterung des 'Sittlichen' als eine materiale Wertlehre; in dem neuen Werke faßt er seine Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften zu einem imponierenden Ganzen zusammen. Nach einer geschichtsphilosophischen Einleitung behandelt ein 1. Teil den personalen Geist, der 2., sachlich und formal in der Mitte stehend, den objektiven, der 3. den objektivierten Geist. Sind im 1. Teil Individuum und Person die Hauptgegenstände der Betrachtung, so im 2. die objektiven Mächte von Sprache und Wissenschaft, Moral und Kunst, Religion und Erziehung, Macht, Volk und Politik: 'nur der objektive Geist ist Geschichtsträger im strengen und primären Sinn; nur er ist es, der eigentlich «Geschichte hat». Nur er ist überindividuell-gemeinsamer und doch zugleich realer und lebender Geist.' Während der objektive Geist Zeitlichkeit und Vergänglichkeit wie Realität und Leben mit dem personalen Geiste teilt, ist der objektivierter weder Leben noch Realität noch Zeitlichkeit: 'objektivierter Geist ist nur geistiges Gut, nicht geistiges Leben'; aber der lebende Geist ist das, was ihn trägt und wieder von ihm betroffen wird: personaler und objektiver Geist hat den objektivierten geschaffen und aus sich entlassen, und dieser ist immer wieder auf den lebenden Geist angewiesen. — Dieser Hinweis kann nicht den mindesten Begriff geben von dem Reichtum der Erscheinungen und Gestaltungen, echten und unechten, niederen und höheren, die hier in sorgfältiger beschreibender Zergliederung, in möglichst getreuem Sich-Anschmiegen an die erscheinungsmäßigen Gegebenheiten vor Augen gestellt werden. Aber diese deskriptiven Analysen sind nicht ohne Leitfäden: immer wieder wird auch eine ontologische Kategorialanalyse versucht. Daß diese gesamte Arbeit nur auf dem Hintergrunde Hegels möglich ist, zeugt mehr von Hegels 'Aktualität' als alle künstlichen Wiederbelebungsversuche.

Wenn nun in *Jonas Cohns* 'Wertwissenschaft' (2) weithin dieselben sachlichen Gebiete behandelt werden, so ist der Unterschied der Behandlungsweise um so frappanter.

Geht Nicolai Hartmann, möglichst schlicht den phänomenalen Gegebenheiten entlang wandernd, ihnen beschreibend und aufhellend nach, so ist das Werk des Freiburger Philosophen, das den Abschluß dreißigjährigen Forschens und Sinnens darstellt, durchaus beherrscht von dem Willen zu einer dialektischen Systematik. Freilich nutzt dieses dialektische Denken unzähligemal analytische Untersuchung; es ist auch nicht reiner Gegensatz zum schlicht-logischen Denken, baut sich vielmehr auf ihm auf und versteht sich als dessen Vollendung (245); ferner ist es seiner Absicht nach nicht rationalistisch, denn im Rationalwerden des Irrationalen muß die Rationalität selbst aufgehoben werden; endlich ist seine Synthese nicht statisch, sondern dynamisch. — Das Gesamtwerk — übrigens in einer vorbildlich strengen und klaren, mit Hartmanns Stil verglichen vielleicht etwas unlebendigeren Prosa geschrieben — gliedert sich in drei Teile. Der abstrakteste und sicherlich am schwersten zugängliche 1., 'Axiotik' oder 'allgemeine Wertlehre' genannt, betrachtet die Werterkenntnis und den Wert allgemein in seinen Beziehungen zu Objekt und Subjekt. Solche Beziehungen hat aber der Wert nicht als allgemeiner oder bestimmter einzelner, sondern nur die ganzheitliche Gesamtheit der Werte. Darum entwickelt der 2. Teil, die 'Systematik', die Prinzipien des Wertsystems und dieses selbst im Umriß: vom Leben über Erleben zu Selbst, Person und Gemeinschaft und dem nach Ethos, Aisthesis und Logos gegliederten Reich des Geistes; zuletzt zur Religion. Wie aber die Axiotik zur Systematik trieb, so diese wieder über sich hinaus. Denn 'der Sinn des Systems der Werte ist nicht, vom «Leben» getrennt in kalter Reinheit zu glänzen, sondern das Leben selbst zu gestalten' (207). Darum gibt der 3. Teil als 'Ergetik' die Lehre von der Wertverwirklichung, und zwar subjektiv als Arbeitslehre wie objektiv als Werklehre. Unter jene fällt notwendig die Erörterung der menschlichen Freiheit, ihrer Grenzen sowie der verschiedenen Bedingungen und Bedingtheiten der Arbeit durch die raumzeitliche Naturordnung und organische und geschichtliche Faktoren. In der Werklehre mündet das Ganze in eine komprimierte Kulturphilosophie.

Uns liegt die ganze Art solchen dialektisch-systematischen Denkens, das oft in begriffliche Abstraktheit sich verliert, fern, zumal Philosophie sich hier — ohne jegliche appellative Funktion — als objektive Wissenschaft versteht; statt daß die hinter dem eisernen Begriffsvorhang spielenden Erscheinungen ergriffen und festgehalten werden, um sie zu ihrer vollkommenen Offenbarung zu zwingen, läßt sie eben jener Vorhang immer wieder verschwinden und kränkt sie durch sein herrisches Dazwischenfahren. Nicht aus Liebe zum erscheinenden Seienden quillt dieses Denken, sondern aus der stolzen, vermeintlichen Autonomie des überlegenen wissenschaftlichen Verstandes. Doch kann uns diese grundsätzliche Ausstellung nicht hindern, die sachliche und exakte Durchführung des konstruktiven Baues, den Reichtum seiner Inhalte und die gliedernde Kraft des architektonischen Denkens zu bewundern.

Henri Bergsons Denken dagegen kommt aus jener anderen Gesamthaltung. Auch sein letztes großes Werk (3) hat es mit grundlegenden Erscheinungen des menschlichen Daseins zu tun: mit Moral und Religion. Das 1. Kapitel dieses an tiefen Blicken reichen und in der Darstellung meisterhaften Buches behandelt die moralische Verpflichtung. Die Grundunterscheidung Bergsons zwischen offener und geschlossener Seele läßt ihn zwei entsprechende Grundweisen von Ethik erkennen; während die geschlossene Ethik die der sozialen Ordnung einer geschlossenen Gesellschaft ist, stammt die offene aus dem Ruf des Heros; ist jene im wesentlichen Druck, so diese Aufschwung; ist jene im Kern intellektualistisch und starr, so diese irrational und schöpferisch. Welcher Bergsons Liebe gehört, braucht man nicht erst zu sagen; ist es doch seine eigentliche Leidenschaft, überall, sei's im Bild der Seele, sei's in dem der Welt, das Statische als das Tote und Er-

starrte zu überwinden und statt seiner das nicht dem Verstand, sondern nur der Intuition zugängliche unmittelbare freiströmende schöpferische Fließen, den Lebensschwung als Wesen von Seele und Welt sichtbar zu machen. Jener Grundunterschied bestimmt daher auch zwei grundwesentlich verschiedene Typen von Religion: die statische und die dynamische. Zur statischen gehört alles, was der Gebundenheit in die natürliche Ordnung entspringt: Magie, Animismus, Totemismus, überall bestimmt durch den Willen zur Sicherung des Daseins: 'sie ist eine Abwehrmaßnahme der Natur gegen das, was sich bei der Betätigung der Intelligenz an Niederdrückendem für das Individuum und an Auflösendem der Gesellschaft ergeben könnte' (203). Die dynamische Religion dagegen, bei Bergson in höchstem Glanze erstrahlend, ist wesentlich die alle natürliche Gebundenheit transzendierende Mystik des schöpferischen Herzens: griechische, orientalische, christliche Mystik (die hinreißende Schilderung der christlichen Mystik ist der Höhepunkt des ganzen Werkes). Ihr entwachsen die sublimeren Probleme der Existenz und Natur Gottes, des Übels und der Unsterblichkeit. Die Schlußbemerkungen konfrontieren Mechanik und Mystik auch im Leben der Gesellschaften: ist jene herrschend im Leben der natürlichen Gesellschaften, so entfaltet sich diese vielleicht in der Möglichkeit einer Rückkehr zum einfachen Leben: 'Freude wäre in der Tat die Einfachheit des Lebens, die durch eine weitverbreitete mystische Intuition in der Welt fortgepflanzt würde' (317).

Als eine 'Philosophie der Moral und des Rechts' stellt sich uns auch *Arthur Baumgartens* 'Metaphysik' vor, die er unter dem Titel 'Der Weg des Menschen' vorlegt (4). 1927 waren ihr — ebenfalls sehr umfangreiche — erkenntnistheoretische und methodologische Untersuchungen vorangegangen ('Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie'). Diese anthropologische Philosophie unterscheidet sich charakteristisch von der Hartmanns wie Cohns. Gegen Cohns unmetaphysische Dialektik steht Baumgartens undialektische Metaphysik, gegen Hartmanns Mitbestimmtheit durch die großartigen Problem-entfaltungen Hegels steht Baumgartens Feindschaft gegen den großen Denker, der, wie alle Dialektik, eigentlich auf den Index gehöre. Der Grundzug dieser Philosophie ist ein entschlossener, pragmatistisch gefärbter Empirismus, wie denn das Buch auch William James gewidmet ist, der der Wahrheit am nächsten komme (341), und überhaupt etwas Amerikanisches in Glaube und Hoffnungen ausstrahlt. Auch die Metaphysik, wiewohl spekulative Wissenschaft, ist doch nur auf der Grundlage umfassenden Erfahrungsmaterials der Einzelwissenschaften möglich. Ist so die Basis empiristisch, so die Zielsetzung praktisch: Metaphysik als Ethik will in die Praxis ausmünden; Leitgedanke und Konstruktionsprinzip dieser Ethik aber ist ein optimistischer handfester Fortschrittsglaube, demzufolge der geschichtliche Prozeß der Menschheit, fundiert in einem überindividuellen Unbewußten, zu einem freilich in unendlicher Ferne liegenden (und nur in diesem Sinne 'transzendenten') Heilszustand führt: in ihm ist der Krieg so absurd wie uns heutigen Europäern Menschenopfer; ja in ihm erscheint selbst der Tod, durch die Fortschritte der medizinischen Technik — nur im Alter als Freund. Die bisherige Geschichte der europäischen Menschheit wird von den Griechen bis zur Gegenwart unter diesem Motiv des Fortschritts durchgegangen; 'trotz der vorübergehenden Verwirrung unserer heutigen Lage' will diese Geschichtsphilosophie recht eigentlich den Glauben an den Fortschritt stärken und den Willen zu einer rationalen Organisation der sozialen Gesamtakte der Menschheit durch Verwirklichung eines Rechtsprogramms steigern. — Das Werk, breit und gesprächig, gliedert sich in drei Teile: im 1. wird die Lehre vom Sollen grundgelegt, das eudämonistische Handlungsprinzip als oberstes Sollensgesetz, das höchste erreichbare Glück als Gegenstand einer allgemein-

gültigen Morallehre verkündet. Der 2. Teil behandelt anthropologisch und geistesgeschichtlich den Menschen und seine Geschichte, der 3. zeigt die praktische Verwertung des höchsten Prinzips für Moral, Recht und künftiges Rechtsprogramm. Natürlich stehen in einem so umfangreichen Buche neben viel Platten und Banalem auch gute und treffende, witzige und launige Bemerkungen; aber das Ganze wirkt auf uns, die wie Kierkegaard und Nietzsche ernst nehmen, wie das 'letzte Märchen' einer eben abgelaufenen Epoche, in der solche utopische Ideen sich gründlich blamiert haben.

Welch anderer Geist weht uns aus dem nicht genug zu rühmenden Buche an, in dem A. Baeumler, der kürzlich auf den an der Berliner Universität neugegründeten Lehrstuhl für politische Pädagogik berufen ward, durch eine charakteristische Auswahl von Nietzsches Briefen und Berichten der Zeitgenossen das heldische Leben dieses großen Soldaten des deutschen Geistes sichtbar werden läßt (5). Es ist immer wieder von neuem erschütternd, in diesem Bande dem Bild Nietzsches in die Augen zu sehen und innerlich zu vernehmen, was er heute zu uns spricht.

Es bleiben uns noch einige Hinweise: ungefähr gleichzeitig sind zwei brauchbare populäre, billige Philosophiegeschichten erschienen: die eine stellt einen von Joh. Hoffmeister redigierten und verkürzten Neudruck von K. Vorländers vielgelesener 'Geschichte der Philosophie' dar (6), der infolge ihrer einseitigen Orientierung an der vermeintlich platonischen Methode wissenschaftlicher Begründung freilich manches Wesentliche nicht in den Blick kommt; die andere, vom heutigen Problembewußtsein aus gesehen lebendigere und umfassendere, stammt von E. v. Aster (7). Beide, insbesondere aber die erste, kann man sich durch zwei kleine Schriften für die Gegenwart ergänzen: Ph. Lersch gibt einen Überblick über die 'Lebensphilosophie der Gegenwart' (8) (Bergson, Dilthey, Simmel, Klages), und G. Lehmann eine erste orientierende Einführung in die gegenwärtige Ontologie (9) (Husserl, Scheler, Heidegger, Hartmann, Jacoby). Über die Beziehungen des jungen Hegel zu Kant liegt eine Arbeit von H. Wacker vor (10), die vorbildlich sorgfältige Textanalysen mit einer guten zusammenfassenden Schilderung der philosophischen Entwicklung des jungen Hegel vereint. Mit diesem erlauchten Namen schließt, nicht ohne beziehungsreiche Absicht im Hinblick auf die ausführlicher gewürdigten systematischen Werke, dieser Bericht.

1. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*. XIV, 482 S. Berlin, de Gruyter 1932. *RM* 10,—, geb. *RM* 12.— 2. J. Cohn, *Wertwissenschaft*. XVIII, 641 S. Stuttgart, Frommanns Verlag 1932. *RM* 17,40, geb. *RM* 20.— 3. H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. 317 S. Jena, E. Diederichs 1933. *RM* 9,—, geb. *RM* 12.50. — 4. A. Baumgarten, *Der Weg des Menschen. Eine Philosophie der Moral und des Rechts*. XV, 613 S. Tübingen, J. C. B. Mohr 1933. *RM* 18,—, geb. *RM* 21.— 5. Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen. Herausg. v. A. Baeumler. XXVII, 563 S. Leipzig, Kröner 1932. Geb. *RM* 3,50. — 6. K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*. XIX, 500 S. Berlin, Kiepenheuer 1932. Geb. *RM* 2,85. — 7. E. v. Aster, *Geschichte der Philosophie*. XXIII, 419 S. Leipzig, Kröner 1932. Geb. *RM* 3,50. — 8. Ph. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*. 98 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1932. *RM* 4.— 9. G. Lehmann, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*. 42 S. Halle, M. Niemeyer 1933. *RM* 1,80. — 10. H. Wacker, *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. 91 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1932. *RM* 4,—.

REVOLUTION DER BILDUNG?

VON HEINRICH WEINSTOCK

Stand das nun auch äußerlich zu Ende gegangene Zwischenspiel der deutschen Geschichte, als welches sich die 15 Nachkriegsjahre immer deutlicher darstellen, pädagogisch unter dem Leitgedanken der Reform, so rufen uns die Bildungsschriften unserer Tage das laute Wort Revolution entgegen. Ist der Umbruch, in dem wir stehen, wirklich eine Zeitwende, so muß das in allen Bezirken des Lebens zum Ausdruck kommen und bei den Gebilden, in denen sich dies Leben zur Wirksamkeit zusammenfaßt, zu Änderungen drängen, die nicht als sanfte Umformungen sich zufrieden geben, sondern grundstürzender Art sein wollen. Die Philosophie, die nach Hegel ihre Zeit im Begriff gefaßt ist, ringt heute um die Auslegung der menschlichen Existenz, die ihr als eine von Grund auf politische neu sichtbar geworden ist. Von hier aus ergibt sich, daß die Revolution der Bildung, wenn sie den Primat der Politik vor der Pädagogik auf ihre Fahne schreibt, damit nicht zur Schleppenträgerin des politischen Geschehens wird, sondern derselbe Geist, der dort zur politischen Tat trieb, drückt sich hier in einer neuen Haltung zum Bildungsproblem aus.

So erhält das durch Jahre sich hinschleppende Gespräch über Hochschulreform (1) einen neuen Auftrieb, indem aus der immer drängenderen politischen Not der deutschen hohen Schulen (2) nun ihre Tugend gemacht wird, so zwar, daß die politische Idee nach *A. Rein* (3) für ihre uns aufgegebenen lebendigen Erneuerung dieselbe zeugende Mitte bilden soll, als welche im Mittelalter die Theologie, zur Zeit des deutschen Idealismus die Philosophie da waren — was sicher ein echter pädagogischer Ansatz ist. Will die Schrift von Rein dieser Erneuerung aus der Idee des Politischen nur die Grundrichtung weisen, so faßt *J. W. Mannhardt* (4) die zahlreichen brennenden Hochschulfragen unter dem politischen Aspekt ganz konkret an. Die Schrift zeigt auf jeder Seite den gründlichen Kenner der Hochschulwirklichkeit, der mutig den Finger auf manche schwärende Wunde legt (dabei auch Ausgezeichnetes über die höhere Schule als Ausleseschule sagt) und sich mit dem Ernst sittlicher Verantwortung vor dem Volksganzen in die Tradition der echten Professoren als von 'Bekennern' deutschen Geistes stellt. Der organisatorische Kerngedanke der Schrift freilich, die Zerlegung der jetzigen Hochschule in eine Akademie als eine Art politischen Gegenstücks zur mittelalterlichen Artistenfakultät und die eigentliche Universität als Stätte wissenschaftlicher Forschung, bedeutet ein zu verschlungenes und vielseitiges Problem, als daß es auf unserem knappen Raum beurteilt werden könnte. Gewiß verdient der Vorschlag, ernsthaft durchdacht zu werden, zumal er, in wechselnder Form, ja immer wieder von seiten der Universität vorgebracht wird.¹⁾

1) Während der Korrektur kommt mir die Schrift von *H. Freyer*, 'Das politische Semester' (Diederichs, Jena 1933. Kart. *R.M.* 1,40) als die wichtigste unseres Zusammenhangs in die Hand. Das politische Semester ähnelt der Akademie Mannhardts, nur daß es ausschließlich für die Universitätsstudenten gedacht ist. Wichtiger aber ist die Schrift durch ihre Grundauffassung von der politischen Aufgabe der Universität, daß sie nämlich die Schicht der politisch Gebildeten, die sich 'mit geistiger Souveränität für die Gestaltung der politischen Zukunft einsetzen', zu formen und dadurch 'langfristig mit am Aufbau des politischen Volkes' zu bauen habe. Das geschieht nach *F.* durch 'die politische Aufgipfelung der Berufsausbildung' am Schluß des Studiums. Für die 'Schulwissenschaften' bestimmt sich mir diese Forderung des näheren als politische Bildungslehre, von der m. E. für die Formung des politischen

Wenn die Frage der politischen Universität wirklich politisch, d. h. in Richtung auf den Beruf der Universität im Volksganzen gesehen wird, so stoßen wir notwendig auf die Frage nach der Bildung der politischen Elite. *H. Bogner* (5) machte sie zum ausdrücklichen Thema einer Schrift, deren Wert freilich mehr im Hinweis auf das klassische Vorbild für alle solche Bildung, die griechische Polis, liegt (und der den Wunsch lebendig macht, es möchte ein gründlicher Kenner endlich einmal die politische Bildung der Griechen im soziologischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang darstellen) als in dem, was unmittelbar für unsere Zeit gesagt wird. Dafür gibt die kleine Schrift von *K. Jaspers*, dessen hier schon angezeigtes Büchlein über die geistige Situation der Zeit inzwischen in 5., teilweise neubearbeiteter Auflage erschien (6), über *Max Weber* (7) in ihren wundervollen Formulierungen eine Fülle von Aufklärungen, die man getrost als Erleuchtungen über die tragische Problematik des politischen Deutschen bezeichnen darf.

Ist hier wahrhaft radikales Denken, jeden Leser aufwühlend, am Werke, so vermag *W. Hoepfer* (8) einen Eindruck davon zu geben, wie der Ernst von Revolution in das Ge- rede von Revolte, mit *Jaspers* zu sprechen, vertan wird. Auch der Versuch desselben Verfassers, die Krise der Erziehungswissenschaft aufzudecken und Wege zu ihrer Überwindung zu weisen (9), ist mit unzulänglichen Mitteln unternommen und kann wenig mithelfen, die heute besonders dringende Klärung der systematischen Grundbegriffe zu fördern. (Einen sehr ernsthaften Versuch in dieser Richtung stellt dagegen die Arbeit von *W. Hehlmann*, *Metaphysik und Phänomenologie der Erziehung* (10) dar, deren Titel ja deutlich genug ihren besonderen Ansatz ausdrückt.) Die Versuchung, mit schnellfertigerem Wort sich über die Schwierigkeit der Sachprobleme hinwegzutönen, ist ja in einer so stürmisch erregten Zeit wie der heutigen groß. Die schlimmste Gefahr liegt aber darin, daß die Revolution von solchen, die ihr Wort ständig im Munde führen, während sie von ihrem radikalen Ernst nichts ahnen, um sich selbst betrogen werden könnte. Den 'wildgewordenen Spießer', von dem ein führender Politiker neulich sprach, gibt es auch in der Pädagogik. So möchte man wünschen, daß die vielen, fast allzuvielen, die *E. Kriecks* nationalpolitische Erziehung aus- und zerschreiben, sich zunächst einmal gründlich auseinandersetzen mit den wissenschaftlichen Voraussetzungen dieser kulturpolitischen Kampfschrift, wie *Kriek* sie in seinen grundlegenden Schriften, besonders der *Philosophie der Erziehung* (11) und der *Erziehungsphilosophie* (12) gegeben hat. Denn heute geht es doch, nachdem der Durchbruch der nationalen Revolution vollzogen ist, darum, die Probleme in allen Lebensbereichen durch ernsthafte Klärung zu möglichst wirklichkeitsechter und tragfähiger Lösung zu bringen und so vor allem den Aufbau einer neuen sozialen Volksordnung, in der endlich auch der Jugend ihr Arbeitsraum gegeben wird, zu leisten. Der Geist der 'Klarheit und Festigkeit', als welchen *Dilthey* den Geist der Wissenschaft auffaßt, kann allein der Beitrag der Wissenschaft zur Politik sein, und in diesem Geiste findet die Wissenschaft ihre politische Verantwortung. Der Aufsatz von *Bollnow* in diesem Heft über *Diltheys* Pädagogik gibt einen starken Voreindruck von der brennenden Aktualität der pädagogischen Schriften *Diltheys*, deren Veröffentlichung recht bald erfolgen möge. Denn um nichts anderes ging es *Dilthey* als um den politischen Sinn von Wissenschaft und Erziehung, also eben um das Thema unserer Revolution.

Menschen, unmittelbar und mittelbar (bei der Schlüsselstellung der höheren Schule), alles abhängt; die freilich nicht erst am Schluß des Studiums ihren Platz hat, sondern während der Arbeit an den Fachstudien den Blick auf ihr 'Praktischwerden können in der Pädagogie', mit *Dilthey* gesprochen, zu richten hätte.

Für den Bereich der Volksschule versucht *Ph. Hördt* mit seinem letzten vor seinem Tode vollendeten Buch (13) eine theoretische Grundlegung für eine Neugestaltung zu geben. Einen weit wesentlicheren Beitrag echter, d. h. eine gesättigte Praxis grundsätzlich klärender Theorie bedeutet für die Lehrerbildung die Schrift von *H. Kittel* (14). Für die höhere Schule, deren verfallende Reform nach einer radikalen Revolution ruft, fehlt noch eine grundsätzliche Besinnung. Sie müßte in einer entschiedenen Wendung, wie in diesen Berichten (15) vor zwei Jahren gefordert, Schule wieder als Politikum im Platonischen Sinne nehmen, sie nicht von einer konstruierten Idee oder einem vorgefaßten Ideal her ins Leere entwerfen, sondern im Versuch einer Ortsbestimmung nach der Funktion dieser Schule im Volksganzen fragen, um dann von hier aus ihren Sinn zu deuten.

Die Verwandlungen der Zeit erfolgen in rasendem Zuge. Jedoch enthält *G. Kerschsteiners* nachgelassener umfassender Versuch zu einer *Theorie der Bildungsorganisation* (16), wenn er auch als Ganzes unserer heutigen Not nicht mehr genügt, eine solche Fülle tiefer und wahrer Einsichten, die von der Weisheit des geborenen Erziehers, der Erfahrung des vielseitigen Organisators beredt zeugen, daß das Studium des Buches auch denen, die um die neuen Organisationsfragen ringen, reiche Klärung und Anregung bringt. Auch die radikalste Revolution steht ja doch in der Tradition und um so tiefer, je geschichtsmächtiger sie ist. Die gegenwärtige, die als bewußt deutsche nichts organisch Gewachsenes zerstören will, braucht man zur Ehrfurcht vor der Geschichte nicht erst aufzurufen. Aber die Jugend, deren edelster Beruf nach Goethe in der Meinung ruht: 'die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf', muß man doch auf die Mahnung zur geschichtlichen Besinnung hinweisen, die *A. Fischer* an die Münchner Studenten gerichtet hat (17). Und die wissenschaftliche Arbeit an den Bildungsfragen etwa in den Universitätsseminaren wird nie vergessen, bei der Behandlung eines gegenwärtigen Problems nach seiner Herkunft und der Arbeit der Generationen an ihm zu fragen, wie *H. Nohl* in seinen Göttinger Studien (18) das beispielhaft vorführt. Die neuste geschichtliche Gesamtdarstellung, die mir vorliegt (19), will freilich nicht mehr als dem Anfänger einen ersten Überblick oder dem Prüfling eine schnelle Zusammenfassung geben und bietet keine neuen Ergebnisse oder Gesichtspunkte. Aber jenen Zweck erfüllen die flott geschriebenen Bändchen gut.

Alle Bildung meint Tradition. Ihre Revolution kann also nie geschichtslose Zerstörung von Tradition bedeuten, sondern sie meint radikale Abkehr von einer unechten, verfallenen, zu einer lebendigen Tradition, die uns zur Selbstbehauptung dienen kann. Diesen tiefsten geschichtlichen Sinn gibt *M. Heidegger* (20) der deutschen Revolution, wenn er bei der Rektoratsübergabe in der Universität Freiburg sagt: 'Vor uns liegt ein neuer Aufbruch unseres Volkes zu sich selbst . . . Die einzige Frage an uns ist: Wollen wir als geschichtlich-geistiges Volk uns selbst noch und wieder oder geben wir uns auf bzw. haben wir uns schon aufgegeben?' Die Antwort auf diese Frage aber wird davon abhängen, ob wir entschlossen sind, 'uns unter die Macht des Anfangs unseres Aufbruchs zu stellen'. Denn: 'Wir Deutsche haben, wie kein anderes Volk, das Erbe des Anfangs übernommen; wenn wir vor ihm versagen, stirbt das Abendland.'

Dieser Anfang aber ist bei den Griechen!

(Abgeschlossen 1. 6. 33.)

1. *S. meinen* Bericht in dieser Zeitschrift 1932, S. 200ff. — 2. *H. Freyer*, *Die Universität als hohe Schule des Staates*. Die Erziehung 1932, S. 520ff. — 3. *A. Rein*, *Die Idee der politischen Universität*. Hamburg, Hanseat. Verlagsanstalt 1933. Kart. *R.M.* 1,50. — 4. *J. W. Mannhardt*, *Hochschulrevolution*. Ebd. 1933. Kart. *R.M.* 2,20. — 5. *H. Bogner*, *Die Bildung der politischen Elite*. Oldenburg, Stalling 1932. Geb. *R.M.* 1. — 6. 1933. *R.M.* 1,62. —

7. K. Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. Oldenburg, Stalling 1932. Geb. *RM* 1. — 8. W. Höper, *Revolution der Erziehung*. Oldenburg, Stalling 1932. Geb. *RM* 1. — 9. W. Höper, *Die Krise der Erziehungswissenschaft*. Osterwieck, Zickfeldt 1932. Brosch. *RM* 2,80. — 10. W. Hehlmann, *Metaphysik und Phänomenologie der Erziehung*. Halle, Niemeyer 1932. Brosch. *RM* 1,80. — 11. E. Kriek, *Philosophie der Erziehung*. 5. und 6. Tausend. Jena, Diederichs 1930. Geh. *RM* 9. — 12. *Erziehungsphilosophie*. Im Handbuch der Philosophie herausg. v. Baeumler und Schröter. München und Berlin, Oldenbourg 1930. Geh. *RM* 5,80. — 13. Ph. Hördt, *Theorie der Schule*. Frankfurt a. M., Diesterweg 1933. Geh. *RM* 5,20. — 14. H. Kittel, *Der Weg zum Volkslehrer*. Jena, Diederichs 1932. Brosch. *RM* 1,90. — 15. *N. Jb.* 1931, S. 365. — 16. G. Kerschensteiner, *Theorie der Bildungsorganisation*. Leipzig, Teubner 1933. Geh. *RM* 6,80, geb. *RM* 8,60. — 17. A. Fischer, *Über Sinn und Wert geschichtlicher Bildung in der Gegenwart*. München, M. Huber 1932. Geh. *RM* —,85. — 18. Neu liegen vor: H. Hertz, *Die Theorie des pädagogischen Bezuges*. Geh. *RM* 2,50; W. Patzschke, *Der Anfang der Bildung*. 1932. Geh. *RM* 6,—; J. Netzer, *Das pädagogische Problem der Überparteilichkeit*. 1933. Geh. *RM* 3,—. Alles bei Beltz, Langensalza. — 19. R. Müller-Freienfels, *Bildungs- und Erziehungsgeschichte*. Bd. 1 u. 2. Leipzig, Quelle & Meyer 1932. Geb. je *RM* 1,80. — 20. Bericht in der Freiburger Tagespost v. 29. Mai, Nr. 123/1933.

EXAMINATIONS IN ENGLISH UNIVERSITIES

By C. W. VALENTINE

When I was recently on a lecture tour in several German Universities in the Rhineland district, I found University Professors and other teachers considerably interested when I described the system of examinations in the English Universities.

It was suggested to me that a brief article, dealing with this subject, would be of interest to German teachers, both in the Universities and in some of the schools. Accordingly I shall try to give a brief account of the main characteristics of our examinations in English Universities which distinguish them from examinations in German Universities.

This main point of distinction seems to be the presence of an External Examiner in English University examinations. By External Examiner I mean a Professor in some University *other* than the one in which the examination is being held. Let me describe my own procedure which is fairly typical.

Early in the University session, I am required to nominate a Professor in my own subject in another University, to act as our External Examiner in Birmingham. The nomination goes before the Faculty of Arts, and various other University bodies, but such nominations are almost always accepted.

The External Examiner receives a substantial fee for his services, and also travelling expenses when he comes over to my University at the time of assessing the examination results. His first duties, however, begin much earlier.

The questions in the examination papers are set chiefly by myself and other lecturers in my Department. These, however, are all submitted to the External Examiner for criticism and suggestions. Very frequently twice as many questions are set as are needed, and the External Examiner selects. Sometimes the External Examiner will set the whole of one paper, after having been carefully guided as to the topics which

have been chiefly dealt with in the course of the year's study, or he may be guided by a printed syllabus, or by prescribed books, and so forth. In other cases, parts of a paper will be set by the Internal Examiners, that is by myself, and my colleagues, and certain questions will be left to the External Examiner.

It should be made clear that the introduction of the External Examiner does not do away with the essential characteristics of an *internal* examination. That is, the type and range of questions are determined by the work which the teachers themselves have thought it important to prescribe; consequently the teachers can deal especially with aspects of the subject with which they are most competent to deal, and in which they are most interested. They are not hampered by the necessity of covering with equal emphasis, or requiring their students to read with equal thoroughness, all possible sections of the subject, lest questions should be set by an External Examiner upon all these aspects.

On the other hand, we regard the help of an External Examiner as of great value. He may call our attention sometimes to a lack of balance in the questions in a given paper, to the neglect of some important section which he knows is included in the courses of lectures or reading, but which has perhaps been overlooked in the set of questions. He also comes to the paper with a fresh, unprejudiced mind. When a lecturer sets a question upon his own lecturing work, or upon the reading that he has prescribed, he has so many ideas in the background that he is apt to think a question is perfectly clear when, however, it may be ambiguous to another person. Here the comments and criticisms of the External Examiner may be most valuable.

It is, however, at a later stage of the examination that the External Examiner is of chief value, namely in marking the answers and determining the final awards to the students. The External Examiner is especially helpful in dealing with students whose answers are near the margin between pass and fail.

Here again he brings a fresh mind to the problem. First he is familiar with the standard required for a pass in his own University and in others in which he has examined. Secondly, he is not prejudiced by a personal acquaintance with the student. It is difficult for a lecturer who knows a student personally, not to be somewhat influenced in this way, however impartial he may try to be. I am not suggesting that a knowledge of the quality of the students' work throughout the year should not influence examiners at this stage. Indeed great importance is often attached to the records of the year's work — for example, the marks for essays, or translation work in a foreign language, or the note books in practical physics, etc. and even to reports as to the value of the students' contributions to discussions in Seminars or in small group discussions. I am thinking rather of the tender hearted Professor who knows what a worthy or agreeable person Mr. A. is, and who quite unconsciously may have his judgment affected. Here comes in the stern impartial judge from outside.

Or things may work the other way. A lecturer in marking his own students' work is apt to think, 'Oh, this is all familiar material—he has got all this from my lectures', and he may be apt to award unduly high marks to one who introduces new material, even if it is not very well expressed. The External Examiner may be fairer in judging work which shows a good grasp and clear exposition, even if it is gathered through lectures instead of books.

On the other hand occasionally we may find a professor who is prejudiced against views which are *opposed* to his own, and may be apt to give too low an award to such, even when the argument and expression are good. I think such professors are rare in

England: one is usually only too pleased to find a touch of independence and originality. But where such cases do arise, here again the External Examiner can help towards a fairer award.

I may add that in most Universities, if not in all, when the External and Internal Examiners differ, the External Examiner's word is final and decisive. Rarely, however, is there serious difficulty or objection about this. In cases of real doubt, one is usually very glad to have the responsibility of final decision taken by an independent outsider. So far as my experience goes, however (in acting as an Examiner in about ten Universities), and so far as I can gather from colleagues dealing with other subjects, free discussion usually leads to a unanimous agreement between External and Internal Examiners.

There is, of course, no need for the External Examiner to read all the answers. Where there are large classes of students, the answers are usually marked first by the Internal Examiners — the professor and lecturers who have taught the students; then the External Examiner may select for his own review a group of students near the border-line of fail; and, if there are various classes, those in the border-line of a first or second class. Where high honours are at stake he will probably read all the answers. Sometimes however he may do the *first* marking of all the answers to one or two of the question papers.

The great advantage is that in all important decisions, his opinion can be had. Some professors may also feel thankful that students who have failed cannot attribute the result to the judgment — or possibly the prejudice — of their own professor. There is always the severe External Examiner as the final judge.

There is another great advantage in this examination system. It keeps the standards of the various Universities very similar. In connection with a recent enquiry into the reliability of examinations I have enquired of various professors in different Universities who have examined in other Universities, about the standards in these different Universities. I found a general agreement that, for example, the standard required for First Class Honours in the Universities in which these professors had examined, was practically the same as in their own. Indeed, this system of External Examiners seems to maintain the standards required for First Class or Second Class Honours in the modern Universities about the same as the standards required even in the ancient Universities of Oxford and Cambridge, though undoubtedly the standard reached by the students at the top of the First Class at Oxford and Cambridge is usually higher than in the provincial Universities; that is, they have far more exceptionally brilliant students.

Finally I may add that I can scarcely think of any disadvantages of the External Examiner system. Nor have I, in twenty-five years' University teaching experience in three different Universities, ever heard any one regret that the system exists.



DIE METHODE DER PHÄNOMENOLOGIE EDMUND HUSSERLS

VON LUDWIG LANDGREBE

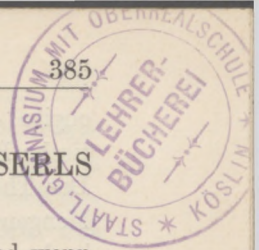
Wenn alle Wissenschaft nur ist, was sie ist kraft ihrer Methode, und wenn der Radikalismus jeder wissenschaftlichen Fragestellung durch den Grad der methodischen Klarheit bedingt ist, zu dem sie sich erhoben hat, so muß auch der Grund des Anspruchs der Husserlschen Phänomenologie, 'universale und absolut begründende', 'absolut sich selbst rechtfertigende' philosophische Wissenschaft zu sein, in der Beantwortung der Frage nach ihrer Methode deutlich werden. Ein solcher Weg hat überdies den Vorteil, daß die Erwartung ferngehalten wird, als ob durch die Mitteilung bestimmter Ergebnisse, durch die Skizzierung eines bestimmten philosophischen Standpunktes die Phänomenologie E. Husserls in ihrer innersten Tendenz verstanden werden könnte. Phänomenologie ist für Husserl ursprünglich die Bezeichnung einer *Methode* philosophischen Fragens, und eine Erörterung dieser Methode hat zum Ziele, viel mehr dieses Fragen selbst in seiner Lebendigkeit als in seinen fertigen Ergebnissen vorzuführen.

Die 'Phänomene', mit denen es die Phänomenologie zu tun hat, sind die des Bewußtseins, und zwar verstanden als *intentionalen* Bewußtseins. Die Methode der Phänomenologie ist daher für Husserl Analyse der Intentionalität des Bewußtseins.

Der Begriff der Intentionalität wurde in die moderne Psychologie von Franz Brentano eingeführt. Er war von ihm konzipiert als ein rein deskriptiv psychologischer Begriff, mit Hilfe dessen die zeitgenössische Elementen- und Assoziationspsychologie überwunden und der Psychologie ein tauglicheres Hilfsmittel zur Deskription und Klassifikation der psychischen Phänomene an die Hand gegeben werden sollte. Als Intentionalität bezeichnete Brentano diejenige Eigenheit des Bewußtseins, daß es immer ein Bewußtsein *von etwas*, eine intentionale Beziehung des Bewußtseins auf etwas ist; jede Vorstellung ist Vorstellung von etwas, jedes Urteilen Urteilen über etwas, jedes Begehren, jedes Fühlen usw. ist Begehren, Fühlen von etwas und ist auf dieses Etwas intentional bezogen.

Die Frage ist nun: wie kann ein ursprünglich rein psychologischer Begriff die Funktion eines Grundbegriffs systematisch-philosophischer Fragestellungen erhalten? Inwiefern kann die Phänomenologie kraft ihrer Methode der Intentionalanalyse den Anspruch begründen, universale philosophische Wissenschaft zu sein?

Es ist klar, daß das nicht möglich ist, wenn Intentionalität nicht mehr bedeutet als eine Eigenheit der psychischen Immanenz des Menschen, und wenn der Gesichtspunkt, unter dem sie in den Blick tritt, ein rein psychologischer ist. Und in der Tat war der Ansatzpunkt Husserls auch ein ganz anderer. Es war nicht das psychologische Anliegen der deskriptiven Abgrenzung und Klassifikation der 'psychischen Phänomene', es war auch nicht wie bei Descartes das Unternehmen, im Ausgang von einem absolut einsichtigen Satz schließend und argumentierend die Wirklichkeit der Welt und Gottes zu erweisen, was seinen Blick auf die Phänomene des Bewußtseins und ihre Intentionalität, auf das 'ego



cogito' und seine 'cogitationes' lenkte; es war vielmehr die wissenschaftstheoretische Frage nach der Seinsart der logischen und mathematischen Gegenstände. Das Thema der Logik und Mathematik sind Begriffe, Urteile, Schlüsse, Zahlen, Mengen usw. Sie verweisen auf die subjektiven Prozesse des Urteilens, Zählens usw., in denen sie ursprünglich gebildet werden. In der Analyse dessen, was geschieht, wenn geurteilt, kolligiert usw. wird, der Weise, wie in diesem subjektiven Tun des Urteilens z. B. der Unterschied eines evidenten und eines falschen Urteils sich kundtut, wie die Reden von Wahrheit und Falschheit des Urteils auf ganz bestimmte und je verschiedene Verläufe des Urteilens, auf in diesen Unterschieden *aufweisbare* Verläufe verweisen, entwickelte Husserl zunächst das Verfahren der Intentionalanalyse. Zum Sinn des Urteils gehört sein Anspruch auf Gültigkeit, auf Evidenz. Gegenüber den widersinnigen psychologistischen Lehren vom 'Evidenzgefühl' ließ sich zeigen, daß der Anspruch auf Gültigkeit nichts ist als der auf *Bewährbarkeit*, daß er nichts ist als die Verweisung auf mögliche Zusammenhänge des Erfahrens, in denen das Geurteilte als 'Es selbst' gegeben werden kann. Die Berufung auf Evidenz hörte damit auf, 'ein Trick erkenntnistheoretischer Argumentationen' zu sein, und das Problem der Evidenz erhielt die Gestalt eines Problems deskriptiv-analytischer Untersuchungen. Es war die subjektive Tätigkeit zu beschreiben, als deren *Gebilde* dann das prädikative Urteil, und eventuell als wahres, evidentes Urteil, dasteht. Es war zu beschreiben, wie in den subjektiven Verläufen des Vorstellens, Urteilens, objektives Sein zur Setzung kommt.

Es zeigte sich dabei, daß im prädikativen Urteilen nur das ausdrücklich wird, was schon in der vorprädikativen Erfahrung geschieht: ein subjektives Verleihen von Seinsgeltung. Zum Sinne einer vorprädikativen Wahrnehmung etwa gehört es, daß das in ihr Wahrgenommene als ein Seiendes 'vermeint' ist. Wir sagen einfach, das Wahrgenommene steht als das und das vor unseren Augen; und wir meinen damit: es steht da als ein so und so wirklich *Seiendes*. So richteten sich Husserls Bemühungen von vornherein, und schon in der Zeit der Abfassung seiner 'Logischen Untersuchungen' zugleich auch auf die Analyse der vorprädikativen Erfahrung; neben der Herausstellung der Eigensphäre der logischen Formung galten sie dem Problem, wie sich Seinswahrheit schon in der vorprädikativen Erfahrung bildet. Logischer Sinn erwies sich als Sonderfall von Sinn überhaupt, der auch schon in jeder vorlogischen, noch nicht prädikativ geformten Erfahrung zur Setzung kommt. Alles Seiende, das uns umgibt, uns vorgegeben ist als das von uns erfahrbare, ist Seiendes eines bestimmten Sinnes. Damit ist ein fundamentaler *Begriff von Sinn* umgrenzt. Er befaßt unter sich all dasjenige, wonach sich das Seiende für uns in unserem erfahrenden Dabeisein auslegt, sein bestimmtes 'als das und das', als was es sich gibt. Seiendes kann für uns nur solches eines bestimmten Sinnes sein, eines Sinnes, der auf jeweils bestimmte Verläufe des Erfahrens verweist, in denen es gegeben wird, in denen ihm dieser Sinn *verliehen* wird. Das intentionale Gerichtetsein-auf... erweist sich damit als Leistung der *Sinnbildung* und in diesem Bilden von Sinn als ein Verleihen von Seinsgeltung.

Freilich in den einzelnen intentionalen 'Erlebnissen', den einzelnen Akten des Gerichtetseins-auf..., wie wir sie als aktuell jetzt und jetzt geschehende jeweils

in einer reflektiven Besinnung in den Blick fassen können, tun wir dem vorgegebenen Seienden gar nichts an. Es steht schon für uns da und wir eignen es uns in ihnen bloß an als das, was es schon vordem war. Aber daß es 'schon in sich das und das war', bevor wir es uns in unserer Erfahrung aneigneten, das gehört mit zum Sinn, in dem es uns gegeben wird.

Wir übernehmen die Sinnesbestimmungen, auf Grund deren das Seiende sich uns gibt als ein solches, das schon das und das war, etwa in unserem eigenen ursprünglichen Erfahren oder auch auf Grund der Mitteilung durch Andere, im Lernen usw. Dann vollziehen wir die Sinnbildungen *nach*, die schon von Anderen vor uns vollzogen wurden. Das Seiende ist uns schon *vorgegeben* als bereits durch Andere so und so ausgelegt. Es verweist in seinem eigenen Sinnesbestand, in der Art, wie es als so und so ausgelegtes uns vorgegeben ist, auf die von Anderen bereits vollzogenen Sinnbildungen, auf ihre intentionalen Leistungen. Z. B. wenn wir uns darüber unterrichten wollen, was Elektrizität ist, so übernehmen wir das Resultat der naturwissenschaftlichen Bemühungen, des erfahrenden Tuns der Physiker, auf Grund dessen Elektrizität uns schon als so und so wissenschaftlich bestimmt vorgegeben ist. Wir eignen uns dabei die schon von anderen vollzogenen Sinnbildungen in unserer eignen Erfahrung an. Wir tun damit dem Seienden nichts an; Elektrizität bleibt, was sie ist, ob wir uns das, was sie ist, lernend zueignen oder nicht. Wir nehmen in diesem Lernen Kenntnis von dem, was sie unabhängig davon *in sich* ist. Und *daß* sie diese so bestimmte und bestimmbare in sich ist, das gehört auch zu dem Sinn, in dem sie als ein Seiendes unserer Erfahrung vorgegeben ist. Sie ist ein objektiv-naturwissenschaftlich bestimmbares Seiendes, als dieses Naturphänomen nicht nur von mir sondern auch von Anderen in seiner Ausgelegtheit identifizierbar. So ist Objektivität des Seienden auch nichts als ein Sinnesmoment von Seiendem einer bestimmten Art. 'Objektives Sein': darunter ist solches verstanden, zu dessen Sinn es gehört, daß es in gemeinsam erfahrender Wechselseitigkeit idealiter von 'jedermann' als dieses und dieses so bestimmbare zur Gegebenheit gebracht werden kann.

Das ist nichts weiter als eine *Sinnesauslegung* dessen, was wir unter 'objektivem Sein' verstehen, und worüber hinaus wir nicht fragen können, was es eigentlich noch 'an sich' ist. Freilich in unserer geradeaus auf das Seiende gerichteten Erfahrung nehmen wir das Vorgegebene einfach als dieses hin. Wir sagen ohne weiteres: es 'ist' das und das. Aber zum Sinn dieses 'ist', in dem wir von einem objektiv Seienden sprechen, gehört diese Verweisung auf 'die Anderen', auf 'jedermann'. In der subjektiven Setzung dieses Seienden als eines objektiv Seienden sind sie *mitgesetzt* in der Weise, daß dieses Seiende von uns vermeint ist als ein solches, das nicht nur jeweils von *mir* in meiner jetzigen aktuellen Erfahrung, in meinen *eigenen* subjektiven Verläufen als so bestimmtes hingenommen werden kann, sondern idealiter auch in denjenigen beliebiger Anderer, und wann immer.

Das ist nur ein Beispiel dafür, *wie alle Fragen nach Sein und Arten des Seins zu Sinnesfragen werden*, deren Beantwortung auf die Analyse der subjektiven Leistungen unseres Erfahrens verweist, in denen uns Seiendes solchen Sinnes gegeben wird. In seinem Ausgang von dem Problem des logischen Seins wurde

Husserl zu dieser Verallgemeinerung der Frage nach dem Sein geführt und zur Rückbeziehung eines jeden möglichen Sinnes, in dem von Sein die Rede sein kann, auf die ihm entsprechenden Leistungen intentionaler Sinnbildung.¹⁾ *Sinn* (in dieser universalen Bedeutung) ist *nicht trennbar von Sein*. Das Seiende selbst steht in seinem Sinn jeweils für uns da und kann gar nicht anders dastehen. Daß es Sinn 'hat', damit ist nichts anderes gemeint, als daß es eben dieses und dieses bestimmte für uns ist und in seiner Bestimmbarkeit *Seiendes* für uns ist. Es kann sich geben als wirklich gegenwärtig Seiendes oder als vergangen *Seiendes*, als bloß Phantasiertes, bloß Erdachtes — all das sind Sinnesbestimmungen. Es kann kein Seiendes für uns geben, das schlechthin sinnlos wäre, da diese Bedeutung von Sinn nichts in sich schließt als den Inbegriff der Strukturen, auf Grund deren Seiendes überhaupt für uns solches sein kann. Es verweist in seiner Auslegbarkeit auf mögliche Zusammenhänge des Erfahrens als unseres subjektiven Tuns, in denen es als Seiendes dieses und dieses Sinnes, so und so explizierbar, uns gegeben werden kann, und hat nur in bezug auf diese Zusammenhänge einen Sinn für uns. Sein im Sinne der Logik, im Sinne des prädikativen Urteils ist danach nur eine bestimmte Weise des Seins, der bestimmte Zusammenhänge des Erfahrens (des Urteilens, Schließens usw.) entsprechen, in denen es zur Gegebenheit kommt. Ebenso entsprechen jeder anderen Weise des Seins andersartige Zusammenhänge, subjektive Verläufe als Leistungen intentionaler Sinnbildung, in denen es als Seiendes *seines* Sinnes gegeben ist.

In seinen 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie' hat Husserl bereits die Universalität dieser Problematik und das Grundsätzliche der Methode in vollem Umfang skizziert. Indem der Rückgang auf die Phänomene des Bewußtseins durch eine derartige Problemstellung motiviert war, erhielt der Begriff der Intentionalität und das Verfahren der Intentionalanalyse von vornherein eine wesentlich neue Bedeutung. Intentionalität war nicht einfach mehr verstanden als ein Verhalten des Menschen zum schon vorgegebenen Seienden, das man in seiner Typik analysieren kann, sondern es wurde der Blick auf Intentionalität als *Leistung*, als *Funktion* gelenkt. Der Sinn, in dem das Seiende für uns dasteht, jeweils schon vorgegeben ist in gerader Einstellung, ist Produkt einer *Sinnbildung*, einer sinnverleihenden Erfahrung, die sich in reflektiver Einstellung als unsere Leistung enthüllen läßt. In der *geraden* Einstellung sind wir einfach auf das Seiende gerichtet, es praktisch verändernd, theoretisch beurteilend usw. In der *reflektiven* Einstellung machen wir dieses unser Verhalten zum Seienden selbst zum Thema und können unter ganz bestimmten methodischen Voraussetzungen jeden Schritt unseres Erfahrens begreifen als eine Sinnbildung. Jedes intentionale Gerichtetsein auf Seiendes ist eine Weise der Sinnbildung, ein Schritt ursprünglicher oder nachvollziehender Sinnbildung. Das Seiende *konstituiert* sich in unserem erfahrenden Dabeisein für uns in seinem Sinne auf Grund

1) Vgl. dazu die ausführlichere Darstellung dieser Entwicklung und den Nachweis ihrer Kontinuität von der 'Philosophie der Arithmetik' an bis zur 'Formalen und transzendentalen Logik' in dem Artikel von O. Becker über 'Die Phänomenologie Edmund Husserls', Kantstudien Bd. 35 (1930).

der intentionalen Leistungen unseres Erfahrens. Die Intentionalität ist daher für Husserl *konstituierende* Intentionalität, Vollzug intentionaler Leistungen, auf Grund deren für uns das Seiende in seinem Sinn, in seiner jeweiligen Ausgelegtheit als solches und solches uns überhaupt erst vorgegeben sein kann. Jede Art von Seiendem muß somit zum *Leitfaden* der Aufsuchung der ihm entsprechenden konstitutiven Leistungen werden; keines darf einfach als ein vorgegebenes wie in der geraden Einstellung hingenommen und stehen gelassen werden, sondern von jedem muß der reflektive Rückgang angetreten werden zu den subjektiven intentionalen Funktionen, in denen es sich als ein solches für uns konstituiert.

Es ist dabei nicht die Frage nach den *aktuell* jetzt und jetzt konstatierbaren, faktisch ablaufenden psychischen Vorgängen der Apperzeption, der Erinnerung usw.; sondern *das Seiende selbst* in seiner Mannigfaltigkeit wird zum Leitfaden der konstitutiven Fragestellung. Und auch dieses nicht in seiner Faktizität, sondern in seiner *Wesensstruktur*. Alle faktischen subjektiven Verläufe der Erfahrung und alles faktisch Seiende, das uns jeweils in ihr vorgegeben wird, fungiert nur als das zufällige und beliebig abzuwandelnde *Exempel* für die Beantwortung folgender Frage: wenn so und so bestimmtes Seiendes, Seiendes dieser und dieser Art überhaupt, und welches immer, uns in unserer Erfahrung soll gegeben werden können, wenn Seiendes solcher Art überhaupt, in diesem und diesem Sinne auslegbares, für uns soll sein können, auf welche subjektiven Erfahrungszusammenhänge überhaupt ist es angewiesen, um in ihnen als dieses und dieses zur Gegebenheit zu kommen? *Jedem erdenklichen Seienden überhaupt entsprechen mögliche Zusammenhänge des Erfahrens, in denen es als dieses uns gegeben wird. Es verweist in seinem Sinne auf diese Zusammenhänge, und diese Verweisungen zu enthüllen ist die Aufgabe der Intentionalanalyse*, die somit den Charakter einer *Wesensanalyse* und nicht den einer Analyse von bestimmten empirischen Fakten hat.

Ein solche Enthüllung ist freilich nichts, was sich einfach von selbst ergibt. Auch die *psychologische Reflexion*, die bestimmte Akte und Zustände ins Auge faßt — und wenn sie auch schon eingesehen hat, daß diese nur als intentionale Einheiten, als Einheiten des Sinnes verstanden werden können — vermag damit noch nicht die Intentionalität als konstitutive Leistung zu begreifen, und zwar infolge einer wesensmäßigen Begrenzung ihrer Horizonte, die zuerst ausdrücklich aufgehoben sein muß. Welcher Art sie ist, wird sich sogleich zeigen.

Für die nächstliegende Reflexion auf die Phänomene unseres Bewußtseins, für eine Reflexion der Art, wie sie immer geübt werden muß, um überhaupt so etwas wie 'Urteilerlebnisse', Gefühlsregungen, Willensimpulse usw. in den Blick zu bekommen, ist es keineswegs selbstverständlich, daß in solchen subjektiven Verläufen das Seiende selbst erst zur konstitutiven Bildung kommt. Für sie ist es vielmehr selbstverständlich, daß das Seiende schon vorgegeben ist als das, was es ist, und daß wir selber als Seiende inmitten des *schon* Seienden uns nur in mannigfacher Weise zu ihm verhalten, ohne daß es sich dadurch in dem änderte, was es schon vordem an sich war. Das heißt aber, daß wir in einer solchen Einstellung das Sein dieses mannigfaltigen Seienden gar nicht als Produkt einer Sinnbildung, unserer konstitutiven Leistung verstehen. Denn in den Leistungen, die wir jetzt und jetzt

aufweisen können als aktuell geschehende, wird dem Seienden gar nichts angetan. Sie seien etwa charakterisiert als Hinnehmen eines schon vorgegebenen Seienden, das als 'objektiv Seiendes' für uns dasteht. Wenn wir nur den Blick lenken auf das aktuell gerade Geschehende und als das empirisch-psychologisch Aufweisbare, so können wir nur unser aktuelles intentionales Gerichtetsein auf das schon vorgegebene objektiv Seiende finden, auf einen bereits fertigen 'Gegenstand' unserer Erfahrung und Erkenntnis. Wir können aber nicht finden, daß er in diesem Sinne in dem er für uns einfach dasteht, erst durch die Leistungen der Intentionalität *gebildet* wird — was selbstverständlich nicht heißt, daß wir ihn etwa machen, selbst erst schaffen. Vielmehr setzt jedes 'Erzeugen' von Seiendem schon Vorgegebenes voraus, aus dem es erzeugt wird. Die Frage nach der konstitutiven Bildung von Seiendem ist eine total andere als die nach seiner ontischen Erzeugung. Es ist die Frage nach den Leistungen, die *schon immer geschehen sind*, wenn ein Seiendes als vorgegebenes für uns einfach dasteht, und die geschehen sein müssen, damit es so dastehen kann. Sie sind in seinem Sinne niedergeschlagen, in ihm *impliziert*. Und erst als *Enthüllung der intentionalen Implikationen*, die jeder Sinn als Leitfaden für konstitutive Fragestellungen in sich schließt, ist die Methode der Intentionalanalyse in ihrem vollen Umfang begriffen. Daß solche konstitutiven Leistungen schon immer geschehen sind, damit irgendwelches Seiende uns einfach als das und das vorgegeben sein kann, das ist nichts, was einfach erschlossen wäre. Vielmehr sind die Leistungen in seinem Sinne in der Art impliziert, daß er auf sie *verweist*; diese Verweisungen lassen sich enthüllen als solche, die notwendig zum Sinnesbestande des jeweiligen Seienden gehören.

Z. B. zum Erfahrungssinn 'objektiv Seiendes' gehört die Verweisung auf 'die Anderen', auf 'jedermann'. Sie sind, wie schon gesagt wurde, in ihm mitgesetzt. Aber diese Mitsetzung braucht keine ausdrücklich vollzogene zu sein. In der Erfahrungssetzung eines Seienden als 'objektiv Seienden' sind wir einfach auf dieses selbst gerichtet. Damit es jedoch für uns dieses sein kann, muß es sich als ein solches geben, das auch von Anderen als dieses erfahren werden kann. Ein Ding, das vor uns liegt, muß sich als solches geben, das auch von jedem Anderen, der an unsere Stelle tritt, ebenso, von dieser Seite, unter diesem Aspekt usw. gesehen werden könnte. Die Beziehung auf mögliche Erfahrungsverläufe Anderer, in denen es sich ihnen als *Dasselbe* geben kann wie uns, ist in der Erfahrungssetzung dieses Dinges *assoziativ* mitgesetzt. Das sagt, daß es uns in dem, was es ist, an mögliche Erfahrungen der Anderen 'erinnern' kann. Nichts anderes bedeutet der *phänomenologische Begriff der Assoziation* und der assoziativen Mitsetzung als dieses Phänomen des *Erinnertwerdens-an . . .*; er bezeichnet eine affektive Tendenz, der durchaus nicht immer in der Weise nachgegeben werden muß, daß wir uns ausdrücklich im Vollzug einer Erinnerung an das erinnern müssen, woran wir erinnert werden, was im Sinngehalt eines eben Erfahrenen assoziativ mitgesetzt ist. Es können z. B. flüchtige Erinnerungen in uns aufblitzen und sogleich wieder verschwinden, ohne daß wir uns ihnen ausdrücklich zuzuwenden brauchen. Assoziation in diesem Sinne des rein passiven *Erinnertwerdens-an . . .* ist eine Grundform der Intentionalität, und zwar der *passiven* Intentionalität, der passiven

Bildung intentionaler Zusammenhänge, auf Grund deren dann Seiendes als so und so bestimmbares uns vorgegeben wird. Die Sinnesverweisungen, die dieses Seiende in sich trägt, sind nichts anderes als *assoziative Verweisungen*, die als solche *aufweisbar* sind, und nicht etwas Konstruiertes und Erschlossenes. Die konstitutiven Leistungen, die schon immer geschehen sein müssen, damit irgendein Seiendes einfach für uns als solches 'dastehen' kann, sind also zuunterst passive Zusammenhangsbildungen, Bildung von Zusammenhängen assoziativer Verweisungen. Z. B. damit etwas als 'objektiv Seiendes' uns gegeben werden kann, konstituiert sein kann in diesem Sinne, muß schon der Sinn 'Anderer', muß schon unsere Welt als eine gemeinschaftliche konstituiert sein. Erst sie bildet den Horizont, innerhalb dessen uns etwas als objektiv Seiendes begegnen kann.

Diese Welt ist freilich für uns schon immer da. Wir finden uns in ihr als ein Seiendes inmitten des Seienden, das für uns schon immer in seiner bestimmten Weise ausgelegt ist. In ihrer Ausgelegtheit ist sie unser Erfahrungsbesitz, ein Besitz, der sich mit jeder neuen Erfahrung wandelt und bereichert. Daß sie den *Horizont* bildet für den weiteren Fortgang unserer Erfahrung, den Horizont, innerhalb dessen Seiendes jeglicher Art erst in seiner bestimmten Sinnescharakteristik begegnen kann, damit ist gemeint, daß das bereits Erfahrene eine *typische Vorzeichnung* abgibt für weitere Erfahrungen. Neues, das wir erfahren, erinnert uns an etwas *der Art*, etwas Ähnliches, was wir schon kennen; es begegnet uns von vornherein in einer typischen Bekanntheit. Es hat von vornherein seine *apperzeptive Struktur*, die auf assoziativen Erinnerungen an schon früher Erfahrenes der Art beruht und sogleich das Neue in einer ganz bestimmten Auslegbarkeit begegnen läßt. Es weckt die Erwartung, daß es, nachdem es in der einen Hinsicht an anderes schon Bekanntes erinnert, dies auch in anderer Hinsicht tun wird — eine Erwartung, die nun erfüllt oder enttäuscht werden kann. Z. B. irgendein unbekanntes Tier, das wir sehen, weckt in seinem Erinnern an irgendwelche ähnlichen, uns bereits bekannten Tiere die Erwartung, daß es sich ähnlich wie diese verhalten werde, zum mindesten wie überhaupt irgendein Tier. Nur auf Grund dieser passiv geweckten Erwartung kann es uns überhaupt als ein Tier erscheinen. Durch diese assoziative Weckung wird der Horizont seiner Verstehbarkeit als 'irgendeines', uns freilich noch in seinen bestimmten Eigenheiten unbekanntem, Tieres gebildet. Das gilt für jede Erfahrung, die wir machen und gemacht haben. Wenn auch das in ihr Erfahrene gar nicht in seiner individuellen Bestimmtheit behalten sein muß, derart, daß wir uns ausdrücklich daran erinnern könnten, so weckt doch Ähnliches, das wir neu erfahren, sogleich eine bestimmte Erwartung hinsichtlich seiner Auslegbarkeit. Auf Grund seiner Ähnlichkeit, die gar nicht thematisch werden muß, sondern rein passiv-assoziativ konstituiert sein kann, zeigt sich das neu Erfahrene sogleich in einer bestimmten Typik als dem Horizont, innerhalb dessen wir uns ihm zuwenden. So ist jede Erfahrung, die wir machen, jede Sinnbildung, die wir aktuell vollziehen, ein *Erwerben von Erfahrungsbesitz*, ein Erwerben von Horizonten, innerhalb deren dann weitere Erfahrungen gemacht werden können, und zugleich eine Erweiterung und Modifikation schon erschlossener Horizonte. Daß schon immer eine Welt für uns da ist als Gesamthorizont der Erfahrung von jeg-

lichem Seienden, das heißt nichts anderes, als daß schon immer Sinnbildungen und mit ihnen Stiftungen assoziativer Verweisungszusammenhänge vollzogen sind, auf Grund deren überhaupt erst Seiendes als so und so verstehbares und auslegbares uns begegnen kann.

Aber nicht alles, was unseren Erfahrungsbesitz ausmacht, ist Besitz aus unseren eigenen Leistungen. Unsere Welt, in der wir uns finden, ist nicht die unser selbst als isolierter Subjekte, sondern es ist die Welt, die wir mit den Anderen 'teilen', in der wir gemeinsam mit ihnen 'leben'. Wir tauschen mit ihnen unsere Erfahrungen aus; das was wir selbst erfahren haben, kommt auch anderen zugute durch unsere Mitteilung, und umgekehrt. Von unserer frühesten Kindheit an 'lernen' wir, uns in unserer Welt zurechtzufinden; das heißt, wir machen nicht nur selbst unsere Erfahrungen mit dem Seienden und erwerben nicht nur in dieser eigenen Erfahrung einen Erfahrungsbesitz, sondern wir übernehmen lernend ohne weiteres den Besitz der Anderen mit. Jede von ihnen vollzogene Sinnbildung als uns mitgeteilte trägt bei zu unserem Erfahrungsbesitz. Sie trägt bei zu der Weise, wie die Horizonte für weitere Erfahrungen offen stehen, bringt typische Vorzeichnungen bei, die ohne weiteres bei unseren eigenen Erfahrungen mit etwas 'der Art', wovon wir von Anderen 'gehört' haben, wirksam werden. Alle diese Sinnesleistungen, unsere eigenen und die übernommenen der Anderen, tragen bei zur bestimmten Begrenzung der Horizonte. Wir 'wachsen' in eine Welt hinein, die gleichsam schon immer fertig ist in ihrer Ausgelegtheit, in ihrer Verständlichkeit und Unverständlichkeit. Wir haben von vornherein die Feststellungen und Wertschätzungen der Anderen mit übernommen, und diese Produkte ihrer sinnbildenden Leistungen bilden den Horizont, innerhalb dessen wir anheben, unsere eigenen Erfahrungen zu machen. Ist so für alles Seiende, das uns vorgegeben ist, schon ein bestimmter Horizont seiner Verstehbarkeit und Auslegbarkeit vorgezeichnet, so auch für uns selbst und die Weise, wie wir uns selbst verstehen. Die Welt, in der wir uns finden, ist nicht nur eine Welt vorgegebener *Sachen* und Horizont *ihrer* Auslegbarkeit, sondern sie ist auch eine *historische Welt*, durch die Mitmenschen, mit denen wir uns zusammen in ihr finden, schon so und so gestaltete Welt. Wir finden uns in ihr in unserer historischen Situation, und durch sie ist unser Selbstverständnis bedingt, sind die Horizonte vorgezeichnet für das Verständnis unseres eigenen Seins und Tuns und für dasjenige unserer Mitmenschen und für seine Beurteilung.

All das ist als vorgegebenes bereits vorausgesetzt, wenn wir psychologische Fragen stellen. Daß es als Vorgegebenheit einfach hingenommen ist, darin liegt die Grenze der Möglichkeiten des psychologischen Fragens. Wir haben uns selbst in ihm schon vorausgesetzt als ein *Seiendes inmitten des Seienden*, einerseits als Glied der Natur, von ihr durch unseren Körper kausale Einwirkungen erfahrend; und andererseits als Glied der menschlichen Gemeinschaft, der historischen Welt, in der wir leben, als so und so durch unsere Mitmenschen in unserem Sein bedingt, auf sie angewiesen, abhängig von ihren Anschauungen und ihrem Verhalten zu uns. Freilich, wir verstehen uns als ein Seiendes von besonderer Art, unterschieden von jedem anderen, etwa dinglich Seiendem. Wir verstehen uns als ein solches, das sich von sich aus zu Seiendem verhalten kann, dem das Seiende in der Weise

vorgegeben ist, daß es seiner und seines Verhaltens zu ihm sich bewußt werden kann, das sich auf sich selbst und auf die Weisen seines Verhaltens zum Seienden als auf sein 'Inneres' reflektiv besinnen kann. In dieser Besinnung finden wir unsere psychischen Akte und Zustände, und zwar *in Korrelation zum Seienden*, dessen wir uns in ihnen bewußt werden. Die einzelnen Akte selbst sind abgrenzbar voneinander durch ihren Sinn, dadurch daß es jeweils ein bestimmtes Seiendes in seinem Sinne ist, das uns in ihnen bewußt wird. Sie stehen in Korrelation zum Seienden in der Weise, daß sie gleichzeitig mit ihm stattfinden oder in Sukzession usw. Wir finden etwa gleichzeitig mit einer eben geschehenden Bewegung eines Dinges unser Wahrnehmen der Bewegung. So sind in der psychologischen Reflexion unsere seelischen Zustände selbst charakterisiert als ein *weltlich Seiendes*, seiend eben als ein Moment unser selbst als seiender Menschen. Sie sind ein weltlich Seiendes, das seine, eventuell im psychologischen Experiment meßbare, Zeitstelle und Zeitdauer hat, eine Stelle und Dauer in der objektiven Zeit, über die wir uns ebenso wie über die eines äußeren Geschehens mit den Anderen verständigen können. Unser Psychisches ist in dieser Auffassung selbst zu einem Bestandteil der objektiven Welt geworden, zu einem Seienden besonderer Art, das ebenso wie jedes andere Seiende, wie unsere ganze Welt, uns vorgegeben ist, und das in seiner Vorgegebenheit unseren Erfahrungsbesitz mit ausmacht.

Aller Besitz verweist aber, wie sich zeigte, auf einen Erwerb. Er trägt in seinem Sinn Verweisungen auf intentionale Leistungen, assoziative Verweisungen auf eine Bildung von intentionalen Zusammenhängen, die schon immer geschehen sein muß, damit das Seiende uns jeweils als solches und solches vorgegeben sein kann. Diese Verweisungen können solche auf unsere eigenen ursprünglichen Erfahrungsleistungen sein oder auch auf die von Anderen, die wir übernommen haben. Aber auch das Übernehmen ist eine Bildung von intentionalen Zusammenhängen *in uns selbst*, Stiftung von Systemen assoziativer Verweisungen, die einen typischen Horizont für unsere eigenen Erfahrungen bilden. Das *Zentrum all dieser intentionalen Leistungen*, auf Grund deren allein eine Welt für uns vorgegeben sein kann und wir selbst uns vorgegeben sein können als Seiende in unserer Welt, sind *jeweils wir selbst*. Wir sind geneigt zu sagen, es sei unser 'Inneres', in dem diese Bildung intentionaler Zusammenhänge geschieht, auf Grund deren wir uns schon immer im Besitz eines Horizontes für unsere Erfahrungen finden. Aber wenn wir so sprechen, dann haben wir diese Vorgänge als 'innere' schon immer in den selbstverständlichen Gegensatz zu einem 'draußen' gebracht; wir haben sie selbst als ein (psychisch) Seiendes in der Welt, als ein in ihr Lokalisierbares und in seiner objektiven Zeitstelle Bestimmbares verstanden und übersehen, daß ein solches Verstehen selbst schon solche Leistungen voraussetzt. Es setzt voraus die Konstitution von objektiver Welt, das heißt von einer Welt, die bezogen ist auf ein Miteinandersein von Menschen, *für die* sie objektive Welt ist. Alles dieses ist schon in dem Sinne impliziert, in dem wir von unserem 'Inneren' sprechen.

Jede Sinnbildung verweist aber auf intentionale Leistungen, auf die konstitutive Bildung von zunächst rein passiv-assoziativen Verweisungszusammenhängen, deren Zentrum wir selbst sind. Indem wir das verstanden haben, haben wir die

psychologische Auffassung dieses intentionalen Geschehens 'eingeklammert', der *phänomenologischen Reduktion* unterzogen. Dann ist für uns kein Seiendes, keine Welt, in der uns Seiendes begegnen kann, einfach mehr vorgegeben, auch kein psychisches Seiendes, sondern alles Seiende, auch wir selbst als Seiende mit unserem Psychischen sind zum Leitfaden geworden. Er führt uns auf die Frage nach den konstitutiven Leistungen, auf Grund deren überhaupt Seiendes für uns als solches und solches vorgegeben sein kann. Das Zentrum dieser Leistungen sind wir selbst, aber nicht wir selbst, so wie wir uns zunächst verstanden als Menschen in der Welt, als empirische Subjektivität, sondern als *transzendente* Subjektivität; das heißt als diejenige, in deren Enthüllung als *konstituierender* Subjektivität alle Fragen nach Sein und Seiendem zur Entscheidung kommen müssen. Indem der Phänomenologie in der Verfolgung der Leitfäden, die das Seiende in der Mannigfaltigkeit seines Sinnes abgibt, die Aufgabe der universalen Enthüllung der in diesem Sinne implizierten intentionalen Leistungen der Sinnbildung gestellt ist, gewinnt sie für Husserl den Charakter der *transzendentalen Phänomenologie*. Ihr Thema ist die *Selbstausslegung der transzendentalen Subjektivität*.

Damit ist nun nicht ein erdachtes 'Bewußtsein überhaupt', irgendein 'Ideal-subjekt' gemeint, sondern *wir sind es jeweils selbst*, die wir fragen und uns besinnen und uns für uns selbst enthüllen als Zentrum konstitutiver sinnbildender Leistungen. Es sind, wie sich zeigte, Leistungen, in denen eine Welt sich für uns bildet als Horizont der Erfahrbarkeit von Seiendem jeglicher Art. Damit sind auch die ganzen Probleme der sensualistischen Psychologie, die alle jene Phänomene assoziativer Zusammenhangsbildung betreffen, in eine prinzipielle philosophische Perspektive gerückt. Sie haben den Charakter von Problemen der konstitutiven Bildung und des konstitutiven Ursprungs von Welt erhalten. Sie gewinnen ihn jedoch erst, wenn wir selbst, das Zentrum all dieser Leistungen, nicht mehr verstanden sind als ein weltlich Seiendes, sondern als transzendente Subjektivität. Aber auch als diese finden wir uns nicht in einer absoluten Einsamkeit und Einzigkeit; sondern zu den Sinnbildungen, die wir vollziehen und schon immer vollzogen haben, damit überhaupt Seiendes und eine Welt als Horizont der Erfahrbarkeit von Seiendem uns vorgegeben sein kann, gehören auch diejenigen, in denen sich für uns die Anderen als *ebensolche* Zentren intentionaler Leistungen konstituieren. Zum Sinn ihrer Gegebenheit für uns gehört es, daß sie auch solche sind, die sich für sich selbst in ihren Leistungen enthüllen, die sich auch für sich selbst als sinnbildende verständlich werden können, und daß sie uns als ebensolche in ihren eigenen intentionalen Leistungen konstituieren. Das läßt sich in der schon vollzogenen Auffassung des 'Anderen', des Mitmenschen als darin beschlossene Sinnesimplikation aufweisen, als diejenige, auf Grund deren wir überhaupt erst mit ihm als 'Anderem' in Kommunikation treten können.

Husserl hat für dieses Zentrum intentionaler Leistungen, als das wir uns verstehen, wenn wir in phänomenologischer Reduktion allen Sinn von Sein auf die in uns schon geschehenen Sinnbildungen zurückgeführt haben, den Leibnizschen Begriff der *Monade* aufgenommen. Als Monade finden wir uns nicht in einer Einzigkeit und Vereinsamung, als 'solus ipse', als einziges Zentrum intentionaler Lei-

stungen, das nichts sich gegenüber hätte als die Produkte seiner eigenen intentionalen Sinnbildung; sondern wir finden, daß unsere eigenen konstitutiven Leistungen ihre Grenze an anderen ebensolchen Zentren intentionaler Leistungen haben, an einem schlechthin unserem eigenen Ich Fremden, das sich zwar in unserer eigenen Subjektivität auch konstituiert, aber nicht ein *nur* Konstituiertes für sie ist, sondern ein auch selber Konstituierendes. Wir finden uns so als Monade im transzendentalen Monaden-All, der *transzendentalen Intersubjektivität*.¹⁾ Diese Charakteristik unser selbst, so wie wir uns nach dem Vollzug der phänomenologischen Reduktion als Monade, als transzendente Subjektivität verstehen, schließt nichts weiter in sich, keine inhaltliche, etwa 'weltanschaulich' bedingte Bestimmung unser selbst als eines bestimmten Seienden, sondern nur die, daß wir sind als sinnbildende und unser selbst in diesem Sinnbilden gewahr werden können, in unseren intentionalen Leistungen, die schon immer geschehen sind, sobald wir uns besinnen. Wir selbst sind es, die wir uns jeweils philosophisch besinnen, und die wir nun verstehen, daß unser Selbstverständnis unser selbst als seiender Menschen, so und so charakterisierbar, in diesen und diesen Seinsverhältnissen, Lebensverhältnissen, in dieser historischen Situation, das *konstitutive Produkt* der Leistungen unserer transzendentalen Subjektivität sind — von Leistungen, auf die der Sinn des Seienden verweist, das uns vorgegeben ist, und der Sinn, in dem wir uns selber als Seiende vorgegeben sind. Die Enthüllung all dieser Sinnesimplikationen, in der sie in ihrer Aufstufung aufeinander aufgewickelt werden, ist das Rückgängigmachen der schon immer geschehenen Geschichte unseres Bewußtseins, ihr freier Nachvollzug, der freie Vollzug all derjenigen Sinnbildungen, die als vollzogene bereits vorausgesetzt sind, damit wir uns faktisch-empirisch jeweils so und so verstehen können.

Vor dem Vollzug dieser Enthüllung sind wir eine für uns selber noch verhüllte 'Monade', ein Zentrum konstitutiver Sinnbildungen, das sich in seinen eigenen Leistungen noch verborgen geblieben ist. Seine Leistungen sind, wie Husserl zu sagen pflegt, 'anonyme' Leistungen. Aber das heißt nicht, daß sie eine *Vorgegebenheit* wären, wie alles Seiende für uns vorgegeben ist: etwas das dann einfach in der phänomenologischen Reflexion thematisiert werden könnte, wie in irgendeiner anderen theoretischen Fragestellung ein schon Vorgegebenes thematisiert wird. Fassen wir es so auf, dann haben wir die transzendente Subjektivität schon zu einem an sich Seienden gemacht, zu einer an sich seienden metaphysischen Wesenheit, zu einem Glied einer an sich seienden Monadenwelt. Wir haben dann übersehen, daß dieses Monaden-All, wir selbst als transzendente Subjektivität, nichts ist, was jemals einfach vorgegeben sein könnte, sondern das, was alle Vorgegebenheiten erst solche für uns sein läßt, was aller Rede von Vorgegebenheit erst ihren Sinn gibt, der Bereich, den wir in der *Freiheit unseres Selbstverständnisses* erst schaffen.

1) Zur ausführlicheren Begründung der Lehre von der transzendentalen Intersubjektivität vgl. die (zunächst nur in der französischen Übersetzung erschienen) 'Cartesianischen Meditationen'. Auf sie vor allem und auf mannigfache mündliche Äußerungen Husserls gründet sich diese Skizze der in seinen früher erschienenen Werken noch nicht in dieser Deutlichkeit hervorgetretenen letzten Grundlagen der Phänomenologie.

(Wir schaffen ihn freilich nicht in dem Sinne, in dem von der Erzeugung von Seiendem aus Seiendem die Rede ist.) Die transzendente Subjektivität, wir selber als transzendente Subjektivität in unseren konstitutiven Leistungen sind nicht ein Vorgegebenes, sondern wir sind das, was sich selber erst zur Vorgegebenheit macht in der Freiheit seines Selbstverständnisses. Das Verständnis unser selbst als transzendenter Subjektivität, ermöglicht durch den Vollzug der phänomenologischen Reduktion, ist eine *schlechthin freie Möglichkeit*: diejenige Freiheit, auf Grund deren wir überhaupt nur so sein können, daß wir nicht einfach sind, sondern so sind, daß wir uns selber verstehen und nach uns selbst und der Weise unseres Seins fragen können, und danach fragen können, was es heißt, daß wir sind und daß Seiendes ist.

ZUR NEUBEGRÜNDUNG DER THEOLOGISCHEN ETHIK

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Der Kampf gegen das Christentum ist seit dem Zeitalter der Aufklärung in der Form einer *Moralisierung* des Christentums geführt worden. Ist nicht eine irgendwie neue Moral Kern und Gehalt der christlichen Botschaft? Die Moral der Liebe, der Güte, der Humanität? Die Moralisation des Christentums versprach ja einen doppelten Erfolg: sie befreite von jenem Dogma und Mythos des Christentums, die angesichts des neuen Weltbegriffes nicht mehr haltbar schienen, und sie gab doch dem Kulturmenschen des modernen Europa die beruhigende Gewißheit, 'das Beste' vom Christentum, das eigentlich Entscheidende bewahrt zu haben: das Ethos der Humanität und Liebesgesinnung, welche alle Schranken zerbricht und in jedem Menschen Würde und Adel des Menschen erkennt. Er blieb 'Christ', ohne Christ in der ganzen Strenge und Substantialität des Wortes sein zu brauchen; mit dem Hinweis auf die von ihm als ideal anerkannte christliche Ethik wich er der eigentlichen Glaubens-Entscheidung aus. Die 'Nachfolge Jesu', des Urbildes und Vorbildes jenes christlichen Ethos befreite ihn von dem Christus des Dogmas, er konnte sich als Jünger Jesu vorkommen und doch Gnaden- und Sündenlehre und Christologie als überflüssigen oder unerträglichen Ballast über Bord werfen.

Was wir inzwischen erlebt haben, ist die Katastrophe des moralisierten Christentums, das sich mit Kultur, Entwicklung, moderner Weltanschauung, neuzeitlichem Lebensgefühl in so trefflicher Übereinstimmung befand, daß es sich schließlich für die ganz Klugen vollkommen überflüssig machte. Diese Klugen waren im Rechte. Denn die Moralisation des Christentums ist die Zerstörung der christlichen Substanz, ist die Auflösung der Kirche, ist das Nein zum göttlichen Worte des Heils und der endzukünftigen Verheißung, ist das Ja zum Werke des Menschen, ist letztlich Glaube des Menschen an sich selbst. Mit der Scheidung der christlichen Moral vom christlichen Dogma war nur noch die Selbstpreisgabe des Christentums möglich und die überlegene Frage der Klugen, wozu der christliche Schein notwendig sei, wenn es sich doch nur um eine Ethik handele? Mit dieser Zertrennung der Einheit christlicher Verkündung, in welcher Dogma und Ethos nur

zwei Seiten ein- und derselben Sache sind, haben wir es gerade nicht zu tun, wenn wir heute von der Neubegründung theologischer Ethik sprechen.

Wohl aber ist die theologische Ethik der letzten hundert Jahre aufs stärkste von diesem Prozeß der Moralisierung des Christentums angegriffen worden und hat ihn ihrerseits selber noch weiter gefördert. Im strengen Sinne war sie überhaupt keine theologische Ethik, weder bei Wilh. Herrmann noch bei J. Gottschick noch bei R. Seeberg noch bei E. W. Mayer.¹⁾ Ob 'positiv' oder 'liberal' — hier sind alle in gleicher Verdammnis. Der Ansatzpunkt und die Grundlegung waren allgemein-ethischer und philosophischer, aber nicht theologischer Natur. In einen Rahmen von ethisch-philosophischen Grundbegriffen wie: Das Gute, die Pflicht, das Sollen, die sittliche Gesinnung, das Gewissen, wurden die christlich-theologischen Kategorien eingespannt, umgeformt, gebrochen. Aus ihnen konnte nun nur noch das werden, was durch die vorausentwickelten Grundbegriffe festgelegt war. Von dem, was die Botschaft des Evangeliums für das sittliche Problem des Menschseins bedeutet, konnte von vornherein nur das bleiben, was in den Rahmen jener Grundbegriffe sich einfügen ließ. Nur W. Herrmann besaß den Mut und die Klarheit zu erkennen, daß nunmehr der Begriff der theologischen Ethik unhaltbar geworden sei. Die sittliche Überzeugung lehne ihre Begründung in etwas anderem ausdrücklich ab. Der Begriff des Sittlichen wird jetzt der feste Ausgangspunkt, von dem aus man den christlichen Glauben verstehen will.²⁾ Das Wesen des Sittlichen aber wird auf Grund der kantisch-idealistischen Tradition beschrieben als die Erfahrung des unbedingten Sollens. Sittlich wird genannt das freie Handeln, das dem Gesetze dieses unbedingten Sollens entspricht. Diese formale Bestimmung des Sittlichen wird als gültig anerkannt auch für die christliche Ethik. Die Unterschiede zwischen christlicher und nicht-christlicher Ethik rühren nur mehr daher, was nun als Gehalt jenes unbedingten Sollens oder höchsten sittlichen Ideals angesehen wird. Im Christentum ist dieses Ideal das des Reiches Gottes. Ja, dies Reich Gottes wurde völlig seines eschatologischen, gegenweltlichen, radikal-kritischen und endzukünftigen Charakters beraubt, es wurde schlechterdings in das Reich des Menschen verwandelt, indem es als das 'Ergebnis des sittlichen Handelns' gedeutet werden konnte!³⁾ Der Grundgegensatz, auf dem sich diese Ethik erbaute, war der von empirischer Vorfindlichkeit und sittlichem Ideal, von Sein und Sollen, von Natur und Geist. Das Geistsein des Menschen in der Bezwingung und Läuterung seiner natürlichen Triebe ist das oberste sittliche Ideal. Dieser Gegensatz von Natur und Geist trat an die Stelle des biblischen Gegensatzes des heiligen Gottes und des verlorenen und verdamnten Sünders, des zu uns kommenden Reiches Gottes, welches Ende und Gericht dieser Welt ist, und der Welt, die unter den Mächten der Sünde, der Dämonen und des Todes gefangen liegt. Zwar wird die Spannung zwischen Natur und Geist von christlicher Theologie durchaus nicht geleugnet, aber sie ist relativ, sie ist ein Gegensatz und ein Zerfallensein in jenem Menschen, der

1) Wilhelm Herrmann, *Ethik*. 5. Aufl. 1913, Neudruck 1921; Joh. Gottschick, *Ethik*. 1907; Reinh. Seeberg, *System der Ethik*. 2. Aufl. 1920; Emil Walter Mayer, *Ethik*. 1922.

2) W. Herrmann aO., S. 1 u. 6.

3) Mayer aO., S. 313. Vgl. auch Seeberg aO., S. 276 ff.

der Abgefallene, der Sünder, der Aufrührer ist wider Gott. Sie empfängt ihre letzte Deutung gerade von dieser Tatsache der Sünde her und ist nichts, was in sich selber ruhte. Geist ist nicht identisch mit Gott, sondern ist der Geist des gottsuchenden, aber in seiner Sünde sich sein Suchen zerstörenden kreatürlichen Menschen. Natur ist nicht identisch mit Sünde, sondern gerade gottgeschaffene Kreatürlichkeit, der gegenüber Geist keinen absoluten Vorrang zu behaupten vermag, ist es doch gerade der Mensch als Geist, als Ich, der frei zu sein begehrt wider Gott. Geist und Natur sind beide dem Menschen von Gott gegebene, vom Menschen wider Gott gewendete Wirklichkeit. Das heißt aber, daß das ethische Problem nicht in der Gestaltung der Natur durch den Geist liegen kann, sondern allein in dem Willen und der Forderung Gottes, die dem Menschen gegenüber stehen, weil er gefallen ist aus der paradiesischen Verbundenheit mit Gott. Darum ist das ethische Problem die Krisis des Menschen, seine 'Krankheit zum Tode', wie es Karl Barth in seinem Vortrage von 1922 'Das Problem der Ethik in der Gegenwart' aufgewiesen hat¹⁾, mit dem die neue Arbeit der Theologie an der Ethik begann — doch so begann, daß das, was bisher 'theologische Ethik' gewesen war, zunächst ganz aufgehoben wurde. Es mußte aufgehoben werden, weil alles darauf ankam, den streng theologischen Ansatz der Theologie zu sichern und sie aus dem Untergange in eine allgemeine Religionswissenschaft und Ethik zu befreien. Die Stimmen, die sich alsbald erhoben: daß die 'dialektische' Theologie zu keiner Ethik kommen könne, daß sie uns vor den konkreten Lebensfragen im Stich lasse, daß sie auf die Urfrage: Was sollen wir denn tun? — keine Antwort habe und das Handeln vergleichgültige, weil ja doch alles Tun dem göttlichen Gerichte verfallende — diese Stimmen hatten darin recht, daß allerdings die neue reformatorische Theologie zu einer solchen Ethik, wie die Kritiker sie forderten, niemals kommen konnte, weil sie das Aufgeben des theologischen Ansatzes (daß nämlich der Theologie alles unter dem ersten Gebote steht: Ich bin der Herr, Dein Gott; Du sollst nicht andere Götter haben neben mir) bedeutet hätte. Diese Stimmen hatten unrecht darin, daß sie meinten, die neue Theologie könne die Forderung des Tuns und die konkrete Wirklichkeit nicht ernst nehmen. Aber die 'Ethiken' Emil Brunners und Friedrich Gogartens, die politisch-theologischen Schriften Alfred de Quervains und Asmussens, die Neugestaltung der ethischen Leitsätze von Paul Althaus und manches andere sind eine einzige Widerlegung dieser Behauptung. Es geht nicht an, wie es noch heute gern geschieht, die neue reformatorische Theologie im Jahre 1933 nach ihrem Stande von 1922 zu kritisieren, als wenn inzwischen nichts geschehen wäre.

Mit jenem Gegensatz von Natur und Geist als Grundproblem der Ethik war gegeben die Verweltlichung und Relativierung der souveränen Allmacht der göttlichen Offenbarung, die Aufhebung des konkreten und bestimmten göttlichen Gebotes in einen leeren Allgemeinbegriff des Guten, der seine Füllung allein durch vom Menschen her kommende Idealbildung erhalten konnte, die Ersetzung des Tuns und des Werkes durch den Begriff der sittlichen 'Gesinnung', auf die sich zunächst das Urteil über die Sittlichkeit eines Menschen zu beziehen habe, und war endlich gegeben der prinzipielle Individualismus dieser Ethik, welchem, wie vor-

1) In: Das Wort Gottes und die Theologie. München 1924.

allem Gogarten in der Grundlegung seiner Politischen Ethik gezeigt hat, das ethische Problem nicht seinen Ort hat im Verhältnis der Menschen zueinander, sondern im Gegensatz des Selbstes zur Natur.¹⁾ Sie geht von der Freiheit des Menschen, von seinem 'Für-sich-sein' aus. Sie begreift nicht das Gebundensein des Menschen an den Anderen, in das Gott durch die Erhaltungsordnungen, die er seiner Schöpfung gibt, den Menschen hineingestellt hat, weil für sie der Andere immer erst der Zweite ist und nicht der Erste. Sie muß also den Begriff des Nächsten und das Gebot der Nächstenliebe in ihrer entscheidenden Bedeutung für die christliche 'Ethik' verkürzen, weil sie ständig von der Autonomie des Ich ausgeht und, wenn sie die christliche Liebe interpretiert als Liebesgesinnung, sowohl den pneumatischen, eschatologischen Charakter dessen, was das Neue Testament unter der Agape versteht, zerstört, als auch die Forderung des Tuns, des Werkes verwischt, wie sie z. B. durch die ganze Verkündigung Jesu hindurchgeht.

Es kann ja keine Rede davon sein, daß Jesus der Vertreter einer 'Gesinnungsethik' gewesen wäre im Gegensatze zur jüdischen Moral der 'Werke'. Jesus fordert vielmehr Gehorsam wider den göttlichen Willen. Dieser allein ist das Gute. Es gibt keinen Anspruch des Menschen vor Gott (Matth. 20, 1 ff.). Der Mensch steht Gott gegenüber als der Knecht, der seine Pflicht zu tun hat (Luk. 17, 7 ff.). Dieser Gehorsam aber ist keine Gesinnung, sondern das wirkliche *Tun* des Guten, das Handeln als der vom Anderen her beanspruchte Nächste (Luk. 10, 29 ff.), die Erfüllung des Liebesgebots, das mir in der bestimmten Situation der Begegnung mit dem Anderen entgegentritt. Die sogenannte Ethik Jesu hat ihren Richtpunkt in der Ehre Gottes, in der Verherrlichung Gottes durch die guten Werke der Jünger (Matth. 5, 16). Weder Ideale noch Tugenden noch der Mensch sind hier das Gute, sondern Gott allein. Und es wartet des Menschen das göttliche Weltgericht, in welchem wieder die den Geringsten erwiesene Liebe, die schlichte hilfreiche Tat des Speisens und Tränkens der einzige Maßstab sind (Matth. 25, 31 ff.). — Der Gegensatz gegen das Judentum besteht bei Jesus wie bei Paulus nicht darin, daß keine Werke gefordert würden — sie werden mit aller Schärfe gefordert —, sondern darin, daß ihre Präsentierbarkeit vor Gott, daß der auf Grund der Werke erhobene Anspruch an Gott abgewiesen wird. Er besteht weiter darin, daß Jesus das göttliche Gebot von dem Zusatz aller 'Menschensatzungen' reinigt (Matth. 15, 3 ff.) und es in seiner ganzen Radikalität wiederherstellt: wir sollen vollkommen sein wie Gott und aus schenkender Güte handeln wie er (Matth. 5, 43 ff.) — Diese radikale, eschatologische 'Ethik' Jesu, die mit dem, was der Grieche, was der Aufklärer des XVIII. Jahrh. so nennen, nichts gemein hat, hätte der Theologie wohl zeigen sollen, was 'theologische Ethik' sei. Aber sie interpretierte auch seine Botschaft unbekümmert mit dem Persönlichkeits- und Gesinnungsbegriffe des XIX. Jahrh.²⁾

1) Friedr. Gogarten, Politische Ethik. Jena 1932, S. 13 ff.

2) Zur „Ethik“ Jesu vgl. Rud. Bultmann, Jesus. Berlin 1926, S. 62 ff.; derselbe, Das christliche Gebot der Nächstenliebe. In: Glauben und Verstehen. Tübingen 1933, S. 229 ff.; H.-D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Gütersloh 1931, S. 91 ff.

Zwar stand auch die durch die idealistische Sollensethik bestimmte theologische Ethik in lebhaftem Kampfe mit dem sittlichen Zeitbewußtsein. Ihr Gegner war die jede sittliche Forderung aufhebende naturalistische und eudämonistische Ethik. Aber dieser Gegensatz ist gar kein eigentlich christliches Anliegen. Denn die christliche Ethik steht jenseits des Gegensatzes einer Ethik der Lebenslust und einer Ethik des pflichtmäßigen Sollens. Sie ist eine Ethik des Sollens — denn sie kennt die Forderung, das Gebot, den Imperativ in radikaler Schärfe als den heiligen Willen Gottes —, aber auf dem Grunde eines Seins — nicht eines Natur- oder Geistseins, sondern des neuen eschatologischen Seins, der neuen Kreatur, zu der uns die Gnade Gottes in Christus erschafft. Dieses Sein ist Heil und Rettung. Aber es entbindet nicht von der göttlichen Forderung, und es ermächtigt zum Tun der Werke, die nun nicht Qual und Mühe unter dem Gesetze, sondern Früchte des Geistes sind. Der Indikativ ist hier zugleich der Imperativ. Die Gesetzesethik und die Lebensethik sind *beide* unterchristlich.

Der Aufbau der Ethik auf dem Gegensatze von Natur und Geist bedeutet aber noch eine letzte, schwerste Entstellung der evangelischen Botschaft. Es kann von der *Sünde* und der Macht des Bösen über der Welt nicht mehr im Ernste geredet werden. Das Gutsein des Menschen besteht jetzt in seinem Geistsein, das Bösessein des Menschen in der Herrschaft der Natur über ihn. Ist aber der Mensch wesenhaft Geist, so ist er letztlich gut, so kann das Böse nur die überwindbare Neigung zum Natürlichen sein. Wo der Mensch in seiner Geisthaftigkeit als des Sittlichen fähig angesprochen wird, muß sich ein Optimismus einstellen, der die Wirklichkeit des Menschen nicht mehr sieht. 'Ethik — wir fügen hinzu: christliche Ethik, der der Theologe nachdenkt — 'hat aber nur Sinn unter der Voraussetzung, daß der Mensch nicht gut ist' (Gogarten).¹⁾ Der Mensch sündigt nicht nur, er *ist* ein *Sünder*. Die Sünde sitzt im Kern der Person, nicht bloß in einzelnen Taten oder in der Naturhaftigkeit. Gerade dies will der ethische Idealismus in seinen ernstesten Formen nicht wahr haben.²⁾ Deshalb biegt selbst Kant von dem mit dem Begriffe des radikalen Bösen beschrittenen Wege alsbald wieder ab, indem er das Böse aus dem Wesen des Menschen wieder hinausverlegt in sein zeitlich-sinnliches Sein. Gerade die ethische Selbstsicherheit und Gestaltungszuversicht des Menschen ist die Selbstgerechtigkeit des Pharisäers, die Gott verwirft. Strotzend vor Ethos ist er gerade so der Sünder. Denn keine Selbstgestaltung oder Weltgestaltung erreicht das vollkommene Ziel des Guten. Gott allein ist gut! Hier gibt es keine Ausrede mit dem ins Unendliche gehenden sittlichen Streben. In dem natürlich-vernünftig gesehenen Guten steckt gerade die Macht der Sünde: die Selbstliebe und die *superbia*. Auf allen seinen Wegen sucht der Mensch sich selbst und seine Erhöhung. Und diese Wirklichkeit der Sünde darf auch nicht wie in aller idealistisch gefärbten Persönlichkeitsethik individualistisch eingeengt werden. Die Sünde ist Macht über die Welt. Der Mensch ist dieser Macht verfallen. Sie ist eine Herrschaft, der er dient, eine positive Wirklichkeit und nicht bloß ein Weniger des Guten, eine Unvollkommenheit. Das heißt, daß das Böse unauflösbar ist, daß der Mensch dieses

1) Gogarten aO., S. 31.

2) Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen 1932, S. 57.

Bösen nicht Herr ist. Die christliche Ethik fragt nach dem Guten, weil sie um dieses Bösessein des Menschen weiß.

Neben dem Typus der idealistischen Persönlichkeits- und Sollensethik, von dem sich in der ganz knapp und andeutend aufgezeigten Weise die Neubegründung der theologischen Ethik bei Brunner und Gogarten abhebt, stand nun aber in der Geschichte der theologischen Ethik letzthin immer noch ein anderer Begründungsversuch: der Typus der *pietistischen Wiedergeburt- und Heiligungsethik*. Beide Typen haben sich im Laufe des XIX. Jahrh. in mannigfaltiger Weise miteinander verbunden. Das war möglich, weil sie beide individualistisch geartet sind. Geht die eine von der sittlichen Individualität aus, vom Gewissen und der sittlichen Gesinnung, so die andere von der frommen, der christlichen Individualität, wie sie in Bekehrung und Wiedergeburt zustande kommt. Der Theologie, sagt Gottschick, ist das ethische Subjekt der Christ, und ebenso ist für von Hofmann der wiedergeborene Mensch das Subjekt der theologischen Ethik.¹⁾ Hier wird das Christsein zu einer Vorfindlichkeit, einer Gegebenheit gemacht, die beschrieben werden kann. Auf diesem Boden konnte daher der antik-aufklärerische Tugendbegriff mit dem christlichen Begriff der Wiedergeburt verbunden werden. Bekehrung und Wiedergeburt werden im Gegensatz zum Neuen Testament und zur reformatorischen Theologie anthropozentrisch gefaßt, indem sie dem rechtfertigenden Gnadenhandeln Gottes, das den Glauben wirkt, vorgeordnet werden. Damit wird auch das Wahrheitsmoment der idealistischen Gesetzesethik, daß sie die Unbedingtheit des Sollens aufzurichten sucht, wieder preisgegeben. Die christliche Ethik verfällt hier organisch-naturhaften Kategorien. Sie geht vom 'Heilsbesitze' aus, statt vom schenkenden und fordernden Handeln Gottes. So kommt denn auch der Bezug auf den anderen Menschen und auf die Gemeinschaft immer nur als etwas Nachträgliches und Abgeleitetes in diese Ethik hinein. Die Gemeinschaft wird wesentlich nur als Betätigungsfeld der christlichen Tugend des Einzelnen gedacht. Immer ist das christliche Individuum Ausgangs- und Zielpunkt. Eine solche Ethik kann natürlich die Ordnungen für die Welt, die dem Menschen als Forderung und Gebot Gottes entgentreten, durch die er von dem Anderen bestimmt und gebunden wird, nicht sehen. Eine Sozietätsethik war hier unmöglich geworden. Das bedeutete alles andere als einen innertheologischen Schaden, den man den Fachtheologen überantworten könnte, vielmehr eine furchtbare Verkürzung und Lähmung der kirchlichen Verkündigung wie aller anderen kirchlichen Arbeit (Innere Mission, soziale Versuche). Der ungeheure *Mythisierungsprozeß*, der sich heute an Wirklichkeiten wie Blut und Boden, Volk und Staat als ein ebenso primitiver wie elementar mächtiger, naturhafter Durchbruch durch den Rationalismus und Individualismus vollzieht, die dem Menschen jede Heimat, jedes Gebundensein, jede Möglichkeit eines Stehens in der Welt geraubt hatten, ist zu einem guten und großen Teile nichts anderes als die notwendige und verdiente Antwort auf eine individualistische Verkündigung, die nur der einzelnen losgelösten Seele ihr Heil anbot und die Predigt des göttlichen Gesetzes und der Ordnungen,

1) Gottschick aO., S. 38, vgl. Brunner aO., S. 88 ff., 576.

in denen Gott sein Gesetz konkret und bindend macht, einfach verraten und vergessen hatte. Das Gericht über diese Versäumnis kommt jetzt über die Kirche.

Daher ist es von unerhörter Bedeutung für den Stand der Kirche in Volk und Staat, wenn nun die Neubegründung der theologischen Ethik mit allen Formen des Individualismus, mit dem Prinzip der Selbstmächtigkeit des Menschen bricht, einschließlich der frommen Mächtigkeit des Bekehrten. Erst jetzt ist ein Wort über die Gemeinschaft und alle ihre Ordnungen möglich, in denen wir als Menschen und als Christen stehen. Das Ringen um das göttliche Gebot und Gesetz in der neuen Theologie macht auch erst die Verkündung der Versöhnung und Erlösung zu dem, was sie sein muß. Wo das Gesetz nicht verkündigt wird, kann auch das Evangelium nicht verkündigt werden. Es kann nicht als Heil und Rettung geglaubt und gepriesen werden, wo nicht der Mensch sich zugleich unter der Härte der göttlichen Zuchtordnungen und der Schärfe des Gesetzes weiß.

Darum ist die jetzt unter uns sich vollziehende Neubegründung der theologischen Ethik das theologische Wort der Stunde, das die Kirche ausrüstet zu schärfster Selbstprüfung und Reinigung ihrer Verkündigung. Sie will ein Ende machen mit den Teilchristentümern, mit denen man sich heute ein gutes christliches Gewissen macht, indem man irgend etwas aus der Botschaft des Evangeliums besinnungslos herausgreift, um es dann als das 'Christentum für die Gegenwart' anzubieten.¹⁾ Darum geht sie von dem *Ganzen* des Evangeliums in Schöpfung und Gesetz, Versöhnung und Erlösung aus. Sie beseitigt eben damit die Moralisierung des Christentums, seine Verwandlung in Humanitäts- und Tugendlehre oder gesetzlich-abstrakte Sollensethik. Sie eröffnet sich endlich die ganze Wirklichkeit und Not menschlicher Gemeinschaft, indem sie die Sünde nicht hinwegspekuliert, aber auch den Schöpfer in der Herrlichkeit seiner Werke preist.

Nach alledem läßt sich die Eigenart der neuen theologischen Ethik wie folgt kennzeichnen (es kommt uns hier lediglich auf die treibende Absicht und die gemeinsame Grundhaltung, nicht auf Lehrunterschiede zwischen den einzelnen Theologen an):

1. Die neue Ethik ist streng *theologisch-dogmatisch* gedacht. Ethik und Dogmatik sind nur zwei Seiten derselben Sache. Beide gründen in der sich selbst begründenden göttlichen Offenbarung. So sagt K. Barth, er verstehe die sog. Ethik 'als die Lehre von Gottes Gebot' und halte es 'nicht für richtig, sie anders denn als einen integrierenden Bestandteil der Dogmatik zu behandeln oder eine Dogmatik vorzutragen, die jene nicht in sich schlosse.' Sie ist zu behandeln unter dem Gesichtspunkte der Ordnung in der Lehre von der Schöpfung, unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes in der Lehre von der Versöhnung, unter dem Gesichtspunkt der Verheißung in der Lehre von der Erlösung.²⁾ Aber auch für E. Brunner ist 'jedes Thema der Dogmatik . . . notwendigerweise auch ein Thema der Ethik. Es gibt keine Dogmatik an sich und keine Ethik an sich, sondern die dogmatische Erkenntnis zielt als solche immer auf das existentielle, also auf das ethische

1) Vgl. H.-D. Wendland, *Der soziale Gehalt der reformator. Verkündigung*. Berlin 1933.

2) Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*. I. Band: *Die Lehre vom Worte Gottes*. München 1932, S. XII.

Denken hin und die ethische Erkenntnis wurzelt in der dogmatischen. Man kann die ganze Ethik nur als einen Teil der Dogmatik richtig darstellen, weil es auch in ihr um Gottes Handeln am und durch den Menschen geht.' 'Christliche Ethik ist die Wissenschaft von dem durch das göttliche Handeln bestimmten menschlichen Handeln.'¹⁾ Nahe verwandt damit ist die Bestimmung von P. Althaus: 'Ethik als theologische Disziplin ist die methodische Besinnung auf Gottes Offenbarung als Berufung des Menschen zum Handeln, d. h. a) als Gebot und b) als Begründung menschlichen Gehorsams.'²⁾

2. Die neue Ethik weiß sich als *kirchliche* Lehre. Es gilt von ihr, was von der Dogmatik gilt: sie ist keine 'freie', sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft (K. Barth). 'Die Frage nach dem Wesen der Kirche ist die Entscheidungsfrage für die Theologie, auch für jede theologische Ethik' (E. Brunner).³⁾ Auch diese steht im Dienste der Verkündigung der Kirche und entnimmt die Anliegen ihrer Erkenntnisbemühung der Situation der Kirche in der Welt. Der Christ glaubt und handelt nicht als einzelner, sondern als der, der in und mit seinem Glauben in die Gemeinschaft der Kirche berufen ist und in seinem Handeln in der Welt immer Glied der Kirche bleibt. Auch Otto Piper, dessen großes Werk über die 'Grundlagen der evangelischen Ethik' leider durch eine neue 'realistische' Ontologie (d. h. eine 'violdimensionale Tiefenbetrachtung der Wirklichkeit') und Neigung zu gnostischer Spekulation den theologischen Ansatz belastet, beschreibt die theologische Ethik als 'kirchliches Tun' und Dienst an der Verkündigung wie alle Theologie.⁴⁾

3. Die neue Ethik hebt durch ihren Rückgang auf das göttliche Gebot und die göttlichen Welterhaltungsordnungen den christlichen Individualismus auf, sie ist in sich selber theologische *Soziallehre*.⁵⁾ Eine christliche Individualethik gibt es nicht. Damit ist auch der kompromißlerische Versuch, die Individualethik durch eine Sozialethik zu ergänzen, aufgegeben. Der Mensch ist von seinem Ursprunge her in Ordnungen versetzt, die ihn zur Gemeinschaft an andere binden. Er ist der gebundene, der verantwortliche Mensch. Die Gemeinschaft, in die hinein der Mensch erschaffen ist, ist nicht nur der Ort seines persönlichen Wirkens, das Material seiner Pflicht, über das er als Person erhoben ist, vielmehr begegnet ihm in den Ordnungen der Gemeinschaft, in Ehe, Volk und Staat der Schöpfer, der seine Welt der Macht des Bösen zu Trotze erhalten will und so den Menschen durch die Ordnungen in seinen Dienst nimmt. Mit Gottes Welterhaltungswillen, nicht mit einem Stoffe seiner souveränen Gestaltungslust, nicht mit bloßen natürlichen Voraussetzungen seines individuellen Daseins hat es der Mensch in den

1) Brunner aO., S. 71 f., 73.

2) Paul Althaus, Grundriß der Ethik. Erlangen 1931, S. 9.

3) Barth ebenda, S. VIII; Brunner aO., S. 508.

4) Otto Piper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik. I/II. Gütersloh 1928/30. Bd. I, S. 367 ff.

5) Zu diesem Absatz vgl. meinen Bericht: Zur Lage der Sozialethik. Christentum und Wissenschaft. 1933. H. 1, S. 8 ff.; Gogarten aO., I. Kapitel: Das ethische Phänomen, S. 5 ff.; Brunner, S. 192 ff., 277 ff., 313 ff.

Ordnungen der Gemeinschaft zu tun. Daher konnte Gogarten seine Ethik als politische Ethik bestimmen. Für ihn sind das Bösessein des Menschen und das 'Vom-anderen-her-sein' des Menschen die Grundpfeiler der Ethik. Die Erkenntnis des Bösen macht das Problem des Staates zum ersten und wichtigsten ethischen Problem. Denn allein der Staat gibt dem Menschen dem Bösen gegenüber eine begrenzte Möglichkeit der Existenz. Der Widerspruch solcher prinzipiell politischen Ethik gegen den rational-optimistischen Individualismus, gegen jede gesellschaftliche Utopie bedeutet eine völlige Umkehrung der bisher üblichen und wie selbstverständlich fortgetragenen Grundordnung der ethischen Probleme. Theologische Soziallehre hat es also weder mit sozialen Utopien noch mit dem Kollektivismus zu tun, sie ist nicht eine neue Überfremdung der Theologie durch irgendeine soziologische Theorie — und sei es der mystisch-romantische Universalismus —, das alles wäre bloß eine Reaktion gegen den Individualismus, der mit der theologischen Sicht des Gemeinschaftsproblems noch nicht das Mindeste zu tun hat. Die theologische Soziallehre sieht jenseits solcher relativ-immanenter Gegensätze das menschliche Sein als Sein in Gemeinschaft, in das der Mensch durch die Ordnungen gewiesen ist, durch welche Gott seine Schöpfung und den Menschen aufbewahrt und erhält. Die Existenz des Menschen in ihrer Bedrohtheit wie in ihrer Verwurzelung kann überhaupt erst von den Ordnungen aus recht gesehen werden. Gerade das Personsein des Menschen im ethischen Sinne, als Verantwortung und Liebe, steht in Frage und wird zur Geltung gebracht gegen den Individualismus, wenn die neue theologische Ethik von den Ordnungen Gottes spricht. Denn die Folge des Gemeinschaft zerstörenden, den Staat zu einer Funktion des absoluten Individuums erniedrigenden Individualismus war gerade die Entleerung und Vernichtung des menschlichen Personseins.

4. Die neue theologische Ethik ist gekennzeichnet durch die eigentümliche Bedeutung, die in ihr gleich der reformatorischen der Begriff des *Gesetzes* erhalten hat.¹⁾ Weder die idealistisch noch die pietistisch beeinflusste Theologie hat mit dem göttlichen Gesetze etwas anfangen können. Aber die Erneuerung der christlichen Lehre von der Sünde ist unmöglich ohne die Erneuerung der christlichen Lehre vom Gesetze. Damit hört alles hemmungslose und nur eine neue theologische Sonderform des Optimismus darstellende Reden von der göttlichen Schöpfung und den Schöpfungsordnungen auf. Ja, Staat und Volk sind Schöpfungswerke Gottes, durch die er uns unser irdisches Leben gab und gibt. Er bleibt unser Schöpfer. Aber unser Leben ist zugleich der furchtbare ständige Widerspruch gegen den Schöpfer. Zwischen uns und sich hat der Schöpfer das Gesetz gestellt: 'Gottes Schöpfungswille geschieht nun nicht mehr ungebrochen, sondern steht als Gesetz vor dem Menschen.'²⁾ Das Gesetz erhält ihm das Leben: als Ordnung der Familie und der Volksgemeinschaft, der Sitte und des Staates. Das Gesetz ist Gottes Schöpfungswille, doch so, wie er durch die Tatsache der Sünde bestimmt ist. Aber dies ist nur der erste Sinn des Gesetzes, nach dem es als das bürgerliche

1) Brunner, S. 123 ff.; Gogarten, S. 71 ff.; vgl. auch Fr. Gogarten, Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube. Berlin 1932, S. 30 ff.

2) Gogarten in der Anm. 1 genannten Schrift, S. 32.

oder weltliche Gesetz bezeichnet werden kann, von dessen Dasein und Notwendigkeit auch die Heiden wissen, ohne freilich seinen letzten Grund und letzten Zweck zu kennen. Die zweite Aufgabe des Gesetzes ist seine Funktion als 'radikales' Gesetz. Es deckt die Sünde auf in ihrer ganzen Macht und wird uns dadurch zum Gericht, es stürzt in die Verzweiflung. Denn wird das Gesetz wirklich als *Gottes* Gebot verstanden, so erhebt es sich zu einer unerfüllbaren Unbedingtheit. Es macht die Sünde des Sünders offenbar und fordert von diesem doch, daß er kein Sünder sein soll! Das ist Gottes Wille und doch sein letzter und eigentlicher Wille nicht — ohne dieses Gesetz keine Erkenntnis der Gnade, diese Gnade aber — im Kreuze des Christus — Aufhebung und Erfüllung dieses Gesetzes. Durch die Wirklichkeit der Gnade wird das Gesetz verwandelt in seinen dritten Sinn: den der Weisung für den Glaubenden. Auch der Christ muß immer von neuem vor die Gebote gestellt werden, weil er noch in dieser Welt lebt und nicht in der neuen Welt des vollendeten Reiches Gottes.

5. Damit sind wir hingewiesen auf eine letzte Eigentümlichkeit der neuen theologischen Ethik: auf ihren *eschatologischen* Charakter.¹⁾ Christliches Ethos ist eschatologisches Ethos, Ethos der Gewißheit des Reiches. Denn das Evangelium verkündet ja den Anbruch des neuen kommenden Reiches Gottes. Dieser Anbruch des Reiches geschieht im Kommen Christi. Durch diesen Anbruch ist geschaffen die neue Existenz des Christen: als eine wirkliche und gegenwärtige in dem In-Christus-sein, als eine verborgene, weder empirisch noch rational feststellbare, und zukünftige, weil Gericht und Vollendung noch ausstehen. Eschatologischer Charakter der Ethik, das bedeutet: sie kann nicht bei einer Verkündung der göttlichen Ordnungen für die Welt stehen bleiben, nicht es bei einer konservativ-autoritären Ordnungstheologie bewenden lassen, nicht in Gesetzlichkeit enden, wenn anders sie christliche Ethik heißen will! Das Hinausgehen über die Ordnungen und den Ordnungsgehorsam ist gefordert: 'ein neues Tun im Blick auf das kommende Gottesreich'²⁾, ein Handeln der Liebe, die durch die Ordnungen hindurchbricht als ihre eigentliche und letzte Erfüllung, die doch aus ihnen selber nicht kommt, sondern eschatologische Wirklichkeit ist. Die Agape ist keine anarchische Aufhebung der Ordnungen, wohl aber die Aufrichtung des Zeichens, daß die Weltordnungen begrenzt sind auf die Zeit, die diese alte Welt nach Gottes Willen noch vor sich hat, daß sie, obwohl Gottes Wille für die Welt der Sünde und des Todes, nicht ewig und nicht Gottes letzter, voll-endender Wille sind. Das Reich Gottes ist das Reich der Liebe. In *diesem* Aion aber kann die Liebe nicht Weltverfassung und Ersatz der Ordnungen der Zucht und der Härte werden. Dennoch bricht die Agape dort und hier hindurch durch die Ordnungen des alten Aion als ein eschatologisches Zeichen der kommenden Vollendungswirklichkeit; sie weist über alles, was in dieser Welt ist, hinaus auf das kommende Gottesreich. Den Christen treibt die Liebe zur Kritik der Ordnungen in ihrer jeweiligen Geschichtsgestalt und zum Ringen um die 'bessere' Ordnung, weil ja auch in den Ordnungen die Sünde der Menschen immerfort dem erhaltenden Willen Gottes

1) Althaus aO., S. 52 ff.

2) Brunner ebenda, S. 191, 192 u. ö.

zu widerstreben sucht. Aber die Liebe verfällt nicht der trügerischen Hoffnung auf das Vollkommene *in* der Geschichte; denn Geschichte ist zwischen Sündenfall und Gericht; die Liebe verfällt nicht der Utopie. Und auch vor dem Handeln des Christen steht als letztes das kommende Gericht, welches ihn warnt vor dem Zurückfallen in Selbstgerechtigkeit und wirklichkeitsfremden Optimismus, in Schwärmerei und in taten- und verantwortungslosen Quietismus.

Fassen wir diese Grundzüge theologischer Ethik zusammen, die hier nur ganz roh aufgezeichnet werden konnten, so können wir ihre Grundhaltung die eines *Realismus des Glaubens* nennen. Nur im Wissen um den Schöpfer und sein Gesetz, der zugleich der Versöhner und Vollender ist, entdeckt sich die ganze Wirklichkeit in ihrer Not wie in der ihr gegebenen Verheißung. Die neue Ethik kennt kein System, das die Brüche der Wirklichkeit verdeckt, nicht den Monismus einer Utopie oder Idealbildung, nicht die im Handeln gestaltbare Synthese zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch. Sie fragt nach den Ordnungen des göttlichen Handelns. Sie erkennt das menschliche Sein als geschichtliches, das durch die Ordnungen Gottes je und je zu neuer Entscheidung und neuem Gehorsam aufgerufen ist. Eben darum ist sie offen für die Wirklichkeit, die ihr begegnet. Die Offenbarung zeigt die Wirklichkeit im Ganzen. Gott will diese Welt als seine Welt. Die spiritualistische Verdünnung des Evangeliums in das Innerliche, Privat-Seelische hat aufgehört. Das Wort Gottes erschafft die Welt, richtet und ordnet die Welt, erlöst die Welt. Weil nicht von der Welt, ist es weltmächtig, ist es Aufdeckung der Welt, stellt es den Menschen an seinen Ort in der Welt und ruft es ihn hinaus zu dem göttlichen Reiche. Was dies für das Handeln des Menschen bedeute, lehrt die theologische Ethik.

DIE HERKUNFT DER RUNENSCHRIFT

VON GUSTAV NECKEL

Dänemark, das klassische Land der Volksliederforschung dank dem bahnbrechenden Vorgange Svend Grundtvigs, ist auch die Wiege der wissenschaftlichen Runologie gewesen, deren Begründung durch *Ole Worm* geschah, unter anderem durch sein Werk *Runir seu Danica litteratura antiquissima* 1636. Hier wurden zum erstenmal die Runen mit den lateinischen und griechischen Buchstaben verglichen und ihre Verwandtschaft mit diesen im einzelnen nachgewiesen. Aber Worm lag es noch fern, die Verwandtschaft so zu deuten, wie es später, im Jahrhundert der sog. Aufklärung, üblich geworden ist¹⁾, nämlich durch *Entlehnung*. Er zweifelte nicht daran, daß sie *Urverwandtschaft* sei: denn im Einklang mit den Anschauungen seiner Zeit über den Ursprung der Sprachen und des Menschengeschlechts nahm er bekanntlich an, wie die Völker und ihre Idiome, so stammten auch die Schriftzeichen aus den Quellen, welche die Heilige Schrift uns an die Hand

1) Und zwar m. W. durch den schwedischen Gelehrten Erik Benzelius (*Periculum Runicum*, Uppsalae 1724).

gebe: die Runen seien ebenso wie die klassischen Alphabete aus dem *hebräischen* entstanden.¹⁾

Worms Leistung, von den Zeitgenossen als die Großtat gewürdigt, die sie war, ist wie anderes Bedeutende, was das XVII. Jahrh. geschaffen hat, später einer unverdienten Vergessenheit anheimgefallen, nicht bloß der Grundgedanke seiner vergleichenden Schriftanalyse, auch seine 'Monumenta Danica', die — um eine lebende, verdiente Runologin zu zitieren — 'die Flügel zur Schatzkammer des heimischen Altertums weit aufschlugen und den europäischen Gelehrten Kunde vermittelten von einer bis dahin so gut wie unbekanntem Kulturwelt'. Erst im XIX. Jahrh., im Gefolge der romantischen oder germanischen Renaissance, die ja auch auf anderen Gebieten die Bestrebungen des Barockzeitalters wieder aufnahm, ist ein neues Interesse an den Runendenkmälern und Runenproblemen erwacht, und wiederum waren es *dänische* Forscher, die vorangingen: P. G. Thorsen 1864 und besonders Ludwig Wimmer, dessen 1908 abgeschlossenes großes Werk *De danske Runemindesmærker* bis heute nirgend seinesgleichen hat und für immer einen Markstein der Forschung darstellen wird.

Wimmer ist es auch gewesen, der für die alte These Ole Worms einen zeitgemäßen Ersatz schuf in seiner Lehre von der Abstammung der Runen von den *lateinischen Majuskeln*, ein Satz, der — schon 1811 von Rühms und später von Kirchoff und Peter Andreas Munch ausgesprochen — von ihm zum erstenmal im Zusammenhang einer weitgreifenden alphabethistorischen Untersuchung umfassend und sorgfältig begründet wurde und bekanntlich nicht bloß sogleich eine so gut wie allgemeine Zustimmung gefunden hat, sondern dank der methodischen Folgerichtigkeit, mit der er durchgeführt war, noch heute sehr namhafte Anhänger zählt, unter ihnen als namhaftesten Professor Holger Pedersen in Kopenhagen. Pedersens Aufsatz 'Runernes Oprindelse', in den *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed* 1923, unterzieht das Problem einer neuen, gründlichen und scharfsinnigen Untersuchung und verteidigt die Position seines Vorgängers mit einer Gewandtheit und Umsicht, die auch auf den Skeptiker Eindruck machen müssen.

Auch die Anhänger der nächstfolgenden Entlehnungstheese, der 1898 und wiederum 1913 durch Bugge und 1904 durch von Friesen begründeten Lehre von der Ausbildung der Runenschrift durch *Goten* auf Grund griechischer und lateinischer Buchstabenmuster, zollen ihrem dänischen Vorgänger die größte Achtung. So enthält von Friesens Darstellung im vierten Bande von Hoops' Reallexikon der germanischen Altertumskunde einen ausführlichen Bericht über Wimmers Buch 'Die Runenschrift' bis in die Einzelheiten der von ihm vertretenen Ableitungen, offenbar, weil das Wimmersche Verfahren auch diesem abweichend gesonnenen Forscher als mustergültig erscheint.

Fragen wir uns, worauf der große Erfolg der Wimmer-Pedersenschen Doktrin beruhen mag, so ist es sicher nicht ihre unmittelbare *Evidenz*, die den Ausschlag gab, bzw. gibt. Denn unter den lateinischen Majuskeln befinden sich nur *zwei*, die

1) Vgl. Carl S. Petersen, *Den danske Litteratur fra Folkevandringstiden indtil Holberg*, København 1929, S. 582; Lis Jacobsen, *Nye runeforskninger*, København 1931, S. 3; Wimmer, *Die Runenschrift*, Berlin 1887, S. 12f.

in gleicher Gestalt als Runen wiederkehren, nämlich I und M: I ist das einfachste aller Zeichen, und was das M betrifft, so ist seine Gleichheit mit der Rune M eine rein äußere, da diese den Lautwert 'e' besitzt, während das runische *m* abweichende Form zeigt (M). Wimmer erklärte dies so, daß 'm' umgebildet worden sei, um nicht mit dem 'e' zusammenzufallen — der eine der beiden Gesichtspunkte, mit denen er den starken Abweichungen der Runen von ihrem vermeinten Vorbild beizukommen suchte. Der andere, bekanntere ist der der Holztechnik: der germanische Nachahmer habe, der Natur seines Materials Rechnung tragend, die waagerechte Linie gemieden und folglich die rechten Winkel durch *spitze* ersetzt, und er habe zweitens alle Rundungen *eckig* wiedergegeben. So wurde nach dieser Theorie F zu F, T zu T, H zu H (H), ferner B zu B, D zu D und R zu R; aus O wurde O, weil das Oval zum Viereck werden und es gleichzeitig von *ng* (N) sich deutlich unterscheiden mußte, in dem Wimmer zwei zusammengerückte C aus C erblickte, aus denen er in anderer Weise auch X entstehen ließ — ohne die hierbei übrigbleibenden Lautdifferenzen befriedigend erklären zu können, wie er auch die Frage offen ließ, warum E gerade zu M geworden sein sollte. Trotzdem konnte wohl seine Methode den Eindruck eines genau aufgehenden Rechenexempels machen. Man konnte mit ihr ähnlich arbeiten — oder: spielen! — wie mit einem *Lautgesetz*, weil auch sie etwas wie gesetzmäßige Wandlungen annahm. Wen eine Einzellösung nicht befriedigte, der konnte auf der Basis des Grundgedankens von der regelmäßigen Formendifferenz eine andere suchen und finden. Nach Wimmer wäre die Rune M = ð durch Zusammenrückung zweier D entstanden. Einfacher und einleuchtender ist es vielleicht, sich das D zunächst zu dem Rechteck umgebildet zu denken, das auf dem Speerblatt von Kowel vorliegt (D), und hieraus durch Einführung spitzer Winkel und also Ersetzung der Querlinien durch Diagonalen M hervorgehen zu lassen. — Aber das alles sind Hypothesen, und die Wimmersche Lehre als Ganzes ist ebenfalls nichts Besseres als eine Hypothese.¹⁾ So nimmt es nicht wunder, daß andere Entlehnungsthesen mit ihr in Wettbewerb getreten sind: die schon erwähnte griechisch-lateinische Bugges und v. Friesens und die nordetruskische.

Schon Erik Benzelius (1724) und nach ihm andere, unter ihnen kein geringerer als Rasmus Rask²⁾, haben angenommen, die germanische Schrift sei aus der ältesten *griechischen* entstanden, und fassen wir, um alles Hypothetische auszuscheiden, nur wirkliche, augenfällige *Gleichheit* von Zeichen ins Auge, so empfiehlt sich diese Ansicht entschieden mehr als die Kirchhoff-Wimmer-Pedersensche. Schon das gewöhnliche griechische Alphabet stimmt zum Runenfuthark besser als das lateinische, da außer I auch X der entsprechenden Rune nicht nur äußerlich, sondern auch bedeutungsmäßig gleicht oder nahezu gleicht (runisches X bezeichnet ja einen Reibelaut). Ferner steht Ω dem runischen O handgreiflich näher als lat.

1) Deren Unannehmbarkeit besonders v. Friesen, Arkiv 47, S. 94ff. gezeigt hat.

2) Vgl. Rasmus Rask, *Ausgewählte Abhandlungen*, herausgegeben . . . für Det danske Sprog- og Litteraturselskab von Louis Hjelmslev, Kopenhagen 1932, Bd. I, S. 322; hier ist die Rede von der so auffallenden Gleichheit der Runen und der ältesten phönizisch-griechischen Buchstabenreihe.

O: die Rune könnte einfach durch Beseitigung der Rundungen aus Ω umgebildet sein; und Delta (Δ) ist als Vorbild von Thorn (Þ) annehmbarer als das gerundete D. Altgriechische Inschriften vollends (von Thera und Melos, Lokris, Lakonien usw.) zeigen häufig ein l in der spitzwinkligen Form der Rune (ᚦ), außerdem eckige B , R , H , h mit schiefem Querstrich (H) und endlich ein einstämmiges n (N), das der Rune bedeutend näher steht als die lateinische Majuskel. Auch Wimmer — auf dessen Tafeln ich mich bei diesen Angaben hauptsächlich stütze — ist auf die enge Verwandtschaft der ältesten hellenischen Schrift mit den Runen aufmerksam gewesen; er wies besonders auf das altgriechische ᚦ hin und sprach es aus, daß diejenigen griechischen Buchstaben, aus denen man sich — im Gegensatz zu seiner Theorie — die Runen entstanden denken könnte, der Bronzezeit angehören.¹⁾ Es waren also Gründe der Chronologie, die ihn abhielten, diesen Gedanken weiter zu verfolgen, dieselben Gründe, die ihn anderswo schreiben ließen: 'Der Umstand, daß man in der Runenschrift ursprünglich die waagerechten und runden Linien mied, erklärt nicht nur vollständig die Abweichungen, die sich zwischen einzelnen Runenzeichen und den entsprechenden lateinischen Buchstabenformen finden, sondern zeigt zugleich, daß wir das Vorbild für die Runenschrift nicht in den älteren, kantigen lateinischen Buchstaben zu suchen brauchen, sondern daß die späteren, abgerundeten lateinischen Formen dasselbe Ergebnis liefern mußten.'²⁾ Diese altlateinischen eckigen Buchstaben stehen den ältesten griechischen nahe: es sind B , R , F , dazu L , (mit dem Schrägstrich von unten her) das ebenfalls stark runisch anmutet; ganz die a -Rune ist das nordetruskische F , und 'nordetruskisch' finden wir auch N (n), H , L , M , M , A und ein h mit drei schrägen Querstrichen, das sich der angelsächsischen h -Rune mit ihren zwei Querstrichen unmittelbar an die Seite stellt. Auch die erstaunliche Ähnlichkeit dieser nordetruskisch-keltischen Schrift mit der ältesten Runenschrift hat Wimmer erkannt und sich, wie er gesteht, versucht gefühlt, in ihr das tatsächliche Vorbild dieser zu erblicken³⁾, ein Gedanke, den Carl Marstrander und — ihm folgend — Magnus Hammerström in Helsingfors mit großem Aufwand von Scharfsinn und Kombinationsgabe durchzuführen gesucht haben — schroff abgelehnt durch Otto von Friesen.⁴⁾ In der Tat ist schwer einzusehen, warum gerade das sogenannte nordetruskische Alphabet mehr Anspruch darauf haben sollte, dem Runenfuthark zugrunde zu liegen, als etwa die älteste hellenische Schrift. Gewiß weist sie eine größere Anzahl übereinstimmender Formen auf als diese (nämlich auch N , L und M). Aber einmal sind die Lautwerte nicht in allen Fällen sicher bekannt; zum andern läßt sich die Annahme, dieses Alphabet sei das Vorbild, ebensowenig durchführen wie die entsprechende in bezug auf eins der andern südlichen Alphabete. Immer bleiben Runen übrig, die nur mehr oder weniger künstlich oder gewaltsam sich aus der angenommenen Quelle herleiten lassen, und immer liegt es so, daß ein

1) Wimmer, Die Runenschrift (1887) S. 72; vgl. S. 110f.

2) aO. S. 79; man beachte dieses 'mußte', das natürlich cum grano salis verstanden werden muß.

3) aO. S. XII.

4) Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap I (1928). — M. Hammerström, Studier i nordisk filologi 20, nr. 1 (Helsingfors 1929). — v. Friesen, Arkiv 47, 80ff.

anderes Alphabet zu gewissen Runen nähere Gegenstücke aufweist als jenes.¹⁾ Wie z. B. die griechischen Ϟ , Δ und Χ annehmbarere Vorbilder für Ϟ , ᚢ und Χ sind als lateinische O, D und vollends als das verdoppelte lateinische C, so würde man an nordetruskische Ϙ , Π und Μ als Muster für die ihnen gleichenden Runen eher glauben können als an lateinisch C, U und vollends an das verdoppelte oder diagonal umgebildete D. Zugeständenermaßen sind die Gläubigen einer griechischen oder einer nordetruskisch-keltischen Quelle ebenso gezwungen, das Lateinische als Nebenquelle in Anspruch zu nehmen. So, wie gesagt, Bugge und von Friesen, und Marstrander rechnet mit einem *latinisierten* Keltentalphabet. Wie jene die wichtigen nordetruskischen, so vernachlässigte er die bedeutsamen griechischen Affinitäten — der iberischen, karischen und zyprischen, die Flinders Petrie beigebracht hat, zu geschweigen.

So sehen wir die ganze mit Entlehnung arbeitende Runenforschung in Schwierigkeiten verstrickt, die auf dem Boden der Entlehnungstheorien, so wie diese bisher in die Erscheinung getreten sind, unlösbar scheinen. Natürlich können die Runen aus dem Süden entlehnt sein; denn der Schöpfer der Ur-Futharks kann eklektisch verfahren sein, und es kann südliche Alphabete gegeben haben, die wir nicht kennen. Mit solchen Möglichkeiten zu arbeiten, hat jedoch wenig Wert. Angesichts der Tatsachen müssen wir sagen: das Entlehntsein des Futhark ist eine sehr unwahrscheinliche Behauptung.²⁾ Seine Berührung mit einer Reihe südlicher Alphabete heischt Aufklärung auf anderem Wege.

Einen doppelten Gedanken wird man gegen diese meine Folgerung ins Feld führen: die Runendenkmäler seien weit jünger als die Schrifturkunden des Südens und Südostens, und wenn die Entlehnung der Runen nicht beweisbar, ja an sich unwahrscheinlich sei, so müsse sie doch als unausweichliche Folgerung daraus erscheinen, daß aus den ägyptischen Hieroglyphen als Urquelle das phönizische Alphabet, aus diesem das griechische, daraus das lateinische und das nordetruskische geflossen seien und der Zusammenhang des Futhark mit vorgenannten Systemen auf der Hand liege. Es ist der Gedankengang, der schon die Urheber des Entlehnungspostulats im XVIII. Jahrh. beherrscht haben dürfte. Daß er noch heute sehr verbreitet ist und vielen als selbstverständlich gilt, kann um so weniger wundernehmen, als er eine auf den ersten Blick einleuchtende Synthese des gesamten einschlägigen Zeichenmaterials darzustellen und somit eine umfassende Erklärung zu bieten scheint.

1) Diesen schwerwiegenden Einwand gegen die Vulgatmeinung machte m. W. zuerst *Flinders Petrie* geltend (The making of the alphabet, 1912, S. 7): 'Runic has been thought to be derived from Latin, or with more reason from Greek, yet it has many signs in common with Spain, Karia, and Cyprus, which do not appear in Greek and Latin . . . Nine letters are in commun between the Runic and Mediterranean alphabets, and these are quite unknown either the Greek or Latin from which a descent has been supposed'. — Man vergleiche auch meinen kurzen Beitrag 'Zur Frage nach dem Ursprung der Runen', *Studier tillägnade Axel Kock*, Lund 1929, S. 371—375.

2) Der verstorbene Gustaf Kossinna urteilte ebenso: auch er leugnete die Entlehnung der Runen.

Während die Gelehrten früherer Jahrhunderte bekanntlich das Alter der Runeninschriften sehr hoch eingeschätzt haben, bestimmt durch den allgemeinen Eindruck des Altertums, den namentlich die Steine auf sie machten, hat sich seit dem XVIII. Jahrh. die Waage des Bedünkens in dieser Frage mehr und mehr zugunsten der nachchristlichen Jahrhunderte gesenkt. Wimmer hielt es für ausgemacht und erklärte es für Tatsache, daß die Runenschrift erst im sog. 'älteren Eisenalter' — in Engelhardts Sinne, d. h. nach 250 n. Chr. — aufträte¹⁾, und dies ist bis heute die Überzeugung der meisten Archäologen und der dem Urteil dieser sich anschließenden Runenkenner. Man beruft sich dabei auf die typologische Methode, auf die mit Runeninschriften zusammen gefundenen römischen Kaiser-münzen, auf die Brakteaten — und vielleicht noch auf anderes; uneingestanden, vielleicht unbewußt dürfte auch das Entlehnungsdogma als Motiv mitwirken, jenes Dogma, das im Grunde der Ausfluß ist des Vorurteils, wonach alles, was bei den heidnischen Germanen nach Kunst, Wissenschaft, Gesittung, Fortschritt oder sonstwie bedeutend aussah, notwendig Entlehnung aus dem an Fähigkeiten bevorzugten Süden sein mußte, da der nordischen Menschheit die Voraussetzungen zu spontaner Kultur gefehlt hätten. — Die Münzen ergeben ohne Zweifel je einen *terminus a quo* für diejenigen Gegenstände, bei denen sie lagen, so für den Schildbuckel von Torsberg, die Nydamer Pfeile, den Hobel, den Beinkamm und die Riemenschnalle aus dem Vier Moor, Zeitpunkte um 200 nach Beginn unserer Zeitrechnung.²⁾ Daraus scheint man nach der typologischen Methode den Schluß zu ziehen, auch die andern mit älteren Runen beritzten Objekte seien ungefähr so alt; sie könnten, wo Fundumstände, Runenformen oder Sprache es zu erheischen schienen, allerdings jünger, doch niemals wesentlich älter sein. Ist aber eine solche Folgerung berechtigt? Dürfen wir in ihr etwas Besseres erblicken als einen wohlfeilen Analogieschluß? Der Runenbrauch hat die Zeit der ältesten *datierbaren* Runenfunde um mehr als anderthalb Jahrtausende überlebt: ist anzunehmen, daß er gerade damals neu aufgenommen war? Dies dürfte offenbar auch dann nicht angenommen werden, wenn das Fehlen älterer Denkmäler als der ältesten datierbaren feststünde. 'Denn' — sagt Holger Pedersen in dem oben genannten Aufsatz — 'wie kann man überhaupt von vornherein erwarten, daß der Zufall es allemal so günstig gefügt haben sollte, daß in jeder Landschaft immer ein paar der allerältesten Inschriften in einem bestimmten Alphabet erhalten geblieben wären?'³⁾ Er scheint jedoch, daß wir solcher abstrakten Überlegung gar nicht einmal bedürfen. Es gibt Inschriften, deren Alter bei unbefangener Betrachtung als bedeutend höher erscheinen muß, als es gewöhnlich angesetzt wird.

An erster Stelle nenne ich die vor einigen Jahren am Nordfjord aufgetauchte Ritzung von *Kårstad*, über die der ausgezeichnete norwegische Archäologe Haakon Schetelig sagt, sie stelle sich als Überraschung dar, isoliert und rätselhaft, und die einzige Anknüpfung an andere Denkmäler bedeute ihr Nachbar und Verwandter, der Stein von Austreim, der aber nicht minder schwierig zu beurteilen sei.⁴⁾ Das

1) Wimmer aO. S. 21. Vgl. Müller-Jiriczek, Nord. Altertumskunde II, S. 97 ff.

2) Siehe Müller-Jiriczek II, 119 f.

3) Aarbøger 1923, S. 77.

4) M. Olsen und H. Schetelig, *Kårstad-ristningen*, 1929, S. 41.

Schiffsbild von Austreim ähnelt denen von Kärstad durch seine Bogenform und seine Doppelsteven.¹⁾ Doppelte Steven zeigen bekanntlich auch die langgestreckten Fahrzeuge der Hällristningar. Da jeder sonstige Anhalt zur Datierung fehlt — zeitlich festgelegte Schiffszeichnungen sind nicht vorhanden —, liegt es am nächsten, Austreim und Kärstad nicht allzu weit diesseits der Bronzezeit zu fixieren, etwa am Anfang der älteren Eisenperiode oder in die Mitte des letzten Jahrtausends vor Christus. Kärstad mit H. Wirth geradezu der Bronzezeit zuzuteilen, ist nicht unmöglich, empfiehlt sich aber nicht, wegen der abweichenden Form der Schiffe. Die Sprachformen enthalten nichts, was einer solchen Datierung widerspräche, da ihr Lautstand der altertümlichste germanische ist. Das Wort *aljamarki* Y aber weist für sich allein auf eine sehr frühe Zeit, denn es steht im Germanischen völlig für sich, ist andererseits etymologisch identisch mit keltischem *Allobrox* und legt durch seinen Inhalt ('der aus der anderen Mark') die Vermutung nahe, daß zur Zeit dieser Ritzung die nördliche Mark der Germanen am Nordfjord lag, worauf sich auch der ursprüngliche Sinn des Namens Nordfjord beziehen könnte. Die Runen selbst zeugen insofern im gleichen Sinne, als sie *linksläufig* angebracht sind: das berührt nicht nur uns Heutige ungewohnt und archaisch, es war auch schon für die klassische Antike etwas Vorzeitliches, denn bekanntlich sind Linksläufigkeit, Furchenwendigkeit (*βουστροφηδόν*) und Schlangenwindungen im Mittelmeergebiet auf die allerfrühesten Inschriften — griechische und sabellische — beschränkt.²⁾

Der obeliskenhähnliche Stein von *Tune* zeigt alle drei Erscheinungen vereinigt: die Inschrift der einen Seite verläuft in klarem, zweizeiligem Bustrophedon (die zweite Zeile also von rechts nach links), die der anderen ordnet ihre drei Zeilen furchenwendig und schlangenwindig zugleich und nähert sich dadurch, wie schon Wimmer bemerkte, auffallend einer griechischen Inschrift von Naxos.³⁾ Die Sprache ist ältestes Germanisch bis auf die Form *dalidun* (wenn wir diese nicht mit Bugge und den meisten anderen Erklärern zu *darlidun* ergänzen); aber der Übergang des indogermanischen *ē*⁴⁾ in das weitverbreitete germanische *ā* ist in sämtlichen 'urnordischen' Inschriften, die diesen Laut enthalten, bereits vollzogen und kann regional beliebig alt gedacht werden. Im Einzelnen spricht Mehreres für sehr frühe Entstehung, so *singōstē* R (zu lat. *senex*, got. *sineigs*), *Wōdurīda* R und besonders der Name von Wōdurids Sohn *Wīwa* R, der vermutlich das Maskulinum zum Neutrum altnord. *vif* (Weib) darstellt und wie dieses undurchsichtig — nach seinem appellativischen Sinn unbestimmbar — ist. Die Runenformen, aus denen man eine Datierung ins VI. Jahrh. n. Chr. hat gewinnen wollen, können diesen Dienst nicht leisten. Denn der sekundäre Charakter des gabelförmigen K (Y) gegenüber dem winkelförmigen (<) steht ebensowenig fest wie der des umgedrehten z (A) gegenüber dem aufrechten (Y); A ist z. B. auch nordetruskisch (Sondrio), Y altägyptisch

1) Siehe Fig. 8 und 9 aO. S. 38—39.

2) Abgesehen von gewissen Fällen von Linksläufigkeit in jüngeren lateinischen Inschriften.

3) Wimmer, Die Runenschrift S. 152f., vgl. S. 144 Note 3; siehe die Zeichnungen S. 152 und die Abbildung S. 153.

4) Vgl. aslav. *djelo*, *djelati*, Zeitschr. f. slav. Philologie VI (1929), S. 67f.

und altalemannisch — wenn der Ausdruck gestattet ist —, nämlich mehrfach enthalten in einer Speerblattinschrift bei Veeck, Die Alemannen in Württemberg, S. 82 und S. 303 ('Männergrab 2'). Wie wenig der große Bugge, der diese Beobachtungen vorbrachte und sie mit dem Y der Brakteaten und dem A der Inschrift von Varnum zu einem Ergebnis zu verarbeiten suchte, selber dem getraut hat, scheint schon daraus hervorzugehen, daß er sie kurz und bescheiden ans Ende seiner weitläufigen Behandlung des Tunesteins gestellt hat — als recht deutliche Verlegenheitsauskunft.¹⁾ So darf denn Tune auf uns Heutige von neuem den ungestörten Eindruck sehr hohen Alters machen. Nur den im Entlehnungsdogma und in der unbegründeten Vorstellung Befangene, die Runenkunst müsse sich von Dänemark nach der bergigen Skandia verbreitet haben und die Furchenwendigkeit etwas Jüngerer sein, kann diesen Stein von der Gruppe der ältesten Inschriften ausschließen wollen.²⁾

Das gewichtigste Zeugnis aber für das hohe Alter, wenn nicht der Denkmäler, so der Schrift, die sie enthalten, stellt diese selber dadurch dar, daß ihre bezeichnenden eckig-spitzwinkligen Formen mit senkrechten Stäben bei den *südlicheren Indogermanen* wiederkehren, und zwar *ebenfalls als die ihrer ältesten oder ursprünglichen Schrift*. Es handelt sich, wie wir sahen, um *Griechen, Italiker und Kelten*; denn die Namen 'etruskisch' und 'nordetruskisch' dürfen nicht darüber täuschen, daß wir es im ersten Falle mit italischen, im zweiten mit gallischen Inschriften zu tun haben, worauf in einem großen (dem größten?) Teil der Fälle schon die Sprache hinführt. *Wie in Germanien die 'lateinischen' Buchstaben an die Stelle der Runen getreten sind, so haben sie in Italien und Gallien die älteren, runischen Formen verdrängt, und so hat in Griechenland die klassische Hellenenschrift ihre runische Vorgängerin abgelöst. Überall weicht das Spitzige, Schiefwinklig-Unsymmetrische vor dem Rundlichen, Rechtwinklig-Symmetrischen, und zwar im östlichen Mittelmeer eher als im westlichen, hier eher als in Nordeuropa. Das ist keine Theorie und kein Postulat; es geht empirisch und zwanglos aus dem Gegebenen hervor, und so lebt es im allgemeinen Bewußtsein als die im Südosten anhebende Geschichte der Schrift. Was diese sich verbreitende Schrift — die 'moderne' Schrift, wie wir sie nennen können —, vorfand, waren die Runen, ein allgemeinsamer Besitz der europäischen Kentumvölker, ein Zeichensystem, für dessen 'unmoderne' Eigenart nach Bredsdorff und Wimmer die Holztechnik verantwortlich gemacht werden darf.*

Wir kennen bei den südlichen Indogermanen nicht nur runische und runoide Schriftzeichen; auch die *Runentechnik* ist wenigstens für Italien bezeugt. Nicht nur die Germanen haben Runen auf *Stäbe (baculi, kefli)* geritzt: im Tempel des Flußgottes Clitumnus in Umbrien wurden auf Stäbe geschriebene Orakelsprüche ausgegeben, die *sortes* hießen, und durch ebensolche tat die Fortuna primigenia zu Praeneste ihren Willen kund, 'Stäbe aus Eichenholz, in welche *altertümliche Buchstaben* eingegraben waren', wie Cicero sagt.³⁾ Diese *litterae priscae* waren gewiß die unsymmetrischen altitalischen; haben doch die Römer auch das Wort

1) Norges Indskrifter med de ældre Runer I, S. 40.

2) So Wimmer S. 303.

3) Cicero De divinatione II, 41, 85. Preller-Jordan, Römische Mythologie II, 140f. 189f.

‘Rune’ gekannt, das Venantius Fortunatus ganz im germanischen Sinne gebraucht (*barbara runa*), wohl ohne es aus dem Germanischen zu entlehnen, denn anderswo ist ein archaisch-lateinisches *runa* ‘Wurfspeer’ überliefert, dessen offenbar übertragene Bedeutung sich aus der speiß- oder pfeilähnlichen Gestalt der altinschriftlich reich belegten *Tyr-Rune* (†) leicht erklärt. Die Italiker haben also mit den Germanen nicht nur die Runenformen und ihre Anwendung, sondern auch den *Namen* für sie gemein gehabt. Bekanntlich stehen sie ihnen auch sonst sprachlich, besonders lexikalisch und syntaktisch, nahe.

Der Vergleich der ältesten Schriftzeichen unserer Kentum-Völker ergibt als ihren gemeinsamen Besitz nicht unmittelbar ein vollständiges Alphabet, ein System zum erschöpfenden graphischen Ausdruck der Sprache. Aber er liefert *mittelbar* dieses Ergebnis, da die germanischen, keltischen, italischen und altgriechischen Runen (*sit venia verbo!*) sich in ihren Lautwerten ebenso gleichen wie in ihrer Form und dadurch ihr Charakter als *Lautzeichen* erhärtet wird. Es ist ja nicht anzunehmen, daß die Vorfahren der genannten vier Stämme nur einen *Teil* der Laute für das Auge bezeichnet hätten, und gerade denjenigen, dessen Bezeichnungen uns *zufällig* bei ihnen allen in übereinstimmenden, holztechnisch anmutenden Formen erhalten sind¹⁾, um so weniger, als ihre Nachkommen ausnahmslos vollständige Alphabete besitzen. Das indogermanisch-runische Uralphabet darf also ebenso als Tatsache gelten wie die Einheit der Indogermanen und innerhalb ihrer die der Kentumvölker selbst, obgleich eine genaue Bestimmung jedes einzelnen seiner Zeichen und von deren Reihenfolge ebenso unmöglich ist wie eine vollständige und widerspruchsfreie Rekonstruktion der indogermanischen Ursprache oder etwa der gemeinsamen Mutter der Kentumsprachen.

Wo mag dieses Uralphabet entstanden sein? War es aus dem nicht-indogermanischen Orient hereingekommen oder eine Eigenschöpfung der Völker, bei denen wir es finden, bzw. ihrer gemeinsamen Vorfahren?

Wimmer sprach, einer alten Lehrmeinung getreu, von einem unumstößlichen ‘Beweis für die Abstammung der altgriechischen Buchstaben von den phönizischen’ und erblickte ihn, abgesehen von der Nachricht bei Herodot V, 58, in der Übereinstimmung zwischen den griechischen und semitischen Buchstabennamen und *-formen*.²⁾ Diese Übereinstimmung soll nach ihm in völlig eindeutiger und überzeugender Weise hervortreten bei einem Vergleich des griechischen Alphabets auf dem Fuß der als etruskisch geltenden sog. Vase von Caere mit den 22 Zeichen auf einer Steinsäule aus dem IX. Jahrh. v. Chr., die dem moabitischen Könige Meša ihren Ursprung verdankt. Der Augenschein bestätigt das kaum. Denn jene Randinschrift sieht mehr runisch aus als moabitisch! Die ganze ‘Vase’ — auch das in ihren Bauch geritzte sog. ‘etruskische Syllabar’ — macht den Eindruck, mit *Runen* beschrieben zu sein und nicht mit moabitischen oder semitischen Buchstaben. Allerdings finden sich Ähnlichkeiten auch mit diesen, so beim

1) Eine Schwierigkeit liegt bei der h-Rune vor, denn das Indogermanische besaß diesen Laut bekanntlich nicht — wenigstens nach der herrschenden Lehre. Wie will man aber die Gleichung got. *haben* = lat. *habere* erklären?

2) Wimmer, Die Runenschrift, S. 22.

d, h, ζ, η, θ, beim *o, φ, ρ* und einigen anderen Zeichen, und auch die Reihenfolge ist dieselbe, abgesehen davon, daß die *griechische* Folge um vier Zeichen länger ist. Dazu kommen die auffallenden Entsprechungen der Buchstabennamen (hebr. *aleph* = *alpha*, *bēth* = *beta*, *dāleth* = *delta* usw.). Ob aber dies genügt, die semitische Abstammung des hellenischen Alphabets und weiterhin die semitische Quelle der europäischen Schriftarten als bewiesen hinstellen zu dürfen, das darf besonnene Betrachtung wohl bezweifeln. Die Zusammenhänge sind nicht zu leugnen, und bei der Undeutbarkeit der griechischen Buchstabennamen aus dem Indogermanischen liegt die Wahrscheinlichkeit auf der Hand, daß sie semitischen Ursprungs sind. Auch die bis heute geltende Buchstabenfolge wird bei ihrer Abweichung von derjenigen der Runen semitischer oder sonstwie fremder Herkunft sein. Aber daß von den Buchstabenformen und von der Lautschrift als solcher dasselbe gelten sollte, leuchtet keineswegs ein — so gewiß es bis auf diesen Tag zur *opinio communis* sozusagen ganz Europas zu gehören scheint.¹⁾

Eine Möglichkeit der Erklärung des einigermaßen verwickelten Verhältnisses zwischen indogermanischer und semitischer Schrift wäre diese: das moabitische *h'eth* (𐤇) gleicht der *h*-Rune mit doppeltem Querbalken, wie seine cyprische Nebenform (𐤇) dem nordetruskischen *h* gleicht²⁾; auch das cyprische *Lāmed* (𐤌) sieht runisch bzw. indogermanisch aus; moabitische *Dāleth*, *Nūn*, *Rēš*, *Sīn* (𐤃, 𐤍, 𐤑, 𐤓) zeigen ebenfalls den Stil der Runen, und *Tāw* hat in Cypern eine unleugbar runoide, schiefwinklige Form (𐤔). Das spricht dafür, daß nicht nur diese runenhaft anmutenden, sondern alle altsemitischen Buchstaben auf indogermanischer Grundlage gebildet sind. Die abweichenden Formen, Reihenfolge und Namen wären dann Zutaten der Semiten, die ihrerseits auf die indogermanische Welt zurückgewirkt hätten; auch von den Formen könnte dies gelten, da moabitisch *Hē* rechte Winkel und moabitisch *Lāmed*, *Ājin*, *Quōph* Rundungen aufweisen, worin vielleicht der Ursprung des neueren Buchstabenstils gesucht werden darf. Diese Folgerung hat sich mir aufgedrängt, ehe ich fand, daß Diodor V, 74 etwa dasselbe sagt: nach ihm behaupteten die Kreter, daß die Phönizier 'nicht die Schriftzeichen zuerst erfunden, sondern nur deren Gestalt verändert hätten' (H. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, S. 400).

Wenn man früher die Frage meist ganz anders angeschaut und von der restlosen Ursprünglichkeit der altsemitischen Schrift gegenüber den indogermanischen Schriftarten als von etwas zweifellos Gegebenem ausgegangen ist, so liegen die Gründe dafür nicht ausschließlich in den biblischen Vorurteilen, die schon für Worm maßgebend waren. Auch chronologische Erwägungen haben mitgewirkt: die Siegestsäule des Moabiterkönigs und vollends die 1906 von Flinders Petrie ent-

1) 'Litteras Graecas ex Oriente advectas Phoenicibus deberi inter omnes constat', sagt Franz, *Elementa epigraphices Graecae*, Beroloniae MDCCCXL, 15. — Die Alten glaubten teilweise an *pelasgische* Herkunft der griechischen Schrift, und ein alter Anonymus drückt sich darüber so aus: 'man muß wissen, daß die Hellenen schon vor den Phöniziern den Gebrauch von Buchstaben gekannt haben' (Franz aO. S. 12). Franz selber nimmt für einige Buchstaben griechische Erfindung an, so für das den Runenkennern geläufige *Υ*.

2) Vgl. Wimmer S. 91.

deckten Sinai-Inschriften, die man vor 1500 v. Chr. datiert¹⁾, schienen mit ihren Daten ausgesprochen *vor* die Zeit zu fallen, wo die Hellenen im Besitze der Schreibkunst sich befanden oder doch diese bei ihnen nachgewiesen ist. — Trifft aber der hier vorgetragene Gedankengang das Richtige, haben die Übereinstimmungen zwischen den ältesten Alphabeten der Kentumvölker das Gewicht, das ich ihnen zuschreibe: so *können* die von Norden her in die Küstenländer des östlichen Mittelmeerbeckens einwandernden Indogermanen, wie sicher ihre Sprache, ihre Hausform und wichtige Bestandteile der späteren hellenischen Religion, so auch ihre Schrift bereits mitgebracht haben. Sie *können*: denn möglich ist es auch, daß sie erst in der neuen Heimat Bekanntschaft mit der Schrift machten und diese an ihre Stamm- und Sprachverwandten nördlich des Balkans weitergaben. Da jedoch diese Möglichkeit mangels eines einleuchtenden Vorbildes rein theoretisch bleibt, wird man es vorziehen, die Heimat der Schrift dort anzunehmen, wo die Niederschläge ihrer altertümlichsten Gestalt am dichtesten gesät und am besten erhalten sind: im Gebiete der Runen-, einschließlich der Futharkfunde. Hierfür spricht auch ein bekannter, plausibler Gesichtspunkt der Pflanzengeographie: die runenähnlichen Befunde in den Südländern gleichen aus dem Stammlande verwehtem Samen.

Auf das hohe Alter, das hiernach für die Schrift in Nordeuropa vorausgesetzt werden muß, weisen außer der Undatierbarkeit einer Anzahl skandinavischer Steininschriften auch einige isolierte vorgeschichtliche Funde hin, so besonders zwei bronzezeitliche, wenn nicht gar steinzeitliche Anhänger von Schwarzort in Ostpreußen mit den Runen \mathfrak{X} , \mathfrak{X} und \mathfrak{Y} , also den vorletzten Runen der drei *ættir* nach den ältesten Lautinschriften der Nordlande: hier scheint somit der vollständige ältere Futhark in seiner bekannten Ordnung bezeugt zu sein. Häufiger als leibhaftige Runen finden sich prähistorisch *runenähnliche* Zeichen, so in der Höhle unterhalb der Externsteine am Teutoburger Wald das vielberufene 'Ideogramm' \mathfrak{A} , das unter den in Ton geritzten Prädynastikerzeichen Altägyptens wiederkehrt. Letztere muten auch sonst stark runisch an und enthalten außer \mathfrak{A} und \mathfrak{Y} mehrfache \mathfrak{Y} , ferner \mathfrak{F} (= runischem *a*), \mathfrak{P} (= runischem *k*, s. o.), \mathfrak{T} (= runischem *n*), \mathfrak{H} (= runischem *s*), \mathfrak{Z} (= runischem *o*) Übereinstimmungen, die schwerlich auf Zufall beruhen können und daher eine Deutung erheischen. Zu einer solchen verhilft uns die altägyptische Überlieferung selbst, denn sie weiß von räuberischen Seevölkern oder Nordvölkern zu erzählen, offenbar Vorläufern der Eruler, Wendeln und Waräger. Haben diese Leute das Hethiterreich gestürzt und die mykenische Kultur vernichtet²⁾, so schließt das keineswegs aus, daß unter ihnen Schriftkundige waren, die auf Grabgefäßen in Abydos und Nagada ihre Handschrift hinterließen in unverkennbar indogermanischen oder runischen Zügen.³⁾ Wenn ihre Datierung *vor* die erste Dynastie — also vor den Zeitpunkt der

1) W. M. Flinders Petrie (and C. T. Currell), *Researches in Sinai*, London 1906, S. 129ff.

2) Nils Åberg, *Bronzezeitliche und früheisenzeitliche Chronologie*, Stockholm 1932, S. 98f. Die Datierung stammt laut mündlicher Mitteilung Prof. Åbergs von Eduard Meyer. Neuerdings scheint das Datum 'um 2700' als das wahrscheinlichste zu gelten.

3) Dieselbe Erklärung ist auf das runenähnliche Zeichen auf der iberischen und kleinasiatischen Halbinsel und auf Cypern anwendbar. Vgl. für Spanien Verf., *Germanen und Kelten*, Heidelberg 1929, S. 18f.

Begründung dieser durch König Menes um 3315 v. Chr. — richtig ist, so zeigen sie klar, daß die Linearschrift den Hieroglyphen vorausliegt und folglich auch dann nicht aus dieser entstanden wäre, wenn die Zurückführung des phönizischen Alphabets auf die altägyptische Bilderschrift an sich einleuchten könnte.¹⁾ Der indogermanisch-runische Schrifttypus ist älter nicht nur als der phönizisch-semi-tische, der so lange als seine Quelle gegolten hat, sondern auch als dessen angebliches Muster, der ägyptisch-hieroglyphische — mögen auch die semitischen *Buchstabennamen* zum Teil in der Bilderschrift ihre Erklärung finden (so hebr. *bēth*, das 'Haus' bedeutet).

Wie und von wem er erfunden worden ist, wird niemals festgestellt werden können. Aber wie die vergleichende Sprachwissenschaft eine höhere Stufe erstieg, als man darauf verzichtete, eine Sprache für die Quelle der anderen zu halten, und den Begriff der Urverwandtschaft fand, so dürfte von der vergleichenden Schriftforschung dasselbe gelten.

DIE KUNST MENANDERS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE ENTWICKLUNG DER KOMÖDIE²⁾

VON ERICH BURCK

Als vor nunmehr reichlich 25 Jahren die erheblichen Reste von fünf Komödien Menanders auf Papyrus in Ägypten gefunden und publiziert worden waren, machte sich in Philologenkreisen neben der allgemeinen Freude über den neuen Fund hier und da auch ein leises Gefühl der Enttäuschung bemerkbar; denn so manche der Erwartungen, mit denen man der Wiederentdeckung gerade dieses Dichters entgegengesehen hatte, blieben unerfüllt, und das Bild des wahren Menander wollte in vielen Zügen nicht mit dem übereinstimmen, das man aus den römischen Bearbeitungen und den Fragmenten gewonnen hatte. Das nächste Jahrzehnt führte nur allmählich eine Änderung dieses Urteils herbei, zumal da, wie es Philologen ziemt, vorerst alle Kraft darauf konzentriert blieb, einen gut lesbaren Text herzustellen, und zumal weitere Menanderfunde vor einer zu raschen Gesamtwertung warnten. Der Krieg und die Nachkriegszeit haben dann den Zustrom neuer Papyri gehemmt — eine im Ganzen gewiß außerordentlich beklagenswerte Tatsache, darin aber vielleicht doch von einer positiven Wirkung, daß sie die Wiederherstellung der bis dahin vorliegenden Texte in ruhiger Arbeit zum Abschluß kommen ließ. Seit zwei Jahren liegen uns nun die Papyrusfragmente Menanders in einer vorbildlichen Ausgabe von Chr. Jensen vor, die uns in ausgezeichnete Weise einen Überblick über das Schaffen Menanders gewährt und zu neuer Stellungnahme und zu einer neuen Gesamtwertung Menanders ge-

1) Daß dies nicht der Fall ist, kann schon daraus abgenommen werden, daß Arthur Evans die phönizische Schrift aus *Kreta* hergeleitet und Flinders Petrie ihre Quelle in einem uralten mittelmeerischen Zeichensystem gesucht hat.

2) Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung des Landesverbandes Westfalen des Deutschen Altphilologenverbandes in Hagen am 7. Mai 1932.

radezu auffordert. Es kommt hinzu, daß die durch F. Leo in Angriff genommene und durch seine Schüler, vor allem durch E. Fraenkel und G. Jachmann, fortgeführte Analyse der Komödien des Plautus und Terenz uns diese römischen Komödiendichter in ihrer persönlichen Eigenart und Leistung hat immer deutlicher erkennen lassen, und daß nun hinter Plautus und Terenz auch ihre attischen Vorbilder in ihrer besonderen Schönheit immer stärker aufleuchten. Diese Untersuchungen haben die alte Vorstellung, die man sich von einer geradlinigen Entwicklung der antiken Komödie gemacht hatte, in die man den Menander zu weitgehend als Bindeglied zwischen Aristophanes und Plautus eingesetzt hatte, als irrig erwiesen und haben vielmehr gezeigt, daß Plautus genau wie Aristophanes in zahlreichen Punkten viel enger mit den Elementen einer volkstümlichen Posse als mit der reifen Kunst Menanders zu verknüpfen ist. Auf der anderen Seite haben sie uns aber auch den Blick geschärft für die Eigenart der jüngeren attischen Komödie und ihrer einzelnen Vertreter, insbesondere des vornehmsten und größten unter ihnen, des Menander. Von ihm in bewußter Beschränkung auf die Züge, die für die Entwicklung der griechischen und der gesamten abendländischen Komödie von Bedeutung geworden sind, ein Bild zu entwerfen, scheint mir schon darum wichtig, weil seit den letzten Jahren nicht allein Plautus, sondern auch Menander, wie eine Reihe Schulausgaben und -aufführungen zeigen, sich eine Stelle im Schulunterricht zu erobern beginnt. Zum anderen aber darf man auf Interesse für Menander vielleicht darum hoffen, weil wir heute sein Wachsen und Reifen klarer als bisher zu überschauen vermögen, und weil die Entwicklung lebendigen Menschen- und Künstlertums aus dem Werk heraus zu begreifen, immer als eine der dringendsten und zugleich schönsten Aufgaben philologischer Interpretation gegolten hat.

Die griechische Komödie hatte, als Menander seine ersten Stücke schrieb, bereits eine lange vorliterarische und literarische Entwicklung hinter sich, in deren Verlauf sie aus einem ursprünglich zusammenhanglosen Spiel zweier völlig verschiedener Aktionsgruppen, des Chores und der Schauspieler, in Anlehnung an die Tragödie zu einem immer geschlosseneren dramatischen Spiel mit einer wenigstens leidlich durchgeführten Handlung, einem einheitlichen Schauspielerensemble, mit einem mehr und mehr verengten Themen- und Motivkreis, einem bestimmten, nicht mehr wechselnden Schauplatz und einem immer festeren Stil geworden war. Diese Entwicklung hatte besonders seit der Wende des V. zum IV. Jahrh. ein rasches Tempo genommen. Denn noch in seinen Mannesjahren besaß Aristophanes, von seinen frühen Stücken ganz zu schweigen, für seine Komödie eine fast verwirrende Variationsmöglichkeit im Themenkreis und Verlauf, Stil und Aufbau, Gehalt und Zweck seiner Stücke. Und wenn man bei der ungeheueren Vielfältigkeit der Erscheinungen und ihrem steten Wechsel in den Aristophanischen Komödien eine *Konstante* herauszuheben sich bemüht, so darf man sie weder in einem stofflichen noch einem kompositionellen noch einem stilistischen Prinzip suchen, sondern sie, wie mir scheint, nur in der potentiellen Energie sehen, mit der er wie wohl kein anderer Dramatiker sonst die scheinbar widerstrebendsten Elemente in den Bereich seiner Kunst zwingt. Mit einer geradezu erstaunlichen

Kühnheit und Kraft verlegt er den Schauplatz seiner Stücke bald in den Himmel, bald auf die Erde, bald in den Hades, läßt Götter und Halbgötter, Heroen und Menschen, Kobolde und Tiere in den Gang der Handlungen eingreifen, die bald Vorgänge des realen täglichen Lebens wiedergeben, bald jeder räumlichen oder zeitlichen Begrenzung spotten. Ein phantastisches Spiel, das in seiner Schönheit und seinem Glück sich selbst genug ist, wechselt mit bedeutsamem, doppel-schichtigem Geschehen, das in seiner Hintergründigkeit erkannt sein will, und gegenwartsferner lyrischer Sang mit tagesnaher, treffsicherer Satire — alles im Zustande einer ungeheuren, jedes einzelne Element ausbalancierenden Spannung, die auch nicht einen Augenblick den Eindruck eines Chaos aufkommen läßt. Dies war nur möglich in einem Athen, das selbst von den stärksten Kräften erfüllt und von den mannigfaltigsten Spannungen getragen war, und das darum an allem ganz unmittelbar teilnahm, was der Dichter in seine Stücke einbezog.

Die Zeit nach dem Peloponnesischen Kriege bedeutete für Athen, wenn wir von dem Wirken esoterischer, für die Geschichte der kommenden Jahrhunderte freilich höchst bedeutsamer Kreise absehen, eine Zeit der Ermattung und des Kräfte rückganges. Das Leben der attischen Gesellschaft verflachte, und ihre Interessen gingen im rein persönlichen Bereich und in den Dingen des Alltags auf. Mit dem Leben der Gesellschaft aber ist das Lustspiel aller Zeiten immer aufs engste verknüpft gewesen, aus ihr wächst es heraus, und wenn wir Deutschen in keiner Periode unserer literarischen Entwicklung von der Blüte eines wirklich deutschen Lustspiels sprechen können, so liegt das zutiefst wohl darin begründet, daß uns eine geschlossene, das Leben der Zeit bestimmende deutsche Gesellschaft bisher gefehlt hat. Das Sinken des Niveaus in der attischen Gesellschaft und vor allem die, nach der vorangehenden Entwicklung freilich wohl zu begreifende, allgemeine Erschlaffung hatte einen völligen Wandel der Komödienkunst zur Folge. Es ist schon immer hervorgehoben worden, daß für die sogenannte mittlere Komödie, also für das Lustspiel der Zeit nach Aristophanes bis zum Beginn von Menanders Schaffen, die Beschränkung auf das bürgerliche Milieu, die Verlegung der Handlung in den Kreis der attischen Familie hinein als charakteristisch zu gelten hat. Das ist gewiß richtig, aber doch, wie mir scheint, etwas einseitig gesehen und nicht ganz treffend in der Beurteilung der bei diesem Prozeß wirk-samen Kräfte. Die Entwicklung ist doch wohl so zu verstehen, daß ein großer Teil jener für die Aristophanischen Komödien bestimmenden Elemente, die Aristophanes mit einzigartiger Kraft zusammenhielt, nun ein Sonderdasein in der Hand minder starker Dichternaturen zu führen begann, und daß das, was bei Aristophanes als *ein* Motiv neben vielen anderen das Aussehen, den Gang und den Gehalt der Stücke bestimmte, jetzt ausgeweitet wird und für ein ganzes Stück ausreicht. Mythen- und Tragödienparodie finden wir z. B. an den verschiedensten Stellen bei Aristophanes; was aber bei ihm auf eine oder mehrere *Szenen* beschränkt bleibt, wird jetzt zum *Leitthema* einer *ganzen Komödie* gemacht. Nicht anders ist es mit der realistischen Wiedergabe von Szenen des täglichen Lebens, die bei Aristophanes keineswegs fehlen, jetzt aber erweitert werden und für ein ganzes Lustspiel das entscheidende Charakteristikum abgeben. In manchem

Betracht ist damit wohl wieder der voraristophanische Entwicklungszustand des attischen Lustspiels erreicht. Aber wie in der Geschichte des Geistes nie eine Rückkehr zu einer früheren Entwicklungsstufe möglich ist, so dürfen uns auch hier gewisse Ähnlichkeiten der Entwicklung nicht dazu verleiten, die tiefen Unterschiede zu übersehen, die zwischen beiden Epochen hervortreten. Schon ein Blick auf die völlig andere Rolle, die dem Chor in diesen beiden Entwicklungsphasen zufällt, kann das dartun. Ebenso wichtig ist es aber, daß sich im Aufbau und Gang der Handlung tiefgreifende Wandlungen vollzogen haben. Unter dem Einfluß der Tragödie hat nämlich die Komödie eine immer gestrafftere Form gewonnen, die sie hoch über das frühere Spiel locker oder gar zusammenhanglos aneinander gereihter Einzelszenen erhebt. Dazu kommen Bereicherungen anderer Art, die uns nun dazu führen, das Positive in der Entwicklung der mittleren Komödie hervorzuheben.

Denn sehr bald schon muß nach dem eben angedeuteten Ermattungs- zustande, der eine Aufspaltung des höchst komplexen Gebildes der Aristophanischen Komödie zur Folge hatte, ein neues Schaffen eingesetzt haben, so daß jene Zeit der *μέση κωμωδία* weitgehend als eine Phase der Neuorientierung und als ein selbst zur Zeit des jungen Menander noch nicht ganz zum Abschluß gekommener Kräfteumlagerungsprozeß verstanden werden muß. Durch den Mangel an Material sind wir hier zwar vielfach auf Rückschlüsse aus späteren Formen der Komödie angewiesen, aber einiges läßt sich doch mit hinreichender Sicherheit aussagen. Zunächst machte sich bei der Beschränkung der einzelnen Komödie auf *einen* Stoffkreis das Bestreben immer mehr geltend, diesen schärfer zu umreißen und ihn nicht nur in Andeutungen, sondern in breiterer Ausmalung zu geben. Weiter wurde infolge der Beschränkung auf wenige Motive im Stücke das einzelne Motiv in seinen Folgerungen immer schärfer durchdacht und in seinen Wirkungen weiter ausgeführt. Das führte zu einer Straffung der Handlung und zu einem geschlosseneren Aufbau des Stückes, wobei man viel von der Tragödie lernte. An sie schloß man sich auch in der Gestaltung konstruktiv wichtiger Teile des Dramas, wie etwa der Exposition oder der Peripetie an. Und von ihr entnahm man schließlich auch eine Reihe neuer Motive, wie z. B. das Liebesmotiv oder das Motiv des Anagnorismos u. a. m. Damit kommen wir bereits auf Einzelheiten, die wir uns noch mehr verdeutlichen können, wenn wir uns jetzt fragen, was Menander, dessen Jugend ja noch in die Zeit dieses Umformungsprozesses fällt, der *μέση κωμωδία* verdankt und gleichsam als ein bereits durch die Tradition und den Genoszwang geheiligtes Erbstück von ihr während seines ganzen Schaffens beibehielt.

Wir gehen dabei von einer zunächst nur flüchtigen Charakteristik des Stoffes und des Schauplatzes der Handlung und ihrer Träger aus. Dabei fällt als erstes ins Auge, daß Menander ein Schwanken zwischen verschiedenen Stoffkreisen, wie wir es in der *μέση* beobachteten, nicht kennt. *Alle* seine Stücke spielen in den Kreisen des bürgerlichen Athens oder anderer griechischer Städte. Dieser Beschränkung haben wir sofort eine weitere anzufügen, daß nämlich Menander sich nur mit dem Privatleben der Bürger Athens beschäftigt, und daß er in

fundamentalem Unterschied zu Aristophanes selbst in den politisch außerordentlich bewegten Jahren, in denen Athen in die Strudel der Diadochenkämpfe gerissen wurde, von der politischen Welt sich völlig fernhält. Wir dürfen ihn darum nicht tadeln; denn was konnte eine politische Stellungnahme in der Komödie bedeuten in einem Athen, das seine Rolle in der Weltpolitik längst ausgespielt hatte? Wenn Menander zu politischen Tagesfragen in seinen Komödien grundsätzlich nicht Stellung nahm, so nur darum, weil er seine Kräfte auf andere und in der Tat wichtigere Fragen konzentrieren wollte. Folgenreich aber ist es, daß er gegenüber der *μείση*, in der weithin die *niederen* Schichten des Volkes eine Rolle gespielt hatten, die Aufmerksamkeit vornehmlich auf den *mittleren Bürgerstand* richtet. In den frühen Stücken Menanders sind offenbar den Sklaven und Köchen, Hetären und Kupplern noch größere Rollen zugefallen, später werden diese jedoch zu Nebenpersonen herabgedrückt und bringen als solche zwar manche erheiternde Momente in das Stück, stehen aber nicht mehr im Brennpunkte des Interesses oder aber treten uns in einer völligen Umprägung entgegen. Damit erreicht Menander für seine Lustspiele eine feste Bindung an eine bestimmte, geschlossene Gesellschaft und gibt ihnen damit einen für ihr ganzes Gedeihen unentbehrlichen Nährboden; denn eine Verankerung in einer ganz bestimmten Gesellschaftsschicht ist, wie wir bereits betonten, die unerläßliche Voraussetzung für die Blüte jedes Lustspiels. Daß diese attische Gesellschaft aber nicht mehr so aussah, wie vor 100 Jahren zur Zeit des Aristophanes, und von einem völlig anderen Geist erfüllt war, das war gewiß nicht Menanders Schuld. Ihm war für sein Wirken als Lustspieldichter keine andere Anknüpfungsmöglichkeit gegeben, und wer diese historische Gegebenheit richtig einsetzt, wird die Beschränkung des Spielkreises auf das attische Bürgerpublikum bei Menander schwerlich zum Gegenstande eines Vorwurfs gegen den Dichter machen, sondern vielmehr eine Tat reifer künstlerischer Überlegung darin sehen.

Auch in der Wahl des Stoffes bleibt Menander der vorangehenden mittleren Komödie verpflichtet. Sie hatte zuerst das Liebesmotiv in den Gang der Stücke eingeführt, das sie der Tragödie des Euripides entnommen und gleichsam mit einem neuen Vorzeichen versehen hatte; denn was in Euripides' Medea oder Hippolyt als zerstörende, unheimliche Macht gesehen war, wird nun von der heiteren Seite her gefaßt. Alle Stücke Menanders handeln von der Liebe eines oder mehrerer Jünglinge, und der uns auch aus modernen Lustspielen geläufige Schluß der Stücke mit wenigstens einer Verlobung oder Hochzeit leitet sich letzten Endes von Menander her. Über dieser Ähnlichkeit mit der modernen Komödie dürfen wir aber wichtige Unterschiede nicht übersehen. Wir sind gewohnt, daß in die Handlung unserer Liebeskomödien der verliebte junge oder auch alte Mann und das verliebte junge Mädchen in gleicher Weise eingreifen; dem gegenüber steht in den Komödien Menanders ganz überwiegend der Mann und seine Liebe im Vordergrund des Interesses. Das Mädchen ist ja sehr oft schwanger oder liegt gar in den Wehen und kann schon deshalb nicht auftreten. Daß der liebende Jüngling mit seiner Geliebten nur selten im gemeinsamen Spiel erscheint, hat seinen Grund in den besonderen gesellschaftlichen Verhältnissen Athens, die es

ja nicht erlaubten, daß die attische Bürgerstochter mit Männern zusammenkam. Erst in der Zeit seiner Blüte hat Menander, wenn wir recht sehen, auch die Haltung des liebenden jungen Mädchens in den Kreis seiner Darstellung einbezogen, wie die Pamphile der Epitrepontes zeigt, und er hat damit wohl auf die weitere Entwicklung der griechischen Kunst einen nicht unerheblichen Einfluß geübt; denn gerade in der Zeit des Hellenismus gehört die Darstellung des von seiner Liebe zerrissenen, unglücklichen Mädchens zu den beliebtesten Themen. Es mag genügen, an die Medea des Apollonios Rhodios und an das ergreifende Lied, das unter dem Namen 'Des Mädchens Klage' geht, zu erinnern. Daß auch die Jünglinge in den Stücken Menanders unter ihrer Liebe leiden, wie es sich ja für eine ordentliche Komödie gehört, brauche ich nicht erst hervorzuheben. Wohl aber will ich noch darauf hinweisen, daß das langsame Keimen oder das plötzliche Aufflammen der Liebe uns nie gezeigt wird, sondern daß der Jüngling, wie übrigens oft noch bei Shakespeare und Molière, bereits bei Beginn des Stückes verliebt ist und nur darum kämpft, seinen Liebeswünschen zum Siege zu verhelfen. Denn um einen *Kampf* handelt es sich immer in diesen Komödien, und diese Tatsache führt uns auf ein weiteres wichtiges Motiv.

In vielen Komödien Menanders wird nämlich die Vereinigung der beiden Liebenden nur durch einen Betrug oder eine List ermöglicht, wobei die Eltern entweder über die Person der Geliebten getäuscht werden oder wenigstens ihnen das zur Verbindung der Liebenden nötige Geld auf irgendeine listige Weise abgejagt oder einem Kuppler das Mädchen durch List entführt wird. In den Stücken aber, in denen keine *bewußte* Täuschung vorgenommen wird, durch die jedesmal die Handlung in Gang gebracht wird, bildet eine *unbewußte* Täuschung, ein Irrtum der handelnden Personen, die unerläßliche Voraussetzung des Stückes. Dieses Agnoia-Motiv hatte bereits die mittlere Komödie in ihre Handlungen eingeschaltet, die es ihrerseits wieder der Tragödie entlehnt hatte. Wir kennen es bei Sophokles, etwa im Philoktet, ebensogut wie bei Euripides, z. B. in der Medea oder im HIPPOLYTOS oder in der taurischen Iphigenie. Aufs engste ist mit diesem Agnoia-Motiv das Motiv des Anagnorismos verbunden, das in dieser oder jener Form in fast allen Komödien Menanders wiederkehrt und zur Lösung der meist außerordentlich verwickelten Handlung führt. Daß Menander diese beiden Motive von der mittleren Komödie übernommen und während seines ganzen Schaffens als konstitutive Elemente seiner Kunst beibehalten hat, ist ihm sehr oft als Mangel seiner Erfindungsgabe ausgelegt worden. Mit dem Hinweis auf die rasche und starke Produktion Menanders, die nicht immer nach neuen Motiven hätte suchen können, hat man dies recht ungenügend, wie ich glaube, zu entschuldigen versucht. Wir müssen uns vor allem ein Doppeltes klarmachen, das geeignet ist, uns den Tatbestand in wesentlich anderem Lichte sehen zu lassen: die Erfindung immer neuer Mittel, auch listiger und verschlagener, zur Verwirklichung eines Zieles hat auf die Griechen zu allen Zeiten einen außerordentlichen Reiz ausgeübt und ihnen starke Freude bereitet. Gerade darauf beruht ja z. B. auch weitgehend die Wirkung der berühmten Rede des Lysias für den Krüppel und vieler anderer Reden noch, und wir dürfen nie vergessen, daß Odysseus

einer der Lieblingshelden der Griechen war, und daß es doch kein Zufall ist, daß nach ihrer Vorstellung gerade durch seine listige Erfindung des hölzernen Pferdes und nicht durch die Kraft eines Achill, Aias oder Diomedes Troja eingenommen worden ist. In diesem Punkte, vielleicht dem einzigen, ist das französische Volk, worauf mich mein verehrter Lehrer R. Heinze einmal hinwies, mit dem griechischen näher verwandt als das deutsche, und es ist daher wohl auch nicht zufällig, daß das mit dieser Haltung rechnende griechische Lustspiel gerade in Frankreich seine beste Nachfolge fand. Zum anderen aber dürfen wir darauf hinweisen, daß es den Absichten Menanders, das Interesse seiner Hörer möglichst stark auf die Charaktere der handelnden Personen zu konzentrieren, gerade entgegenkam, wenn er mit gleichen oder verwandten äußeren Gegebenheiten in seinen Stücken aufwartete, auf denen er nun je nach der Anlage, dem Charakter und dem Temperament der einzelnen Menschen eine ganz verschiedene Handlung seiner Stücke aufbaute. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch nötig, darauf hinzuweisen, daß Menander dem Zuschauer nie eine Spannung auf das Ende des Stückes hin zumutet in dem Sinne des 'Wie geht es aus?', sondern vielmehr ihn immer nach dem 'Wie?' der Handlung fragen läßt. Aus diesem Grunde lüftet er ja auch häufig genug im Prolog für den Zuschauer das Geheimnis, das über den Beziehungen der einzelnen Personen des Dramas liegt, und stellt ihn selbst nicht unter den Bann des Agnoia-Motivs, dem die handelnden Personen des Stückes unterliegen.

Damit sind, glaube ich, die allgemein stofflichen Voraussetzungen geklärt — auf die kompositionell-stilistischen kann ich jetzt nicht eingehen —, die uns Menanders Bindung an die vorangehende Entwicklungsstufe der griechischen Komödie zeigen, und die uns die teils historischen, teils aus künstlerischen Rücksichten resultierenden Gründe dieser seiner Bindung verstehen lehren. Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß Menander durch die überlegte Art der Übernahme einzelner Elemente aus der mittleren Komödie und vor allem durch das Festhalten an ihnen und ihre bewußte Pflege während seines ganzen Lebens nach einer Zeit des Tastens und mannigfaltigen Experimentierens, wie sie die mittlere Komödie darstellte, der Komödie einen festen Stil und ein ganz bestimmtes Gepräge gegeben hat, das für die Folgezeit schlechthin verbindlich blieb. Diese Leistung kann nicht hoch genug bewertet werden; sie läßt sich auf dem Schwestergebiet der Tragödie durchaus mit der Leistung eines Aischylos in Parallele setzen. So groß unsere Bewunderung für Aristophanes und sein wahrhaft geniales Künstlertum sein mag, für die Entwicklung der abendländischen Komödie bedeutet er doch entschieden weniger als Menander, der der Komödie eben *die* Form gegeben hat, die mit der griechischen Tragödie des Aischylos weitgehend als Keimzelle der europäischen Schauspielkunst überhaupt betrachtet werden muß. Wie stark und bestimmend die Konvention, die Menanders Lustspiel schuf, gewesen ist, geht schon daraus hervor, daß Rom ungeachtet völlig anderer geistiger, religiöser und gesellschaftlicher Voraussetzungen, die für ein römisches Bühnenspiel bestanden, sich ihr nahezu restlos unterworfen hat, und daß wir hier zum ersten Male einen jener Verpflanzungsprozesse des Lustspiels von Volk zu Volk greifen, die ja für die Geschichte des Lustspiels im Abendland bezeichnender als für jede

andere Dichtungsgattung geworden sind. Fast immer hat dabei das Lustspiel Menanders in stärkeren oder geringeren Brechungen seinen Einfluß geübt, und es spricht für die Kraft und Dauer der von ihm geschaffenen Konvention, daß, worauf bereits P. Sonnenburg einmal hingewiesen hat, noch Lessing in seinen Jugenddramen das Verhältnis von Herr und Diener nicht den wirklichen Zeitverhältnissen entsprechend, sondern nach dem Bilde des Pädagogen und Epheben gestaltet hat, und daß noch in der Minna von Barnhelm das Verhältnis zwischen Minna und Franziska weitgehend in demselben Stile gehalten ist.

In den Rahmen der eben aufgezeigten, wichtigen *allgemeinen* Bindungen, die Menander sich offenbar schon sehr früh auferlegt hat, hat er nun ein sehr bewegtes Leben eingespannt, und eine Überprüfung der erhaltenen Komödien kann, wie mir scheint, dartun, welche reiche Entwicklung er selbst in der Gestaltung des *Einzelnen* von den Anfängen bis zu seiner Blüte durchlaufen hat.

Als eines der frühesten uns erhaltenen Stücke Menanders hat seine Perinthia zu gelten, die er später nach dem Zeugnis des Terenz in seiner Andria in eine stilistisch neue, inhaltlich aber nahezu unveränderte Form goß, und die wir aus Terenz' Andria und aus einer Originalszene her kennen. Der Handlungsverlauf läßt sich bei aller Zurückhaltung, zu der uns die lateinische Bearbeitung nötigt, dahin charakterisieren, daß er sich im wesentlichen auf den von uns als konstitutiv bezeichneten Motiven aufbaut, auf dem Liebesmotiv, auf einer von einem Sklaven eingefädelten Intrigue gegen den Vater des verliebten Jünglings, auf dem Anagnorismos und auf einer alle Nöte behebenden Doppelhochzeit. Es ist vielleicht aber bemerkenswert und für den jungen Menander bezeichnend, daß er nicht nur den Sohn gegen den Vater, sondern auch diesen gegen den Sohn mit einer List vorgehen läßt, und daß der Anagnorismos noch recht äußerlich und gewaltsam als lösendes Motiv eingeführt wird — das sieht alles nach einer noch etwas unsicheren Hand aus, die mit den bis dahin üblichen Mitteln arbeitet, ohne noch viel Eigenes zu bieten. Dieser Eindruck wird verstärkt bei einer Prüfung der erhaltenen Originalszene.

Ein Sklave, der stark die Handlung beherrscht hat — auch das kommt später bei Menander nicht mehr so vor —, ist eben in seiner Intrigue entlarvt worden und soll nun bestraft werden. Er flüchtet sich auf einen Altar vor dem Hause, um dort Schutz vor Strafe und Prügel zu suchen. Da will ihn sein Herr austräuchern, läßt ihn durch zwei Sklaven auf seinem Refugium bewachen, durch andere Holz herbeiholen und unter recht stichelnden Bemerkungen Feuer anlegen. Der Sklave gerät in Todesangst und vergißt sich so weit, daß er schlotternden Knies in die Hosen macht. Dies Motiv des in seiner Angst zum Altar fliehenden Sklaven ist uns aus Plautus' Rudens und Mostellaria bekannt, die ihrerseits auf ein Stück des Diphilos und Philemon zurückgehen. Das beweist die allgemeine Verbreitung dieses Motivs, das in seinen ersten Ansätzen sich übrigens bereits in Aristophanes' Thesmophoriazusen findet. Ganz Aristophanisch mutet uns auch die drastische, ja unanständige Komik dieser Szene an. Und wenn Menander in diesem Stücke, wie A. Körte sehr wahrscheinlich gemacht hat, am Wochenbett des in den Wehen liegenden Mädchens aus Perinth die Hebamme mit einer alten

Dienerin hat fröhlich pokulieren lassen, so liegt auch das durchaus noch in einer Aristophanischen Sphäre. Die Fülle der agierenden Sklaven und des äußeren Geschehens, das betonte Hervortreten des einen intrigierenden Hauptklaven, das Tempo und der lustige, laute Charakter der äußeren Handlung gemahnen ganz an Stücke der mittleren Komödie von der Art des Plautinischen Persa. Wir werden uns die frühen Komödien Menanders ähnlich vorstellen dürfen; jedenfalls zeigen die Reste der noch immer unbenannten, aber übereinstimmend der Jugendzeit Menanders zugewiesenen fünften Komödie des Kairener Papyrus ein noch tolleres Intriguenspiel, das mit mehreren Jünglingen sogar ein Mitglied des Areopags gegen einen widerborstigen Vater angestellt hatte, und aus den Resten des um 316 aufgeführten Kolax kennen wir einen geldgierigen, gerissenen Kuppler, der auch an Gestalten der mittleren Komödie erinnert. Mit diesen zeigen auch enge Verwandtschaft die Gestalten des Parasiten Gnatho und des bramarbasierenden Soldaten Thraso aus dem Eunuchus des Terenz, die dieser aus dem Kolax Menanders in seine Bearbeitung des Menandrischen Eunuchos nahm. Die mittlere Komödie hatte nämlich, teils in Anknüpfung an bereits vorhandene Gestalten, teils in einer Neuschöpfung, eine Reihe fester Typen immer wieder auf die Bühne gebracht, mit denen sie viel Erfolg gehabt haben muß. Zu ihnen gehörte der bramarbasierende Soldat und der Parasit, die wohl schon seit Epicharm in den Komödien eine große Rolle spielten, der Kolax und der auf sein Handwerk übertrieben stolze Koch, der verschlagene Sklave und der geldgierige Kuppler. Mit ihnen hat also zunächst auch der junge Menander gearbeitet, freilich, wie es scheint, nicht sehr lange. Denn schon seine Samia, die auch in die Zeit um 315 gehört, zeigt, daß Menander hier der komischen Figur des Kochs und auch der des listigen Sklaven Parmenon, obwohl die Intrigue des Stückes von ihm ausgeht, nur noch eine Nebenrolle gibt. Verzichtet hat Menander, soweit wir sehen, allerdings niemals ganz auf diese festen Typen; denn noch in seinen Epitrepontes finden wir den komischen Koch wieder. Aber er nimmt ihnen fast alles von der Selbstherrlichkeit, mit der sie früher ihre Späße auf der Bühne vortrugen, und bedient sich ihrer fast nie, ohne ihnen auch eine für den Handlungsverlauf wichtige Funktion zu übertragen. Sie freilich völlig aus seinen Komödien zu verbannen, davor hat ihn wohl die Rücksicht auf die Lachlust des breiteren, ungebildeten Publikums zurückgehalten.

In der Samia begehrt der junge reiche Moschion die Plangon, die Tochter des armen Nachbars Nikeratos, zur Frau, die ihm bereits ein Kind geschenkt hat, das aber, um es vor den Eltern der beiden jungen Leute zu verheimlichen, die Chrysis, die Konkubine von Moschions Vater Chremes, als ihr eigenes Kind aufzieht. Chremes läßt sich schließlich seine Einwilligung zur Hochzeit seines Sohnes Moschion mit Plangon abluchsen, ohne noch über die Herkunft des angeblichen Kindes der Chrysis aufgeklärt zu sein. Diese Handlung füllte die beiden ersten Akte der Komödie, und nun setzt ein außerordentlich lebhaftes und fesselndes Spiel ein, als die beiden Väter nach und nach hinter die wahre Abkunft des kleinen Kindes kommen. Da keiner von beiden die ihm an sich gegebenen Möglichkeiten zu voller Aufklärung ausnutzt, sondern sich dauernd auf eigene Vermutungen

und halbrichtige Beobachtungen verläßt, raten sie entweder auf den falschen Vater oder auf die falsche Mutter oder kombinieren sonstwie in tollster Weise die durch halbes Hinhören ihnen zu Ohren gekommenen Tatsachen. Die Konkubine Chrysis wird zu Unrecht von beiden verdächtigt, und gegen ihre eigenen Angehörigen erheben sie völlig unberechtigte schwere Vorwürfe, die diese ihrerseits wieder zur Entfremdung von ihren Vätern führen. Zuletzt klärt sich schließlich alles auf, und mit einer oder gar zwei Vermählungen schließt das Stück.

Das entscheidend Neue an dieser Komödie ist, daß Menander bei dieser Verwirrung an keiner Stelle mit einem bestimmten Komödientyp arbeitet, sondern die beiden Väter, die Konkubine und den Sohn als scharf umrissene individuelle Charaktere von eigenem Zuschnitt und Schlag gefaßt hat. Gemeinsam ist ihnen allen nur das eine, daß sie, wie Wilamowitz es einmal formuliert hat, 'immer sich selber den Weg zu dem Ziel, das sie alle befriedigen würde, verbauen, und daß sie, wenn sie ganz schlau sind, an der Wahrheit vorbeischießen'. Am Gegensatz der beiden Väter, die Menander auch bezeichnenderweise nacheinander mehrfach im Stück in Parallelsituationen zeigt, in denen natürlich jeder sich anders und doch nicht richtig verhält, hat er offenbar die Kunst individueller Charakterisierung besonders gut lernen und erproben können. Es ist aber wichtig und für die weitere Entwicklung seiner Kunst sehr bedeutsam, daß er hinter dem Gegensatz des Temperaments und der Bildung beider Väter besonders stark den sozialen Gegensatz, der beide Häuser trennt, empfunden hat, und daß er damit ein über die reinen Familienfragen hinausweisendes, allgemein menschliches Moment in die Darstellung einbezieht. Es enthält z. B. die Szene, in der der arme Nikeratos erfährt, daß seine Tochter Plangon von Moschion ein Kind hat, und während der er immer befürchtet, daß der reiche junge Mann trotz aller gegenteiligen Versicherungen seines Vaters das arme Mädchen nun doch sitzen lassen wird, neben ausgelassener Lustigkeit einige fast tragische Momente, bei denen hinter der Angst des Vaters die Sorgen eines ganzen sozial niedrig gestellten Standes fühlbar werden. Und so hat der versöhnende Schluß, der die Vereinigung der Kinder des armen und des reichen Mannes bringt, eine über das Schicksal der beiden Familien hinausreichende allgemein menschliche Bedeutung, die, mag sie auch sehr verhalten gegeben werden, doch nicht übersehen werden darf. Eine zweite Vertiefung, wiederum im Sinne einer die spezielle Frage verallgemeinernden Tendenz, erfährt das andere im Stück angeschnittene Problem, das Problem des Verhältnisses vom jungen Moschion zu seinem Adoptivvater Chremes. Die beiden haben bis dahin in einem sehr guten Verhältnis zueinander gestanden, das nun auf einmal an einem für das Schicksal des Sohnes so entscheidenden Lebensabschnitt zu zerbrechen droht. Denn der Vater will als Vertreter der allgemein geltenden attischen Anschauungen in der Frage der Eheschließung seinem rein individualistisch denkenden Sohne das Selbstbestimmungsrecht verweigern. Hier taucht hinter dem Erleben dieser beiden Männer die allgemeine Frage des Verhältnisses vom Vater zum Sohn, das Problem der Stellung der zwei sich folgenden Generationen zueinander auf. Menander hat sich mit dieser Frage immer wieder beschäftigt und sie in seinen Adelphoi

zum Hauptproblem des Stückes gemacht. Eine präzise Lösung gibt er nicht; aber es wäre auch unbillig, sie von einem Komödiendichter zu verlangen. In den *Adelphoi* versagt sowohl der starre, geizige wie der gutmütige Vater, der seinem Sohne alle Freiheiten läßt, mit seinem Erziehungssystem; der Zuschauer wird über beide gelacht haben und doch nicht ohne Nachdenken über das Problem als solches aus dem Theater gegangen sein. Gerade das lag wohl in der Absicht Menanders, der keine Theorie predigen wollte, sondern der Überzeugung war, wie es die Gestalt von Moschions Vater in der *Samia* auch zeigt, daß alle Erziehung nicht von einzelnen Maßnahmen, sondern letztlich von der Person des Erziehers abhängt. Im ganzen wird man sagen dürfen, daß bei aller latenten Spannung, die in den Komödien Menanders zwischen der älteren und jüngeren Generation zum Ausdruck kommt, Menander das Verhältnis der Kinder zu den Eltern sehr rücksichtsvoll behandelt hat. Es kommen weder Akte roher Gewalt wie etwa in Aristophanes' *Wolken*, vor noch gehen die Söhne bei ihren Intriguen, die bezeichnenderweise immer nicht von ihnen selbst, sondern von Sklaven eingefädelt werden, in gemeiner Gesinnung gegen die Väter vor; vergessen sie aber wirklich einmal jede Hemmung, dann sind auch meist die Väter selbst daran schuld. Recht behalten läßt im Kampf der Generationen Menander stets die Jugend, die er aller Sitte und Tradition zum Trotz in selbstgetroffener Entscheidung ihr Schicksal bestimmen läßt. Sie kennt keine Rücksicht auf Stand oder Vermögen oder väterliche Wünsche und Berechnungen, sondern folgt allein der Stimme ihres Herzens. Hinzugefügt werden muß allerdings, daß Menander in letzter Minute all das, was die Väter an der geplanten Verbindung zu bemängeln haben, durch den *Anagnorismos* und die mit ihm gegebene Wendung der Dinge beseitigt und dadurch dem oft sehr zugespitzten Problem noch rasch seinen schärfsten Stachel nimmt. Diese Milderung aber entspricht schließlich durchaus dem Wesen des Lustspiels.

Der Problemkreis, den wir in der *Samia* erstmalig angeschnitten fanden, hat Menander weiterhin aufs stärkste beschäftigt, und je weiter seine Kunst reift, um so tiefer dringt er in ihn ein. Dabei müssen wir allerdings mit allem Nachdruck hervorheben, daß der erhaltene Dramenbestand keinen Schluß erlaubt, ob diese Entwicklung geradlinig verlaufen ist oder ob nicht Menander in einzelnen Stücken eine früher einmal erreichte Position wieder verlassen hat und in der Kunst der Charakterisierung der einzelnen Personen, in der Führung der Handlung und in der Vertiefung des Problems Leistungen gezeigt hat, die hinter früheren zurückblieben. Die Möglichkeit ist zuzugeben und mir persönlich sogar sehr wahrscheinlich; was wir jedoch an erhaltenen umfangreicheren Komödienresten haben, zeigt einen starken Aufstieg.

Die *Perikeiromene* (bald nach 314), deren recht erhebliche Fragmente übrigens nach dem Vorbilde A. Körtes und E. v. Oppeln-Bronikowskis (*Epitrepontes*) vor vier Jahren die Bremer Studienräte Harms, Scherling und Schröter für eine Schüleraufführung sehr glücklich ergänzt und übersetzt haben, zeigt vor allem nach der Seite der Charakterisierungskunst erhebliche Fortschritte Menanders. Der Inhalt des Stückes ist in kurzen Worten der, daß ein Offizier ein armes Mädchen, das er liebt und seit einiger Zeit bei sich im Hause hat, überrascht, wie

es sich eines Abends von einem jungen Manne küssen läßt. Das Mädchen weiß, daß dieser Jüngling ihr vor langen Jahren mit ihr ausgesetzter Bruder ist, den das Schicksal nach der Auffindung der beiden Kinder in ein reiches Haus hat kommen lassen, während sie selbst von einer armen Frau aufgezogen worden ist. Sie verrät ihr Geheimnis nicht, um des Bruders glückliche und gesicherte Existenz nicht zu gefährden. Der Offizier aber schneidet ihr, über ihre angebliche Untreue empört, das Haar ab, worauf sie aus seinem Hause flieht. Darauf wird er von Reue gequält und will mit Hilfe seines Nachbarn Pataikos das Mädchen wieder zu sich zurückführen. Durch merkwürdige Zufälle stellt sich schließlich heraus, daß Pataikos der Vater des Mädchens ist. Er nimmt seine Tochter sofort zu sich, die dadurch volle Handlungsfreiheit erhält und nun aus eigenem Entschlusse aus Liebe zu dem Offizier, der infolge dieser unerwarteten Wendung der Dinge schon alles für verloren hält, ihm ihre Hand zur Ehe bietet.

Die neue schöpferische Leistung Menanders liegt vor allem in der Charakterzeichnung des Offiziers Polemon. Nachdem dieser in der ersten (verlorenen) Szene erzählt hatte, wie er am Abend vorher das Mädchen in jähem Zorn durch seine rohe Handlung entehrt habe, mußte jeder Zuschauer glauben, in Polemon die ihm vertraute Gestalt des bramarbasierenden Soldaten vor sich zu haben, der in wirklichen Gefahren feig, nur den Schwachen gegenüber sich als Held aufspielt. Aber wenn er in den folgenden Szenen sieht, wie in Polemon die Reue über seine Tat aufsteigt, wie er sich schämt, das einzugestehen und doch nicht gegen sein besseres Ich ankann, wie er um das Mädchen bangt und im Wein Vergessen sucht, ohne es zu finden, da fühlt jeder, daß Menander hier einen ganz anderen Menschen geschaffen hat, einen Mann mit einem ungezügelter Temperament, aber mit einem guten Herzen und echter, tiefer Liebe zu seiner Glykera. Menander zerschlägt den alten Possentyp und setzt an die Stelle einer starren Konvention in einem Akte schöpferischer Neuformung wirklich lebendiges Menschentum. Neben den Offizier Polemon aber stellt er einen Unteroffizier Sosias, dem er weitgehend die Züge des alten bramarbasierenden Soldaten läßt. Es ist höchst interessant, daß bei einem Versuche, die geflohene Glykera mit Gewalt ins Haus des Polemon zurückzuführen, der Sosias als Nebenfigur eine ganz ähnliche Rolle spielt wie im Kolax der Thraso, der bramarbasierende Offizier, der dort eine Hauptrolle spielt. Wer denkt bei diesem Sachverhalt nicht sofort an Lessing, der mit der Gestalt des Majors Tellheim auch den bis dahin die deutsche Bühne beherrschenden Typ des bramarbasierenden Soldaten zerschlug, aber im Wachtmeister Werner doch einige Züge des alten Typs weiterleben ließ? Der Grund dazu wird bei beiden Dichtern derselbe gewesen sein, daß neben die ernste Hauptperson eine lustige Nebenperson treten soll. Es ist aber nun von hoher Bedeutung, daß Menander in seinem Misumenos später noch einmal einen Offizier auf die Bühne gebracht hat und hier nun eine noch weiter gehende Verfeinerung und Verinnerlichung des Menschen gezeigt hat. Dieser Offizier hat ein kriegsgefangenes Mädchen in seiner Gewalt, das er leidenschaftlich liebt, das er aber doch nicht eher berühren will, als bis sie selbst seine Liebe erwidert. — Daß einem ähnlichen schöpferischen Umformungsprozeß, der aus einer fast erstarrten, nur

in Kleinigkeiten modifizierten Typik heraus lebendige, höchst individuelle Charaktere entwickelt, eine der feinsten, vielleicht *die* zarteste Gestalt Menanders ihr Dasein verdankt, will ich in diesem Zusammenhange wenigstens erwähnen: die Habrotonon der Epitrepontes, die Menander über den aus anderen Komödien bekannten Typ der sinnlichen, verlogenen und nur auf ihren Vorteil bedachten Hetäre, wie er selbst ihn in der Thais auf die Bühne gebracht hat, so hoch erhob, daß man sich bei ihr, wie A. Körte einmal sehr fein bemerkt hat, an Goethes Philine erinnert fühlt.

Jetzt fühlen wir, wie auch schon in der Perikeiromene, daß Menander nicht nur in der Gestaltungskunst einzelner Menschen, sondern auch in der Vertiefung der Probleme wächst. Er gibt der Mätresse — denn Glykera ist eine Mätresse — und dem kriegsgefangenen Mädchen (und weitgehend auch der Hetäre Habrotonon) die volle Würde der Frau, den ganzen Wert des freien Menschen zurück, und er tritt zugleich gegen alle geltenden Anschauungen mit unvergleichlich stärkerer Kraft als in der Samia für die freie Entscheidung der Jugend, besonders auch der Frauen, bei der Eheschließung ein.

Den lautersten Ausdruck findet diese edle Gesinnung aber erst in den Epitrepontes. Die junge Pamphile ist vor ihrer Vermählung mit Charisios von einem unbekanntem Jüngling vergewaltigt worden; sie empfängt ein Kind, das sie aussetzt. Ihr Mann erfährt nach seiner Rückkehr davon und sucht im Rausch und im Taumel des Gastmahls mit Freunden und einer Hetäre über seinen Schmerz hinwegzukommen. Sein Schwiegervater will um dieser Treulosigkeit willen, wie er das Verhalten des Charisios deutet, seine Tochter wieder zu sich ins Haus nehmen. Pamphile aber weigert sich, ihm zu folgen; sie will bei ihrem Manne wie im Glück so auch jetzt ausharren, selbst wenn es für sie sehr schwer ist. Diesen ihren Entschluß hört Charisios, unbemerkt von Pamphile und ihrem Vater, mit an, und da fällt es ihm plötzlich wie Schuppen von den Augen: er hat selbst früher ein Mädchen vergewaltigt und sich doch als Tugendstolz aufgespielt, als er erfuhr, daß seine Frau ein uneheliches Kind geboren habe. Jetzt empfindet er mit einem Male das Unerträgliche der doppelten Moral und das Unwürdige seiner eigenen Haltung. Es war wirklich eine große Tat, die erst in moderner Bühnenkunst ihre Parallele gefunden hat, als Menander diese Szene der Selbsterkenntnis des Charisios auf die Bühne brachte und sich nach mancherlei früheren Versuchen der Kritik an der geltenden Moral jetzt in diesem zentralen Problem von ihr lossagte und sich zum Herold einer neuen Ethik machte. Diese Leistung Menanders ist darum nicht minder groß, weil sich in seinen Epitrepontes schließlich herausstellt, daß der Fehltritt der Pamphile und der des Charisios der gleiche war, daß nämlich das uneheliche Kind der Pamphile das Kind ihres jetzigen Gatten ist. Diese Wendung rettet dem Stück den Lustspielcharakter, bedeutet aber keineswegs, daß dadurch die völlig erschütterte Ehe geheilt würde. Im Gegenteil, die neue Fundierung der Ehe ist mit der Selbsterkenntnis des Charisios und mit seinem Entschlusse, Pamphile um ihr Bleiben zu bitten, gegeben; ja jetzt wird aus der wohl einst von den Eltern betriebenen Eheschließung erst der wahre von den beiden Gatten geschlossene Ehebund. Damit werden wir einer neuen

Umformung des, wir dürfen nun schon sagen Menandrischen Problems der Liebesheirat inne, wenn der Dichter hier dartut, daß eine von den Eltern herbeigeführte Ehe an sich zunächst glücklich sein kann, daß ihr aber schwere innere Gefahren drohen, wenn der Bund nicht durch eine aus gegenseitiger Achtung und Gleichberechtigung und aus tiefem Verstehen wachsende Liebe besiegelt wird. Dazu gehört freilich ein guter Charakter und ein ehrlicher Wille, wie ihn hier Pamphile und Charisios zeigen, und die Kraft, sich von einem einmal gewählten Standpunkte loszusagen, sich auf den anderen Menschen einzustellen und umzulernen, wenn die Verhältnisse es erfordern und die Stimme im Innern des Menschen, der gute Dämon, der den Menschen führt, es rät. Wer dies aber kann, der darf auch darauf vertrauen, im Leben und mit dem Leben fertig zu werden und sich selbst sein Lebensglück zu erringen. Mit dieser Überzeugung stoßen wir ins Zentrum Menandrischer Welt- und Menschenauffassung vor, die bereits hinter seinen früheren Stücken stand und dort latent zu spüren war, hier aber von Pamphile und Charisios vorgelebt und mit feinem Humor von Onesimos klar formuliert wird. Das Schicksal, das über den Menschen dieses Stückes liegt, ist arg kompliziert, und die Ereignisse, in die sie verstrickt sind, liegen wirr durcheinander. So ist das Leben aber immer, und die Tyche spielt hier im Stück wie überall im Leben ihr schwer begreifbares und schwer entwirrbares Spiel. Es ist beileibe nicht nur eine technische Angelegenheit, wenn Menander, wie übrigens auch schon Euripides, am Anfang seiner Stücke fast durchweg die Tyche selbst oder einen Gott auftreten läßt und ihn die Wirrnisse, die über dem folgenden Stücke liegen, verkünden läßt, sondern es ruht eine starke Symbolik darin, durch die das einzelne Drama zu einem kleinen Ausschnitt aus dem großen nicht anders gearteten Weltgeschehen gemacht wird. Menander glaubt an die Macht der Tyche wie viele Menschen seiner Zeit. Aber dieser Glaube hat, wie besonders E. Fraenkel in diesem Zusammenhang betont hat, für ihn nichts Niederschmetterndes, nichts, was den Menschen seiner Würde und seines Selbstbestimmungsrechtes entkleidet, sondern er glaubt — und darin ist er ganz Grieche — an die Macht der menschlichen Einsicht und an die Kraft des menschlichen Charakters, den die Götter ihm als Phrurarchen gegeben haben. Man muß auf die Dinge aufmerksam und den guten Willen haben, sie zu entwirren und alles zum besten zu führen. Dann wird es gelingen, das Leben zu meistern. In der Samia, der Perikeiromene und den Epitrepontes lösen sich alle Schwierigkeiten in dem Augenblicke, wo die handelnden Personen sich auf diese Wurzeln ihres Seins besinnen. Solange sie das nicht tun, tapen sie im Dunkeln und verwirren statt zu entwirren, und diesem ihrem Spiel sieht Menander lächelnd zu, und sieht auch der lächelnd zu, der sich mit Menander eines Geistes fühlt.

Nur wer das kann, wird der weltanschaulichen Vertiefung des Menandrischen Spiels inne. Dann aber begreift er auch die Größe seines Gesamtwerkes. In eine verwirrende Fülle der Lustspieltradition hat Menander Ordnung gebracht; er hat vieles, an sich Schönes und Erheiterndes, preisgegeben und nur einige wenige Motive aus der vorangehenden Tradition für seine Kunst übernommen, aber diese vertiefte er mehr und mehr und baute sie immer fester in seine Stücke ein. Er

gewann den Anschluß an eine geschlossene Gesellschaft als die unerläßliche Voraussetzung aller Komödienkunst, er schuf sich eine feste dramatische Form und gab schließlich dem Ganzen das Fundament einer ausgereiften Weltanschauung. So gelang es ihm, gerade in den Jahrzehnten, in denen die griechische Kultur und Kunst ihren Siegeszug durch die Welt begannen, nach den zahlreichen großen dichterischen Leistungen der vorangehenden Jahrhunderte auch auf dem Gebiete der heiteren Schauspielkunst ein Werk zu schaffen, das wie jene für die künstlerische Entwicklung des Abendlandes von grundlegender Bedeutung geworden ist.

DAS KLASSISCHE WERK UND DIE HÖHERE SCHULE

EIN BEITRAG ZUR FRAGE DER ALLGEMEINBILDUNG¹⁾

VON HANS KINKEL

Ist unsere höhere Schule heute noch imstande, offen und ehrlich ihr Bildungsideal an einem rein Geistigen zu orientieren oder muß sie endgültig, wenn vielleicht auch schrittweise durch Kompromißlösungen, den einbrechenden Mächten der realen Wirklichkeit weichen, die die Möglichkeit einer Allgemeinbildung in dem Zeitalter einer Spezialisierung oder Atomisierung rundweg leugnen und der höheren Schule in der Tatsachenbeherrschung der realen Gegebenheiten ihr Ziel setzen? Diese Frage tritt immer entschiedener als eine der entscheidenden pädagogischen Fragen unserer Tage in den Vordergrund. Wollen wir das im Geistigen ruhende Bildungsideal unserer höheren Schule retten, so kann dies nur durch eine immer wieder sich erneuernde Selbstbesinnung auf die in der höheren Schule liegenden

1) Die Ausführungen, die im Herbst 1932 vor der großen Umwälzung niedergeschrieben wurden, kennzeichnen die Lage, die diese Umwälzung in unserem Bildungswesen angetroffen hat. Sie wurden geschrieben aus der geistigen Not einem atomisierenden, mechanisierenden Zeitalter gegenüber, das mit seinen zersetzenden, liberalisierenden und individualisierenden Tendenzen, mit seiner sentimentalischen, weichlichen und süchtigen Lebensauffassung ohne Ernst, mit seiner ehrfurchtslosen, ja frechen Intellektualisierung, seinem relativierenden und alles objektivierenden Historizismus, mit seiner Lehre von dem Primat der Wirtschaft über das Kulturelle, mit seiner Verständnislosigkeit gegenüber der Politeia als Volksgemeinschaft jede echte deutsche Bildung untergrub und zu vernichten drohte.

Gegen alle diese dem Ungeist der Zeit entsprungenen Kräfte wurde hier gerungen und gekämpft, und der Verf. darf hoffen, daß die von ihm zum Wort gebrachten Stimmen jetzt besser gehört werden als zu der Zeit, als sie noch sehr vereinzelt im weiten Raume hallten. So dürfen die Ausführungen jetzt wohl erst recht einen Beitrag liefern zur Klärung der Frage nach einer nationalen deutschen Bildung, indem sie echtes Nationalgefühl gegen Nationalismus in Schutz nehmen, indem sie das Menschliche, das nur eine Irrlehre mit dem Internationalen identifizieren kann, an dem nationalen Empfinden abstumpfe und die Rasse verderbe, als Voraussetzung zum Nationalen kennzeichnen.

Eine Bewegung, die vom schöpferischen Geist lebt, muß in ihrem Bildungsprogramm zum schöpferischen Geist wieder zurück. Das weiß der Führer, wenn er sagt, daß Nation und Staat ihr Fortbestehen den ewigen ideellen Werten verdanke, wie sie die Grundlagen einer humanistischen Erziehung bilden (Mein Kampf S. 257). Um diese Werte geht es in meinen Ausführungen. In der deutschen Bildung müssen humanistisches und völkisches Bildungsideal miteinander verschmelzen in der Bildung zum deutschen Menschen.

Bildungswerte geschehen. In diesem Sinne hat eine Gruppe süddeutscher Philologen unter der Führung von Direktor K. Ott, Karlsruhe (vgl. K. Ott, Die Höhere Schule, Karlsruhe, G. Braun 1924) sich dafür eingesetzt, im Werke den entscheidenden Träger der Bildungsarbeit an unserer höheren Schule zu sehen und so den Gedanken des Werkes zum Mittelpunkt eines neuen schulischen Arbeitens zu machen. Aber nur wenn dieses Werk einen metaphysischen Einschlag in sich trägt durch den schöpferischen Akt, in dem es entsteht, kann es die Aufgabe leisten, zu deren Lösung eine junge Generation akademischer Lehrer sich vereinigt hat, indem sie sich zu diesem Werke und seinem Geiste bekennt. Diese Generation verlangt, daß unsere Lehr- und Lernarbeit den Weg zu bahnen habe zu Werken, 'die Symbol der Höchstleistungen des menschlichen Geistes sind' wie es K. Ott ausgedrückt hat. Sie will zu dem Werk als 'Werk gewordenen Geist' (Ed. Schön) vorstoßen, um in dem Schöpferischen dieses Werkes die Quelle zu finden, an der sich die Bildungsgehalte, an denen zu erziehen unsere Aufgabe ist, wieder erneuern. Von der Möglichkeit einer solchen Erneuerung soll hier die Rede sein.

Fassen wir das Problem des Werkes als 'Werk gewordenen Geist' oder als 'Symbol des Geistes' auf, so müssen wir fragen: Was ist Geist?

Für uns hier nur soviel als Basis für eine Verständigung: am Anfang unserer Tätigkeit muß eine Ehrfurcht und muß ein Glaube stehen, die uns verpflichten. Die *Ehrfurcht* vor der in ihrem letzten Grunde nicht faßbaren schöpferischen Vernunft als schöpferischem und in ewigem Form- und Gestaltwandel schaffenden Bios, und der *Glaube*, daß die im Bewußtsein sich verwirklichende Vernunft als eine in ihren Grundlagen nicht weiter mehr begreifbare Weltvernunft *die* Wirklichkeit ist, in der wir existieren, das Objektive, das wir anzuerkennen bereit sind. Die Haltung solchen Frommseins im Goetheschen Sinne kann als eine Weltfrömmigkeit bezeichnet werden, ohne die freilich unsere ganze Tätigkeit unfruchtbar sein müßte, deren Verlust uns zur Relativierung und Atomisierung unseres Daseins führt. Von einem so aufgefaßten Wirklichkeitssinn müssen wir erfüllt sein, wobei wir dann Wirklichkeit als Formung, Gestaltung durch schöpferische Kraft, durch lebendigen Geist, als 'geprägte Form, die lebend sich entwickelt' betrachten. Der Geist schafft sich den Leib, Leib ist Manifestation eines Geistigen in einem Stoff, weshalb der Geist, das Absolute, das Ewige an und für sich uns unzugänglich ist, alle Formen aber für uns nur Sinn haben als Verwirklichungen dieses Absoluten. — Soviel in Kürze vom metaphysischen Grund unserer Betrachtung.

Wenden wir unsere Grundanschauung auf das Werk als 'Werk gewordenen Geist' oder als 'Symbol des Geistes' an, so leiten sich daraus die Merkmale dieses Werkes für uns ab.

I.

Wir unterscheiden Naturform und Kunstform. Kant sagt in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft (Reclam p. 169): 'Wenn man etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, so versteht man allemal darunter ein Werk des Menschen.' Wir unterscheiden mit ihm *Werk* und *Wirkung*, *opus* und *effectus*. Die Summe der in den opera des Menschen sich auswirkenden Leistungen nennen wir Kultur und sie eignet sich in den Äußerungen

von Kunst, Wissenschaft, Sitte und Religion nur den Menschen zu. Durch sie wird erst alle stoffliche Wirklichkeit gesehen und gedeutet, ich trage sie dann als Weltbild in mir. Gleichgültig ob ich mir über dieses Weltbild theoretisch bewußt Rechenschaft ablege oder nicht, ein Mensch ohne Weltbild kann überhaupt nicht existieren, ist ein Widerspruch in sich selbst.

Was tut nun jede Erziehung? Sie trainiert den Menschen auf den Lebenskampf und sie lehrt ihn Mensch sein, indem sie ihn in ein gegebenes Weltbild geistig-seelisch hinein erzieht und ihm damit eine Kraft gibt, seinen Lebensweg nach festen Grundanschauungen zu gestalten. Im ersten Fall lehrt man den Menschen, sich den ihn umgebenden Mächten anpassen. Im zweiten Fall ist ihm das Leben als Aufgabe gesetzt, ihm liegt es ob, sein gegebenes Dasein nach Schaubildern seines Geistes zu gestalten. Über unserem vegetabilen Dasein wölben sich so die Welten geistig-sittlicher Ordnungen, denen wir angehören, in die wir nur durch Erziehung, in der Geist durch Geist geformt wird, als Persönlichkeiten hineinwachsen. Aus diesen Sätzen müssen wir eine ganze Summe von Folgerungen ziehen, die für unsere erzieherische Tätigkeit richtunggebend sind:

Das Werk ist zutiefst ein Formproblem. Wir sehen in ihm geschautes, geformtes, gestaltetes Leben. Das Leben schlechthin kann nur gelebt werden, es rinnt, wie Bergson gezeigt, von Sekunde zu Sekunde aus einer unendlichen Zukunft in eine unendliche Vergangenheit. Hier kann es nur effectus, aber nicht opus geben. Nur das Werk kann 'dem Augenblick Dauer verleihen', indem es gestaltet, formt. In den Webern formt das Dreißigerlied alle Verzweiflung, allen Schmerz, alle Wut, allen Haß, allen Rachedurst, die bisher dumpf in den Webern lebten zum überaugenblicklichen Spiegelbild all ihres Elends, das sie bis dahin in leidender Trostlosigkeit nur lebten, das sie jetzt erst erleben. Das Lied wird zur Offenbarung: 'Jedes Wort da is all's also richtig wie in d'r Bibel.' In zweierlei Hinsicht trägt das Werk Ewigkeitsgehalt in sich: einmal als Symbol des Ewigen, und dann dadurch, daß durch die Formung der Stoff zeitentrückt wird, d. h. daß das Problem seiner materiellen Existenz völlig belanglos wird im Hinblick auf das, was es leistet.

Das Werk als Symbol des Ewigen. Wir sprechen vom Gehalt des Werkes. Es ist falsch, Form und Gehalt wie etwa Form und Inhalt als Gegensätze aufzufassen. Je stärker Ewiges aus einem Werke spricht, um so gehaltvoller ist es. Alles Große ist hier Offenbarung eines Ewigen, ist durch Gestalt sinnenfällig gewordener Geist, der irgendwie noch aus einem Werke sprechen muß, wenn es uns für unseren erzieherischen Prozeß überhaupt dienlich sein kann. Wo das Werk *nur* dem sinnlichen Genuß, der Befriedigung des Augenblicks, einer ästhetischen Liebhaberei und sei sie noch so kultiviert, dient, liegt es in einem Wertbezirk, der uns nichts mehr angeht. 'Weckt Ehrfurcht vor dem Ewigen, Ehrfurcht vor dem Großen', das ist die Aufgabe, die uns aus dieser Betrachtung erwächst. 'Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.'

Wir haben festgestellt: das Werk verleiht dem Augenblick Dauer, daraus erwächst uns die Frage nach dem *Werk und der Wirklichkeit, dem Werk und seiner Zeitlichkeit.*

Die Formen des Naturwirklichen geben die Stoffwelt für die geistgeformten Werke. Die uns im geistgeformten Werk entgegentretende Wirklichkeit liegt also grundsätzlich auf einer anderen Ebene als die sog. reale Wirklichkeit, sie wird zur Wahrheit, zur Wahrheit in der Form. So empfängt der Genius der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit, und es kann einem Kunstwerk kaum schlimmeres passieren, als wenn jene Wirklichkeit und diese Wahrheit verwechselt werden

Ist Kunst somit in Form geprägte Wirklichkeit, so trägt sie immer organischen Charakter an sich. Die Einheit eines Werkes kann daher niemals durch Summierung von Posten erreicht werden, so wenig sie sich durch gewaltsame Zerstücklung aufteilen läßt. So sind 'Auswahlen' grundsätzlich zu verwerfen. K. A. Bergmann hat in seiner Schrift 'Das ethische Bildungsziel der höheren Schule' (Verlag G. Braun, Karlsruhe 1925) diesen Sachverhalt scharf herausgestellt: 'Mancherlei grundsätzliche Schädigungen kann das Prinzip der «Auswahl» hervorbringen: einmal kann der Kunstbegriff, zum zweiten der Weltbegriff erschüttert werden. Der Kunstbegriff, insofern er, in dem strengsten Sinn genommen, die Notwendigkeit der Ganzheit und Geschlossenheit des Kunstwerkes und infolgedessen die Unentbehrlichkeit eines jeden seiner Bestandteile in sich schließt. Es liegt eine selbstverständliche Verneinung dieser Notwendigkeit im Prinzip der «Auswahl»; es ist ein Mangel an Glauben an die Kunst, an ihren unbedingten Ernst und ihr lebendiges Wesen. Wir versündigen uns wider den heiligen Geist unserer eigenen Erziehungs- und Bildungsaufgabe, wenn wir selbst im Schüler diesen Mangel hervorrufen und großziehen.' Welche Barbarei, wenn man die zerstückelnden, Bruchstücke liefernden Textauswahlen unzähliger unserer Schulausgaben betrachtet! Welch Zeugnis für die geistige Höhe von Deutschlands höheren Schulen, um ein Beispiel herauszugreifen, wenn man die Ausgaben betrachtet, in denen Deutschlands Jugend unser größtes nationales Gedicht, das Nibelungenlied vorgesetzt bekommt, das man nicht mehr an einem Originaltext zu behandeln wagt. 'Die schöpferische Tätigkeit', sagt Ott in seiner Abhandlung über Taines Napoleon Bonaparte (Neuspr. Blätter 1927, Heft 9/10), 'macht den Wahrheitsbegriff zur *Einheit in der Gestalt*, die unverändert dieselbe bleibt, verkannt und vergessen werden kann, aber, neu entdeckt, mit der ungeminderten Kraft des schöpferisch Gebildeten wirkt; sie macht den Wahrheitsbegriff zur absoluten Größe.' Wo könnte man, um noch ein Beispiel herauszugreifen, diese durch die Form zur Wahrheit erhobene Wirklichkeit greifbarer fassen als etwa in Goethes Dichtung und Wahrheit, wo die in der Phantasie geschaute Wirklichkeit wahrer ist als die aktenmäßig feststellbare Wirklichkeit es je sein kann. Das 'hier irrt Goethe' eines bekannten Goethekommentators stellt die groteske Verirrung einer Philologie dar, deren Karikatur tausendfältig in unseren Schulkomentaren zu unseren Klassikern widerspukt. Die Form des Kunstwerkes ist 'das Ergebnis eines Gebärungsvorganges geistiger und seelischer Kräfte und sittlicher Entschlüsse zugleich, insofern sie sich aus den dunkeln Tiefen der ersten Konzeption zur Oberfläche emporringen, an der sie sinnenfällige Erscheinung werden, sich zur Form eines Kunstwerkes gestalten, sich in ihr vollenden und damit zugleich erlösen'. So ergibt sich, daß Kunst niemals reine Nach-

ahmung der Natur, sondern *lebendiger Ausdruck* von Seelenvorgängen ist, die im Werke nach Gestaltung ringen. Die Schüler zum verständnisvollen Erfassen des Werkes bringen, heißt: ihnen die Sinne öffnen für die Ausdrucksformen, in denen die großen seelischen Erlebnisse des Menschen Gestalt gewonnen haben. Ihre innere Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist dabei das allein entscheidende und das für Menschenbildung allein Wertvolle. *Nicht Tatsachenbeherrschung*, sondern *Menschenbildung* muß das letzte Ziel unserer erzieherischen Tätigkeit an der höheren Schule sein, dann müssen wir aber durch das gestaltete Werk zu jener höher gelagerten Wirklichkeit gelangen, von der aus die Wirklichkeit des täglichen Lebens erst sinnhaft gemacht wird. Wenn einer proletarischen oder kleinbürgerlichen Jugend die großen Werke nichts mehr bedeuten, wie man behauptet, so hat diese Jugend recht, wenn man ihr in diesen Werken nur ästhetisch wirkende Gebilde und Ideale aufweist, so daß eine unüberbrückbare Kluft klafft zwischen ihrem Leben und diesen Werken. Auf diesem Gebiet gibt es freilich kein zurück mehr in ängstlich gehütete alte Traditionen. Aber ein neuer Durchbruch ist zu machen, durch den dem Werke seine Geistesbedeutung wieder zurückgewonnen wird. Wer zu den Führenden gehören will, muß zum Geist durchbrechen können, nicht zu einem dogmatisch gebundenen Geist, sondern zu dem freien Menscheng Geist, der uns das Zeitliche im Überzeitlichen überwinden läßt, indem er das Zeitliche als Ausdruck überzeitlicher Kräfte aufzufassen lehrt. Damit kommen wir zu dem Problem des Zeitlichen.

Zeitlos nannten wir das gestaltete Kunstwerk, zeitlos insofern es nicht mehr der Vergänglichkeit des Augenblicks verhaftet ist. So entscheidet die Zeit auch am sichersten und endgültigsten, was echt und wirklich groß ist. Jenseits aller auf- und abgehenden Modeströmungen überdauert der wahre Wert alle Zeitlichkeit, auch wenn er zeitweise durch allerlei Schuttablagerungen überdeckt sein mag. Das sich so bewährende Werk dürfen wir wohl mit Fug und Recht das 'klassische' Werk nennen. Von ihm ist hier die Rede. Aktualität und Modernität entscheiden nichts für den Ewigkeitswert eines Werkes. Aktueller Wert ist historischer Wert. Das ewig Heutige ist das ewig Gestrige, und schon hat sich der Staub des Zeitlichen auf seine Aktualität gelegt, wenn wir es in unserer Schule behandeln. 'Nicht nach ihrer historischen Bedeutung', sagt M. Havenstein in einem lesenswerten Aufsatz (Erziehung Juli/August 1932) über Modernitätsstreben im Deutschunterricht, 'haben wir unere Schriftsteller auszuwählen, sondern nach ihrem sachlichen, überzeitlichen Wert. Nicht was barock ist oder romantisch oder modern, haben wir bei der Auswahl zu fragen, sondern nur was schön ist und gut und groß.' Wir dürfen Gegenwart nicht als den Augenblick des Tages und die Summe seiner Tätigkeiten werten, sondern müssen in ihr eine *Leistung* sehen, in der vergangene Leistungen fortwirken und so eine Einheit bilden, in der wir leben. Erst in dieser perspektivischen Einheit, durch die allein der Historizismus überwunden werden kann, kommen wir zur tieferen Einsicht unserer selbst. Dann geht es um *unsere* Sache und nicht um die eines historisch begrenzten Raumes, der Vergangenheit oder auch nur vergänglicher Gegenwartsaugenblick ist, wenn wir uns mit dem klassischen Werk auseinandersetzen. 'So treffen sich', sagt K. Ott im Hinblick auf

Demosthenes in seinem Aufsatz über den Démosthène von Georges Clemenceau¹⁾, im Studium des klassischen Werkes also eine Leistung, die als ihr Brandzeichen transzendente Werke in sich trägt, die tausendjährige Ferne und die augenblickshafte Nähe. Die Vergangenheit wird verständlich durch die Erfahrung der Gegenwart und die Gegenwart geklärt und gefestigt durch das Bild und die Lehre der Vergangenheit. Erfahrung ist aber in diesem Zusammenhang nur die eigene schöpferische Tätigkeit, und Lehre ist nur die geklärte Anschauung und Erkenntnis von Lebensgesetzen.' So wird es uns möglich, den Teil Leben, den wir leben, in einem Ganzen zu sehen und so unsere Zeit stärker, kräftiger, reiner zu leben, als wenn wir an der Oberfläche ihrer Zeitlichkeit und ihrer Vereinzelung haften bleiben. Hier verknüpft sich das Problem der Zeitlichkeit und Räumlichkeit mit dem der Atomisierung. Gerade weil wir verglichen mit früheren Zeiten in einer atomisierten Welt leben, müssen wir danach streben, diese Atomisierung im Geiste zu überwinden, um nicht selbst in Zeit- und Raumatome zu zerfallen. Einen anderen Weg, die Atomisierung zu beherrschen und zu überwinden, kann es nicht geben.

So ist des Werkes Bedeutung vom geistigen Werte abhängig, der in ihm liegt. Auf Grund der Definition von unserer Erziehungsaufgabe, die Wertgesinnung, Wertgewissen und Wertverantwortung zu wecken hat, müssen wir den inneren Wert des Werkes, auf den es uns allein ankommt, rigoros trennen von irgendeinem fürs Leben praktisch ausnützbaren Wert. 'Jede Erziehung', sagt Nietzsche, 'welche an das Ende ihrer Laufbahn, ein Amt oder ein Brotgewinn in Aussicht stellt, ist keine Erziehung zur Bildung, wie wir sie verstehen, sondern nur eine Anweisung, auf welchem Wege man im Kampfe um das Dasein sein Subjekt rette und schütze.' Schön, gut, groß sind also die Wertkategorien, auf die es uns bei unserer Bildungsaufgabe ankommt, und nicht brauchbar, zweckmäßig, praktisch. Diese Wertkategorien sind rein geistiger Art, wir nennen sie die Ideale, d. h. die Schaubilder des Schönen, Guten, Großen. Nicht durch eine Idealisierung der Seinswirklichkeiten im Sinne einer zweckhaften gewaltsamen Zustutzung in usum delphini darf Idealismus zustande kommen — pseudo-idealisiertes Narkotikum ist eines der gefährlichsten Gifte — sondern wie Bergmann es ausgedrückt hat 'durch die reinliche wahrhaftige Erfassung dieser Wirklichkeiten und der ihnen seelenhaft innewohnenden Ideen. Idealismus ist ja kein Gegensatz zum Realismus; er ist nur philosophische Form des Realismus, vergeistigter Realismus', oder wie K. Ott es ausgedrückt hat: 'Realistik und Idealistik sind keine getrennten, sondern nur zwei verschiedenartige Verhaltensweisen ein und derselben Weltwirklichkeit gegenüber, die aus Stoff und Geist besteht: Realistik ist Blick in die Gesamtwirklichkeit, nicht bloß in geschäftliche Hauptabschlüsse; Idealistik ist Bewertung dieser Gesamtwirklichkeit, nicht bloß Inzucht von Begriffen' (Dem. p. 25).

Idealismus kann und darf niemals eine Modeangelegenheit sein. Er ist eine Lebenskraft, oder er ist nichts. So sind die Werte, die wir im klassischen Werk erkennen, Werte, die wir zu aktivieren im Stande sein müssen, nicht solche, in denen wir uns in genießerischer Beschaulichkeit bespiegeln. 'Demosthenes', sagt Ott in

1) Die Neueren Sprachen 1932 S. 12ff.

seiner bereits zitierten Schrift, 'nur zum größten Redner aller Zeiten zu machen, ist ein Irrtum. Er war mehr als Redner. Sein Wort war Tat. Seine Tat wurde ihm zum Schicksal. Sein Schicksal, das ihn zermalmte, hat ihn zum Menschen erhoben. Denn in diesem Schicksalskampfe erwachten die Kräfte und die Zeichen, die den Menschen zum Menschen machen: seine Ideen und Ideenbilder, seine Ideale.' Und von hier aus muß die ethische Bedeutung des klassischen Werkes beleuchtet werden. Es handelt sich dabei nicht um brave moralische Schlußfolgerungen, die aus dem Kunstwerk zu abstrahieren sind, sondern um eine tiefe Einsicht in die Welt als eine Welt treibender, ringender, wirkender Kräfte, die das Gute und Böse, Schöne und Häßliche *schaffen* und uns so in die ungeheure Dynamik alles lebendigen Seins und Werdens hineinschauen lassen. An Macaulay und Rousseau hat Ott dies in seiner Schrift 'Ethik und neusprachlicher Lesestoff'¹⁾ veranschaulicht. Ein großes Werk ohne ethische Grundhaltung, bei der gleichgültig ist, ob sie einer herrschenden Klassenmoral widerspricht oder nicht, ist eine *contradictio in adjecto*. Erst aus dem Ernst einer solchen Grundhaltung heraus entspringt die tiefste, seelisch-geistiges Leben wieder neu gestaltende, überhöhende, befreiende, ja schließlich erlösende Wirkung des echten, des klassischen Kunstwerkes, das allein uns zu erschüttern, zu reinigen, zu besseren Menschen zu machen vermag.

Ist so das Werk Träger einer Gesinnung, so bindet es alle die von ihm innerlich berührten zu einer geistig-seelischen Gemeinschaft. Die ethische Wirkung des Werkes ist zu gleicher Zeit eine im höchsten und buchstäblichsten Sinne des Wortes politische Wirkung: d. h. sie ist bindend und verpflichtend. Die Gemeinschaft der von ihm Berührten schafft ein Band, das dem Einzelnen Halt gibt, in der Werkgesinnung finden sich die zerstreuten, sich vielfach widerstrebenden Elemente in harmonischem Zusammenwirken zusammen. Ohne sie gibt es, bei wechselnden Interessengemeinschaften, die stündlich zerfallen und sich neu bilden, keine bindende Gemeinschaft. Ein Volk wird erst zu einem Volke geformt durch die in seinen Werken sich offenbarende Gesinnung. Inhalt und Form aller Klassik ist mit dem Schicksal der *Politeia*, der Volksgemeinde als Kulturgemeinschaft untrennbar verknüpft. Unsere Schule in ein positives Verhältnis zum klassischen Werk zu setzen, bedeutet, sie in das Leben werktätiger Volksgemeinschaft einzubauen. Das ist dann freilich keine literarische, sondern eine vitale Angelegenheit, eine Lebensfrage für die Schicksals- und Kulturgemeinschaft, der wir angehören.

Es wäre nun noch davon zu reden, wie in dem klassischen Kunstwerk, der Geist Gestalt annimmt. Das Medium, durch das er sich offenbart, ist *das Wort*. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* 'Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.' So schafft erst das Wort, um noch einmal an das Weber-Beispiel zu erinnern, die seelische Bereitschaft zur Empörung. Jetzt erst fährt der Geist in die durch ihr Elend fast schon zu Tieren gewordenen leidenden Kreaturen und wandelt ihre Passivität in Aktivität um. Im Lutherlied formt das Wort den Glauben, der alle Protestanten eint: Ein feste Burg ist unser Gott. In dem lebendigen, göttlich

1) Schule und Wissenschaft 1928, S. 302ff. Vgl. Braunschweig, H. Westermann.

schöpfenden Wort, dem Logos, leben wie das höchste Leben 'in dem sich der Gesamthalt des Menschen Form gibt und gestaltet und das wir selbst unmittelbar aus dem Munde des Schöpfers, der durch sein Werk spricht, empfangen' (Ott, Demosthenes p. 27). Die Ehrfurcht vor dem Wort, die Unverletzlichkeit des Textes, wogegen die Mehrzahl unserer Schulausgaben auf das schamloseste verstößt, muß erstes Gebot sein. Die Philologie schenke uns das reine Wort, den authentischen Text. Der Sinn unseres Philologiestudiums sollte geradezu der sein, uns geistig befähigt zu machen, Hüter dieses Wortes zu sein.

Aber von der Wissenschaft kommt auch jenes Wort, das nicht Leben schafft, sondern Leben tötet, um am erstarrten, d. h. toten Objekt jene Begriffszergliederung vorzunehmen, die vom lebendigen Körper nur noch das Skelett, die wissenschaftliche Formel übrig läßt, jenes Wort, durch das alles erledigt ist, wenn man es einmal ausgesprochen hat.

Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.

Sie sprechen alles so deutlich aus:

Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,

Und hier ist Beginn und das Ende ist dort. (Rilke.)

Wo das Wort zur Formel wird, weicht das Leben mit der Fülle seiner sinnlichen Anschauungen und emotionalen Werte, in denen sich alles Lebendige konkretisiert. Sein Geheimnis wird rational gebannt, und entzaubert und entgöttert liegt die Natur als Präparat vor uns da. *Durch das Wort zum lebendigen Geist* muß dagegen ein Prozeß immer währender Neuschöpfung und Nachschöpfung sein, die am klassischen Werk zu vollziehen unsere Aufgabe ist, um es vor der Einbalsamierung in den literarischen Friedhof zu bewahren.

'Durch das Wort zum lebendigen Geist' das ist der Bildungsprozeß, der sich in unserer höheren Schule in allem sprachlichen Unterricht zu vollziehen hat, der nur durch das 'Werk' vollzogen werden kann, durch das Werk, wie wir eben versucht haben, es in seinen wesentlichen, von innen heraus bestimmten Merkmalen, zu charakterisieren. So sind *Werk* und *Bildung* zwei einander zu koordinierende Begriffe. Nur an einem Gebilde, einem 'Gebildeten' kann Bildung vollzogen werden, Bildung gewonnen im Sinne einer Umwandlung unseres Lebens, 'von einem vegetabilen Prozeß in eine geistig bestimmte Daseinsform'. An dem Werk als Symbol des Geistes vollzieht sich Bildung im humanistischen Sinne des Wortes, deren höchstes Ziel ist 'aus Wesen, die Menschenantlitz tragen, Mensch zu machen' (Ott, Demosthenes 24). *Steht und fällt so die höhere Schule mit dem humanistischen Charakter, der ihr zueignet, so muß sie das Werk in ihren Mittelpunkt, in die zentrale Stelle ihrer Organisation rücken, so daß von hier aus der Menschen bildende Geist den ganzen Schulkörper durchdringe.*

Aus welchem Geist heraus wir uns mit dem Werke beschäftigen, entscheidet also schlechthin über den Charakter der höheren Schule als höherer Schule. Wo Sprachen und die in ihnen geformten Werke unter dem Gesichtspunkt jeweiliger Handelsbilanzen, um ihres praktischen Nutzeffektes willen getrieben werden, haben wir es nur noch um reine Fachbildung zu tun. Für das Training zum Lebenskampf ist freilich eine solide wissenschaftliche Fachausbildung unentbehrlich, und

so ist sie auch zu allen Zeiten in jedes Erziehungssystem mit aufgenommen worden. Auf diesem Gebiet haben wir ohne Zweifel das höchst mögliche geleistet und leisten es noch. Wir müssen aber davor warnen, die Fachbildung zu überschätzen, denn wir dürfen uns nicht verhehlen, daß wir uns damit nicht zu Herren, sondern zu Knechten der Welt gemacht haben, die unsere Arbeitskraft nützt. Vom Menschlichen her muß jede fachliche Tätigkeit ihren Sinngrund und ihren ethischen Gehalt bekommen und nicht umgekehrt. So muß eine denkbar weite Allgemeinbildung die feste Grundlage sein für alle akademische Fachausbildung, um dem in den geistigen Berufen stehenden Menschen den nötigen menschlichen Halt für seine spätere Lebenswirksamkeit zu geben. Hölderlin schaute bereits mit Grausen das Volk von Spezialisten. 'Handwerker siehst du — aber keine Menschen, Denker — aber keine Menschen, Priester — aber keine Menschen, Herren und Knechte, junge und gesetzte Leute — aber keine Menschen. Ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt durcheinander liegen, indessen das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?' So werden wir zu Barbaren. 'Wüster immer, öder werden da die Menschen, die doch alle schön geboren sind; der Knechtsinn wächst, mit ihm der grobe Mut, der Rausch wächst mit den Sorgen, und mit der Üppigkeit der Hunger und die Nahrungsangst; zum Fluche wird der Segen jedes Jahres und alle Götter fliehen.' Wir wollen deshalb Menschen bilden, daß *der gebildete Mensch*, den Bildung, wie wir sahen, zu keinem weltfernen Träumer macht, die Voraussetzung ist zu einem tüchtigen Mediziner, brauchbaren Juristen, fähigen Techniker, weitblickenden Kaufmann usw. Denn Bildung hat, wenn Geist Kraft ist, die inneren Kräfte in ihm geformt, die ihn befähigen, sich selbst und die ihm vom Leben gestellten Aufgaben von innen her zu meistern. So hat Nietzsche vor 60 Jahren unter scharfer Abrechnung mit einem seiner Idee untreu gewordenen Gymnasium die Bildungsschule als *die* höhere Schule verlangt. In diesem Sinn müssen wir *als Diener am Werk Hüter* des Geistes werden und damit die Aufgabe unserer höheren Schule erfüllen helfen.

II.

Wir haben die höhere Schule als Schule des geistigen Menschen schlechthin betrachtet. Unsere höhere Schule ist aber *deutsche* Schule.

Wie verhält sich die *nationale Aufgabe* unserer Schule zu der allgemein Menschen bildenden, von der wir sprachen?

In den Leistungen der Einzelvölker subjektiviert sich der objektive Geist in den subjektiven Strebungen, seelischen Haltungen der einzelnen Nationen. Wir sind Menschen nur dadurch, daß wir *deutsche* Menschen sind. Menschen schlechthin zu sein, ist uns unmöglich.

Auf das Problem des Werkes angewandt heißt das: im Werke tritt uns gestalteter Geist nur in der Form von gestaltetem deutschem, französischem, englischem Geist usw. entgegen, der sich dann wieder in dem Geiste der einzelnen Individuen, *dem* Künstler, *dem* Dichter, *dem* Klassiker subjektiviert.

Mag es für die Wissenschaft noch so zweckmäßig sein, *den* Franzosen begrifflich zu konstruieren, um mit dieser Konstruktion nach einem treffenden Worte

Voßlers den andern magisch zu bannen, indem wir ihn durch unsere Systembegriffe faßbar machen, mit unserer Bildungstätigkeit an unserer Schule hat dieser neue Kultur- oder Wesenskunde genannte Wissenszweig nichts zu tun. Wir setzen uns mit dem *Werk* auseinander und nur in dieser lebendigen Auseinandersetzung mit dem lebendigen in konkreter Wirklichkeit vor uns stehenden Worte des Dichters, ausgehend von der unmittelbaren Anschauung, dürfen wir hoffen auch Zwiesprache zu halten mit der Volksgemeinschaft, die Trägerin dieses Werkes ist, ja sogar, ohne daß es nötig sein wird, das Deutsche, das Französische, das Englische an diesem Werk durch begriffliche Analyse immer bewußt zu machen. Wir sehen und erleben es ja in der unmittelbaren Auseinandersetzung unmittelbar, wie ich den Menschen, mit dem ich verkehre, kenne, auch wenn ich seinen Charakter begrifflich-psychologisch nicht zergliedere. So müssen wir in der Beschäftigung mit Werken, in denen deutscher Geist seinen Niederschlag gefunden hat, zur unmittelbaren Anschauung dieses Geistes gelangen. Dazu kommen wir aber nicht, indem wir Literaturgeschichte betreiben, womöglich an Hand von Leitfäden, sondern indem wir unsere Jugend unmittelbar heranzuführen zu den großen Offenbarungen deutschen Geistes und sie lehren, sich selbst im seelischen Spiegelbild der Volksgemeinschaft, der sie bluthaft angehört, zu sehen. Wir meinen damit aber ja nicht das Absuchen der Dichtungen nach ihrem sog. nationalen Gehalt. Der deutsche Geist spricht sich in Goethe von selbst aus; wenn wir Iphigenie lesen, formt deutscher Geist vom höchsten Geiste uns von selbst zu Deutschen. So muß *das klassische deutsche Werk*, in dem der deutsche Geist repräsentativ Gestalt gewonnen hat, *im Mittelpunkt des ganzen Unterrichts* stehen, wenn, wie wir erkannt haben, ein Volk erst zu einem Volk geformt wird durch die in seinen Werken sich offenbarende Gesinnung. Doch damit dieses Geistesgut nicht zur nationalen Lüge werde, muß es immer und immer wieder von neuem errungen und erkämpft werden. Es als Besitz heilig zu sprechen, ist so gefährlich, wie zu meinen, es von sich abschütteln und es durch Realien- oder Kulturkunde ersetzen zu können. Was leistet uns aber als Gliedern einer Volksgemeinschaft das *Fremdwerk*? Wir treiben das Französische nicht um des Französischen willen, wir heben es vielleicht sekundär gelegentlich an unserem Wesen ab, um da und dort einmal besser zu sehen, wir treiben es aber in letzter Linie nur um seines Gehaltes willen, an dem wir Maßstäbe gewinnen zur Beurteilung unseres Selbst, das wächst, je reicher der Zuwachs an Geistesgut ist, das nicht nur überzeitliche, sondern auch überräumliche Werte in sich schließt. Volkhafte und zugleich übervolkhafte, landschaftliche und zugleich überlandschaftliche Werte bedingen sich in ihrer polaren Spannung genau so wie wir es bei dem überaugenblicklichen und überzeitlichen Werte dargestellt haben. Wir Deutsche leben in der europäischen Gemeinschaft und werden nicht im Gegensatz zu ihr, sondern *in* ihr zu echten Deutschen. Wir nutzen die Schätze der Welt, um uns an ihnen zu bereichern. Nicht ihnen erliegen, sondern sie aufnehmen in unser Wesen, indem wir das Fremde auf uns beziehen, ist die Aufgabe. Dann kann unser Deutschtum gar nicht in Gefahr kommen, es kann ihm nichts anderes passieren, als daß es erweitert und vertieft wird. So können, ja müssen die großen Werke der Franzosen und Engländer, der Römer und der Griechen uns

ebenso Bildungswerte sein wie unsere eigenen, die erst in diesem Zusammenhang in eine geistige Landschaft mit weitem Horizont zu stehen kommen, in der sich ihre Größe erst recht heraus zu heben vermag. Jede Erkenntnis des nichtdeutschen Elementes bedeutet eine deutsche Selbsterkenntnis und diese ist immer eine Kräftigung des deutschen Nationalbewußtseins. Die schöpferische Befruchtung von Werk zu Werk auch über die nationalen Grenzen hinaus hat seit den großen mittelalterlichen Dichtern über Dürer bis zu Goethe und Hans Thoma, um nur die Deutschesten der Deutschen zu nennen, wahrhaft großartige Leistungen gezeitigt.

Werk und Staatsgemeinschaft: Neben der Volksgemeinschaft als Blutsgemeinschaft steht die Staatsgemeinschaft als Kulturgemeinschaft.

Auf den engen Zusammenhang von Inhalt und Form aller Klassik mit dem Schicksal der Politeia, der Volksgemeinde als Kulturgemeinschaft, ist schon hingewiesen worden. K. Ott hat in seinem Demosthenes-Aufsatz diese Zusammenhänge außerordentlich scharf herausgestellt. Wenn es Aufgabe der Bildung ist, den Kampf ums Dasein zur Aufgabe der Selbstgestaltung zu überhöhen, dann erscheint auch der Staat nicht mehr als eine Lebensgemeinschaft schlechthin, sondern indem er höchster Ausdruck menschlicher Gemeinschaft wird, als ein *Gebilde* höchster Inhalte des kulturellen Daseins in der Staatsgemeinde. 'Und gelingt es nicht den Staat zu diesem *Gebilde* zu machen, in dem jeder bewußt und stolz sich als Träger nicht der Staatsidee, sondern der Volksgemeinde erkennt, dann ist sein Schicksal besiegelt, wenn Stürme von außen oder von innen an ein Haus rütteln, das kein Gebälke, also keine geformten Kräfte und Lebensbeziehungen seiner Bürger hat. Und gelingt es nicht, den Klassiker zum kulturellen politischen Vermittler zu machen — (und Ott weist nach, wie dies an dem Werke eines Demosthenes möglich ist) — dann ist er tot.'

So liegt in dieser großen allgemeinen Aufgabe der persönlichkeitsbildende Wert des klassischen Werkes mit enthalten, Persönlichkeit jetzt freilich anders und tiefer aufgefaßt als die individualistischen Tendenzen einer überwundenen Zeit es getan haben. Durch den im Werk lebendig gewordenen Geist muß der Einzelne befähigt werden, sich selbst 'als ganzen Menschen im Kampfe um die höchste Form seines Selbst als Mitglied einer Kulturgemeinde zu werten'. So stehen Gemeinschaft und Individualität in polarer Spannung einander zugeordnet in jener fruchtbaren Wechselwirkung, die die Einzelpersönlichkeit als Glied einer Gemeinschaft, die Gemeinschaft aber wiederum schöpferisch gestaltet von der gebildeten Einzelpersönlichkeit erscheinen läßt.

Die so von uns geforderte Bildungsarbeit am Werke setzt aber feste Kenntnisse und sicheres Wissen voraus. In diesem Sinne sind alle rationalen Kräfte in den Unterricht einzubauen. Ohne gründliche sprachliche Schulung wird alle Arbeit Pfuschwerk bleiben. Wir dürfen die festen Maßstäbe des Rationalen nicht außer Acht lassen. Die wissende Haltung dem Diesseits gegenüber muß sich verbinden mit der gläubigen Haltung dem Jenseits, dem Ewigen gegenüber. Erst dann haben wir den *ganzen* Menschen erfaßt.

Aber eines wird zur lebendigen Erweckung des Werkes als letzte Voraussetzung immer nötig sein, daß wir Lehrer selbst in einem inneren Verhältnis

stehen zu dem Werk und dem in ihm sich offenbarenden Geiste, daß wir, die wir andere formen, in immer wieder neuer Auseinandersetzung die formende Kraft des Werkes an uns selbst erfahren. So dürfen wir mit einem Satz K. Otts, dessen meisterhafte Formulierungen die Sachverhalte so oft in einer selbst wieder klassischen Form uns aufhellten, schließen: 'Voraussetzung ist freilich, daß der Lehrer selbst den Klassiker zur eigenen Sache gemacht hat, daß er in irgendeinem Lebenspunkte im klassischen Werk sich selbst am Kreuzweg seines Lebens oder wenigstens in einem Fragebedürfnis dem Leben gegenüber befindet.'

DER WEG DER SPRACHWISSENSCHAFT IN DIE WIRKLICHKEIT

VON KURT STEGMANN VON PRITZWALD

Sprache und Sprachwissenschaft stehen heute in einem Mißverhältnis zueinander: Die *Sprache* steht mitten im täglichen Leben, sie ist Gefäß allen Denkens, gegenwärtiges Erleben und vergangene Erkenntnisse umfassend, zugleich ein psychisches und physisches Geschehen; sie ist Form der Kundgabe, der Mitteilung, der Forderung, zugleich unbewußte Schöpfung und bewußte Gestaltung, zugleich eine Wirklichkeit entschleiern und verhüllend. Aber die *Sprachwissenschaft* steht nicht dort, wo die Sprache steht. In der weiteren Öffentlichkeit ist sie höchstens als Universitätsfach bekannt, irgendeine klare Vorstellung wird damit selten verbunden. Spricht man von der indogermanischen Sprachwissenschaft, so verflüchtigen sich beim Laien, trotzdem der Tatbestand Sprache allgegenwärtig ist, alle Begriffe. Dieses Mißverhältnis zeigt, daß hier etwas nicht in Ordnung ist, selbst bei Anerkennung der Autonomie aller Wissenschaft. Soviel wird man aber sagen dürfen, daß eine Gegenwart, deren kulturelle Grundlagen zutiefst erschüttert, verworren, zerrissen sind, einen besonderen Anspruch an die Wissenschaft von der Sprache stellen darf, innerhalb deren geistiger Struktur die heißen Kämpfe um die Weltanschauungen ausgetragen werden und in der sich das kulturelle Leben spiegelt. Durch eine methodische Abklärung der Sprache könnte ein Verständnis vorbereitet werden, das Lösung und Versöhnung bedeutet. Man denke z. B. an eine geistesgeschichtliche Untersuchung der Sprache des Bolschewismus, in der sich Marxistisches und Russisches vereinigen.

Historisch gesehen erfolgte der *Ausschluß der Öffentlichkeit* Schritt um Schritt mit der seit Schleicher fortschreitenden Materialisierung des Forschungsobjekts. Dieser Entfremdung ging eine Zeit voraus, die durch die Namen Wilhelm von Humboldt und Jacob Grimm gekennzeichnete Gründungszeit der modernen Sprachwissenschaft, in der diese nicht nur in einem lebendigen sondern sogar grundlegenden Kontakt mit dem Leben der Nation stand. Auf den Germanistentagungen wurden Fragen behandelt, die das öffentliche Leben beeinflussten und das fehlende deutsche Parlament zu ersetzen schienen. Ähnliches wiederholt sich heute in den nationalen Randstaaten und in den Gliedstaaten der Sowjetunion.

Das nationale Leben spiegelt sich in den sprachwissenschaftlichen Tagungen. Die Ergebnisse werden in der Presse diskutiert. Wir werden sehen, wie Wilhelm von Humboldt die Lebensnähe der Sprachwissenschaft förderte, indem er die Beziehung Sprache und Volkstum in den Mittelpunkt der Forschung rückte. Es wird kein Zufall sein, daß heute Hand in Hand mit einer Erneuerung von Humboldts Sprachphilosophie, mit der Erneuerung des Idealismus in der Sprachwissenschaft wieder eine *Fühlungnahme mit der weiteren Öffentlichkeit* gesucht wird und die Verfasser sprachwissenschaftlicher Arbeiten im Vorwort darauf Bezug nehmen. Indem diese Sprachforschung ferner auf den Sprachunterricht — nicht nur auf die Grammatikgestaltung — Einfluß zu gewinnen sucht, ja, auf Grund des Erkenntniswertes der deutschen Sprache in der Sprachenpolitik für eine Erweiterung des deutschen Geltungsraumes kämpfen kann, sollen die Ergebnisse der Sprachforschung wieder ins Leben zurückgehen. Neben ihrer Lebensnähe kennzeichnet eine universalistische Betrachtungsweise diese Sprachwissenschaft. Der unten zu gebende Überblick über die Geschichte der Sprachwissenschaft wird zeigen, daß jeweils eine einseitige Betrachtung des Sprachproblems dem Wissensideal entsprach, die Aufteilung des Problems von seiten eines einheitlichen methodischen Divisors. Schwebt dagegen der Forschung das Ganze der Sprache als Erkenntnisform des kulturellen Lebens vor Augen, so ergibt sich daraus einerseits die Forderung, andere Erscheinungsformen der Kultur zum Vergleich heranzuziehen und die anderen wissenschaftlichen Disziplinen zu befragen, andererseits jeweils mit Denkmitteln zu operieren, die der einen Seite des komplexen Sprachbegriffs angemessen sind. Demgemäß verlangt die 'neuromantische' Sprachforschung, daß die Verwendung der sprachlichen Mittel, das Sprechen und der Sprachbesitz des einzelnen Menschen *psychologisch* zu untersuchen seien; die Sprache eines Volkes als Kulturbesitz einer Gemeinschaft *soziologisch* und schließlich die Sprachfähigkeit des Menschen *philosophisch* erforscht werde. Aber die Grundlage bietet das 'positivistische' Bereitstellen des Sprachmaterials.¹⁾ Andere möchten anders gliedern. Planvolles Zusammenwirken unter Berücksichtigung der individuellen Fähigkeiten soll die liberale Zersplitterung überwinden helfen. Das ist der Sinn dieser Bewegung.

Und das Verhältnis der Sprachwissenschaft zu den anderen Wissenschaften? Auch hier isolierte sich die Sprachwissenschaft, je mehr sie sich auf Grund eines Systems von selbstgeschaffenen, notwendig esoterischen Fachausdrücken, eines von der Mechanik patentierten Verfahrens auf die Behandlung der unmittelbar greifbaren *äußeren* Sprachformen konzentrierte. Sie vereinsamte, je mehr sie mit Hilfe der Lautgesetze, die zunächst erklären wollten, später nur darstellten und beschrieben, zu glänzenden Ergebnissen fortschritt.

Diese Vereinsamung der Sprachwissenschaft scheint der Bedeutung der Sprache im Leben und in der Forschung wenig angemessen. Sie ist verhängnisvoll in einer Zeit, in der die Daseinsberechtigung einer Wissenschaft an ihrer Wirkungs-möglichkeit gemessen wird und in der die Krisis nicht zu verstehen ist, ohne die

1) L. Weisgerber, Germ.-Rom. Ms. 18 (1930), 243 und W. u. S. 14 (1933).

Kenntnis der tiefen geistigen und geisteswissenschaftlichen Wandlung, die sich vollzieht und in der durch planvolles Zusammenwirken aller geisteswissenschaftlichen Kräfte die Erkenntnis der Krise gefördert und diese damit überwunden werden kann. Darf da die Sprache als ein wichtiges Instrument der Erkenntnis abseits stehen? Die Sprachwissenschaft hat es mit jenem Objektivgebilde zu tun, an dem sich die Lebensprozesse einer Sprachgemeinschaft bis in die letzten Verästelungen hinein darstellen. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem heute zweifellos wichtigsten Merkmal einer Nation beschäftigt und die Mittel zur Verfügung stellt, mit denen die Einzelphilologie jeweils die Sprache in ihrem kulturellen Erkenntniswert messen kann. Verhängnisvoll ist die Vereinsamung für die Wissenschaft überhaupt, da es dieser um die Erkenntnis objektiver Wahrheiten geht. Denn die Sprache, die Muttersprache des Gelehrten, umklammert mit ihrer Begriffswelt eisern sein Forschen; der Gelehrte ist unbewußt bereits von einer Voreingenommenheit belastet, sobald er zu denken beginnt, weil die Begriffe im Wortsystem einer Sprache begrenzt sind. Auf diesen Gefahrenpunkt hat kürzlich Weisgerber in seinem Buch 'Muttersprache und Geistesbildung'¹⁾ wieder nachdrücklichst aufmerksam gemacht.

Die Sprachwissenschaft bemüht sich heute, aus dieser Isolierung herauszukommen, die keine Spezialisierung sondern eine Vereinsamung ist. Ist dort die künstliche Vereinzelung des Objekts methodische Notwendigkeit, so ist sie hier schicksalhafte Folge, indem das Besondere schließlich nicht mehr einem Allgemeinen, einer Gesamtanschauung über die sprachlichen Gebilde untergeordnet werden kann. Auf diesem Wege ist es dahin gekommen, daß die Sprachwissenschaft nicht nur gegenüber der die Sprache verwendenden Öffentlichkeit und nicht nur innerhalb der Wissenschaft auf einsamem Posten steht, sondern auch in sich selbst, in der verantwortlichen sprachwissenschaftlichen Forschung eine Reihe von *in sich abgeschlossenen* Posten einnimmt. Es fehlt eine allgemein anerkannte Lehr- und Forschungsmeinung, wie das kürzlich Junker dargestellt hat.²⁾ Wenn überhaupt, dann ist das das Anzeichen für eine Krisis in der Sprachwissenschaft. Im besonderen teilt sie dieses Schicksal mit anderen Wissenschaften, die sich mit dem Menschen und seiner Kultur beschäftigen.

Die Vereinsamung als Schicksal regt zu einer Betrachtung von diesem zunächst nicht näher definierbaren Außenpunkt an, der sich erst induktiv wird schärfer fassen lassen. Ich möchte im folgenden den historischen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellen, so gut das in einem kurzen Aufsatz möglich ist, und von den systematischen und praktischen Fragen zunächst absehen. Es erhebt sich die Frage, ob sich aus der Geschichte unserer Wissenschaft einige Anhaltspunkte ergeben, die das *Aufkommen der Vereinsamung* (I) bedingt haben können, und welche Möglichkeiten ihrer *Überwindung* (II) durch die Geschichte der Sprachwissenschaft angeregt werden.

1) Göttingen 1929.

2) Junker, Gegenstand u. Aufgaben der Sprachw. N. Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbildg. 7 (1931), 54.

I.

Die Entwicklungslinie der Epoche, die zur entschlossenen Abkehr von aller Forschung, die nicht die Form des konkreten Sprechereignisses angeht, und zum Aufbau der indogermanischen Sprachwissenschaft geführt hat, reicht von Franz Bopp (1791—1867) bis Karl Brugmann (1849—1919). Fortschritte und Unterschiede verwischen sich aus der Entfernung. Über unsere Lehrbücher beherrscht sie die Lehre. Als Forschung klingt sie, wenn man von der immer wieder fruchtbaren Anwendung der Lautgesetze absieht, in H. Hirts 'Idg. Grammatik' (1921 ff.) aus, die aber keinen starken Widerhall mehr findet. Diese auf die Wortform gerichtete Objektivierung hat sich zuletzt bei der Entzifferung neuer Sprachdenkmäler, z. B. der hethitischen, glänzend bewährt. Auf die erkenntnistheoretische Kritik an dieser Epoche, die um die Jahrhundertwende einsetzte und heute immer stärker wird, habe ich nicht einzugehen. K. Bühler hat kürzlich auf dem Hamburger Psychologenkongreß die Hinwendung zum Stofflichen, die diese Epoche im Endpunkt beherrschte, mit einem Wohnhaus verglichen, an dem den Beschauer die Steine, Balken und Materialien, aus denen es gebildet ist, interessieren und die Frage, wie sie zusammenhängen, aber nicht die inneren Räume und die Wohnzwecke, die es erfüllt.¹⁾ Tatsächlich haben wir in der gleichzeitigen Architektur dieselbe Blickrichtung: das Bauen von der 'schönen Fassade' zu den Innenräumen ist heute abgelöst durch eine Komposition des Stofflichen nach der Wohnfunktion. Ich denke bei diesem Vergleich besonders an das Kernstück des positivistischen Baus, die Lautlehre, die in der von N. Trubetzkoy 1929 begründeten Phonologie eine verblüffend einfache und geradlinige Gestalt bekommt, wenn man von der Funktion der Laute als innerer Sinnkennzeichen ausgeht.²⁾

Dieses System der Sprachforschung hat keine *Bedeutungslehre* hervorgebracht. Die ganze 'innere Seite' der Sprache, die Sprache als ein System von Sinnzeichen, Bedeutungen usw. war dem positivistischen Denken nicht gemäß. Das Zeichen '1914' als Träger der Bedeutung 'Beginn des Weltkrieges' (entsprechend in den anderen Sprachen) ist — z. B. in dem Satz 'Denken Sie an 1914!' — positivistisch nicht analysierbar. Infolge des *Fehlens einer Bedeutungslehre* als *Funktionslehre der Sprachzeichen* entstand gerade dort eine Lücke, wo die anderen Wissenschaften an der Sprachwissenschaft besonders interessiert sind, z. B. an der Zurüstung von methodischen Mitteln, mit denen eine Abwägen des Sprechdenkakts möglich ist. Die Abwendung von dem Humboldtschen Begriff der 'inneren Sprachform' als etwas Metaphysischem ist für diese subjektunabhängige Forschung charakteristisch. Bei H. Paul als dem 'sprachphilosophischen Lehrer der Zeit' ist daraus eine Art 'Grundbedeutung' geworden.³⁾ Zum Humboldtschen Begriff, der heute wieder zu Ehren gekommen ist, sei kurz Ipsens⁴⁾ Definition hierher gesetzt: 'Innere

1) K. Bühler, Das Ganze der Sprachtheorie, ihr Aufbau u. ihre Teile. Bericht über den XII. Kongreß der Deutschen Ges. f. Psych. i. Hamburg. Jena 1932, 100.

2) Travaux du cercle linguistique de Prague 1 (1929), 39—67.

3) H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte 1920, 21.

4) G. Ipsen, Sprachphilosophie der Gegenwart. Berlin 1930, 20.

Sprachform ist das Bildungsgesetz des tragenden Bedeutungsgefüges der Sprache, das eine kategorial geformte Welt als Wirklichkeit meint.'

Indem die Fragen der inneren Form aus dem Gesichtsfeld des positivistischen Systems entchwanden, war ein entscheidender Punkt für die Vereinsamung erreicht. Bei der Verwendung von Sprachzeichen, wie sie jeder denkende Mensch braucht, wird ja nicht so sehr deren äußere Form als deren *Bedeutung* ins Bewußtsein gebracht und damit die Verständigung als Ziel allen Sprechens hergestellt. Indem Öffentlichkeit und Wissenschaft von den *Funktionen* der Sprache erfüllt sind, aber die Sprachwissenschaft dazu keine Stellung nahm, mußte eine Entfremdung eintreten. So kam die Isolierung. Die sog. *Kulturwissenschaften* entfernten sich, weil in der inneren Form die Sprache als Kulturgut einer Gemeinschaft beschlossen ist. H. Pauls Mahnung, daß die Entwicklungsbedingungen einer Kultur sich nirgends 'mit solcher Exaktheit erkennen lassen, wie in der Sprache', blieb unberücksichtigt. Jene Forschung, der es um die Erkenntnisse des Besonderen einer Kultur geht, verlor auch stofflich das Interesse an der Sprachwissenschaft und konnte keine wesentlichen Anregungen aus deren Betrachtungsweise ziehen, solange diese kulturgeschichtlich den Akzent auf das den idg. Völkern formal Gemeinsame unter Vernachlässigung des Besonderen verlegte. Das Vorbild der vergleichenden Grammatik, die das Gemeinsame sucht, war auch für die kulturgeschichtliche Sprachforschung maßgebend. Man denke etwa an die Konstruktion der Kultur der Indogermanen. Auch die *Philosophie* entfernte sich, seitdem sich Sprachtheorie und Logik entfremdeten und die innere Sprachform als etwas Metaphysisches von der Sprachforschung abgelehnt wurde. Die *Soziologie* war wenig an einer Sprachwissenschaft interessiert, die das soziologische Sprecher-Hörerproblem nur in der Beschreibung des konkreten Sprechereignisses berücksichtigte und mit dem bekannten 'physikalischen Vorgang' Gehirnerlebnis — Schallwelle — Nerven-Muskelreaktion erledigte, und anderes, z. B. die Standesprachen, nicht funktional besprach. Und die *Psychologie*? Sie erscheint zwar neben Physiologie und Physik als Hilfswissenschaft in den Handbüchern, aber Wundt hat charakteristischerweise aus der Sprachwissenschaft keine maßgebenden Erkenntnisse ziehen können und auf Grund seines eignen psychologischen Systems eine den Sprechmechanismus beschreibende Sprachpsychologie begründet, deren Wirkung wiederum wesentlich geschwächt war durch den Gegensatz zu H. Paul. Dieser trat zwar tatkräftig für die psychologische Interpretation ein, ging jedoch auf Herbart zurück, dessen 'Realen' eine sozialpsychologische und geistesgeschichtliche Erleuchtung nicht bringen konnten.

Am auffallendsten ist die geringe Wirkung, die die Sprachwissenschaft auf die *Philologie* ausüben konnte. Abzusehen ist von der Behandlung der neueren Sprachen, die sich erst zusammen mit der idg. Sprachwissenschaft entwickelt haben, und von dem analogen Aufbau einer semitischen, finnisch-ugrischen usw. Sprachwissenschaft. Trotzdem die Sprachwissenschaft keine Dachorganisation über den einzelnen Disziplinen sein soll, sondern innerhalb derselben eine durchgängig einheitliche Linie hält, hat sich die klassische Philologie wenig für die Methoden der Sprachwissenschaft erwärmen können, nicht einmal in der der

Wortform zugewandten Konjekturekritik. Es scheint ein typischer, aber ungesunder Zustand zu sein, daß die Studierenden der klassischen Philologie nur durch Zwangsmaßnahmen für die Sprachwissenschaft gewonnen werden können. Weil die Sprachwissenschaft dem kulturellen Erkenntniswert der Sprache keine Aufmerksamkeit schenkte, fehlt ihr vielleicht jene Wärme, die auch Fernerstehende in ihrem Erkenntnissuchen begeistern könnte.

Waren mit diesem Mangel die Brücken zu den anderen Wissenschaften abgebrochen worden, so vereinsamte sie auch gegenüber der weiteren *Öffentlichkeit*, nachdem sie sich in den Schulen keine dem Wesen und der Bedeutung der Sprache im täglichen Leben angemessene Haltung sichern konnte. Denn nur über die Kulturkunde wäre ein zweckentsprechender Einfluß auf die kulturellen Bildungsstätten möglich. Die Belebung des Grammatikunterrichts als dem dem Wesen dieser Forschung adäquaten Stoffgebiet scheidet meist an der Aufnahmefähigkeit der Schüler, so daß auch hier die Wirkung eine recht geringe ist.

Diese Andeutungen mögen genügen, um den Grad der Vereinsamung zu zeigen. Es scheint ein eigentümliches Verhängnis über der rein stofflichen Sprachanalyse zu liegen. Die Anregung zu deren Methoden geht auf die *altindischen Grammatiker* zurück. Die Kenntnisse davon drangen im Anfang des XIX. Jahrh. nach Europa und führten zu dem epochemachenden Aufblühen der modernen Sprachwissenschaft. Die den griechischen Grammatikern weit überlegene indische Leistung erstarrte infolge ihrer lediglich der Analyse der Wortform zugewandten Interessen. Die mit wesentlich anderen Mitteln zu messende Syntax als das eigentlich Lebendige im Sprechdenkereignis vermochte sie nicht zu meistern. Die von den Indern vorgezeichnete Wortanalyse (*vyākaraṇa* eig. 'Auseinandermachung'), das Eindringen von außen nach innen, von den körperlichen Formen zum Geist einer Erscheinung konnte ein besonders tiefes Verständnis in einer Zeit finden, die unter naturwissenschaftlichem Einfluß die Erklärung eines Gegenstandes aus sich selbst und deren Zerlegung in seine Teile anregte, die im stärksten Gegensatz zum Idealismus, der Unterordnung der Teile unter ein Ganzes, des Seins unter das Bewußtsein, stand. Dieses zufällige Zusammentreffen von indischer und naturwissenschaftlicher Analyse in der Entwicklung der Sprachwissenschaft wird man *Schicksal* nennen dürfen.

Dazu kommt wissenschaftsgeschichtlich ein weiterer Zufall (?), der weitreichende Folgen haben sollte. *August Schleicher* (1821—1868), der Mann, der 1850 mit seinem Werk 'Die Sprachen von Europa in systematischer Übersicht' die entscheidende Wendung der Sprachwissenschaft zur Naturwissenschaft vollzog, war begeisterter Botaniker. Innerhalb der zwei Jahre von 1848—1850 erlebte der damals 28jährige Forscher sein Damaskus. In seinem 1848 erschienenen Erstlingswerk ist er 'so sehr Hegel, daß man später kaum begreift, wie er auch Schleicher gewesen'. 1850, im selben Jahr, in dem Humboldts Wirkung in Steinthals 'Die Klassifikation der Sprachen als die Entwicklung der Sprachidee' vernehmlich klingt, systematisiert Schleicher die Sprachen wie ein Botaniker. Er spricht der Sprache ein geschichtliches Leben ab und erkennt in ihr nur ein natürliches Werden. Die Abwendung vom Idealismus folgte aus der Erwägung, daß 'Hegels Ge-

schichtsbegriff auf die vom menschlichen Willen und Bewußtsein so gut wie unabhängige Sprachentwicklung unanwendbar ist'. Die logische Geschlossenheit der Naturwissenschaft mußte den an der durchsichtigen Klarheit der indischen Grammatik geschulten jungen Geist stark beeindrucken. Die exakter erreichbare Überschaubarkeit der aus dem Objekt wachsenden Probleme gibt der Arbeit an einem subjektunbezogenen Seinszusammenhang eine größere Sicherheit und Befriedigung als die auf den Sinn des Sprachgegenstands bezogene Forschung, die den vielfachen Verschlingungen und Unsicherheiten des forschenden Subjekts unterliegt. Es ist daher verständlich, daß der jugendliche Schleicher die Sicherheit vorzog.

Auffallend ist, daß die programmatischen Leistungen dieser Epoche durchweg von einer *Generation von Dreißigjährigen* vorgelegt werden. Der 25jährige Bopp führte die Formanalyse ein und meisterte das Sprachproblem mit 'physischen' und mit 'mechanischen Gesetzen', z. B. mit dem Gesetz der Schwerkraft. Die Systematisierung dieser Analyse war die oben genannte Arbeit eines 29jährigen. Der zweite Wendepunkt innerhalb dieser Epoche, um 1875, die Reformation der sog. 'Junggrammatiker', die ein 'psychologisches Prinzip' mit dem 'physiologischen' verbanden und damit die Formanalyse zu vergeistigen suchten, brachte eine Reihe von Arbeiten, die eine Generation von 30—35jährigen ziemlich gleichzeitig veröffentlichte. Ihr Führer war *August Leskien* (1840—1916), der noch unter Schleichers Einfluß stand, jedoch grundsätzlich durch die neuen Methoden, die der 27jährige *Wilhelm Scherer* (1841—1886) in seinem Werk zur 'Geschichte der deutschen Sprache' (1868) anwendete, angeregt worden war.

Es kann hier nicht näher auf das Generationenproblem in der Sprachwissenschaft eingegangen werden. Ed. Wechssler hat kürzlich diesem Problem sein anregendes und bedeutendes Buch gewidmet.¹⁾ Es ist jedenfalls beachtenswert, daß die Grundlegung in der Materialisierung des Sprachproblems in den Händen von 30jährigen ruht. Hier läßt sich zum drittenmal die Schicksalsfrage aufwerfen.

Demgegenüber basiert die idealistische Sprachwissenschaft, die sich auf Humboldt beruft, auf dem sprachwissenschaftlichen Manifest ('Über d. vgl. Sprachstudium' 1820) des 53jährigen und auf dem umfassenden sprachwissenschaftlichen Testament des 68jährigen Humboldt, der genialen 'Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts'. Th. Benfey konnte noch 1869 sagen, 'dieses Werk ist jedem gebildeten Deutschen so bekannt, daß ich nur der Vollständigkeit wegen seinen Titel hierher setze'. Eingangs war bereits von diesem Wiederhall der Öffentlichkeit die Rede, der offenbar mit einer 'idealistischen' Sprachbetrachtung zusammenfällt. Das leitet zu unserem zweiten Teil über, in dem die Epoche vielseitiger Verknüpfung in der Geschichte der Sprachwissenschaft kurz beleuchtet werden soll.

1) Ed. Wechssler, *Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform*. Leipzig 1930. Vgl. auch Drerup, *Das Generationsproblem in der griechischen und griech.-röm. Kultur* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VIII). Paderborn 1933.

II.

Da ist zunächst die *Verbindung mit der Philosophie*, die älteste Koalition. In jugendlichem Überschwang ging die Sprachwissenschaft bei den Griechen mit philosophischen Spekulationen an das schwerste Problem heran, das *Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis*. In Platons Kratylos-Dialog versucht Sokrates, seinen Freunden klarzumachen, daß es unmöglich wäre, ein Pferd Mann zu nennen; es gäbe also in der Sprache keine willkürlichen Satzungen und Verabredungen (hier knüpfte allerdings später Aristoteles und der aufklärerische Rationalismus an), sondern die Wörter entsprächen den Gegenständen von Natur, *φύσει*, wie ein Werk seiner Bestimmung. Diese Frage, ob die Sprache *φύσει* oder *νόμῳ* entstanden sei, scheint in dieser Zeit ein beliebtes Diskussionsthema gewesen zu sein. Jeder Gebildete — Hermogenes hat in dem Kratylos-Dialog diesen Typ der Allgemeinbildung darzustellen — hatte hierin nach Xenophon¹⁾ einen Standpunkt zu vertreten. Durch sie ist die Sprachwissenschaft eng mit dem wissenschaftlichen Betrieb verbunden. Denn der Streit *φύσει* oder *νόμῳ* ging in gleicher Weise Religion und Metaphysik, Ethik und Erkenntnistheorie an. In der antiken Medizin spiegelt sich dieser Gegensatz in dem Nebeneinander von Hippokrates und der Priestermedizin. Die Sprachwissenschaft hatte Resonanzboden. Indem *Platon* das Problem aufgriff und in die 'natürlich richtige' Beziehung von Ding und Wort als Zwischenglied die Idee einschaltete, das Wort als Zeichen einer Idee bestimmte, war der Grund zur 'idealistischen Sprachwissenschaft' gelegt. Dunkel klingt im Hintergrund Heraklits Ansicht von der Harmonie der Gegensätze und der Ganzheit der Sprache an, der die Ganzheit der Vernunft entspräche. Ausgehend von dem allumfassenden Erkenntniswert der Sprache wird im Humanismus die Gültigkeit der aristotelisch-scholastischen Systematik des Geistes angefochten, und zwar in sinnvoller Verbundenheit mit dem Renaissanceideal mit Hilfe der *Mathematik*. Diese Koalition, von *Descartes* und dessen Forderung einer 'lingua universalis' vorbereitet, wird von Leibniz fruchtbar ausgenutzt. Beiden ist ein Allumfassenwollen des menschlichen Bewußtseins und deren Inhalte tiefste Sehnsucht, und sie wird schöpferisch, indem *Leibniz* die im Wortzeichen verhafteten Ideen mit der Gesamtheit solcher Zeichen vergleicht. Leibniz ging es darum, auf diesem Wege die Harmonie des Universums zu begreifen. Uns aber tritt durch diesen Versuch die Eigenartigkeit des sprachlichen Zeichens, die Leibniz, geblendet von seinen metaphysischen und naturphilosophischen Voraussetzungen, übersah, besonders deutlich entgegen. Hätte Leibniz seiner Psychologie den aristotelischen Seelebegriff als Entelechie des lebenden Körpers zur Beurteilung des Sprachproblems entnommen, so wäre ihm der große Wurf gelungen, mit dem dann der 26jährige *Herder*, ausgerüstet mit der seelischen Grundkraft der 'Besonnenheit'²⁾ als organische Form, den Rationalismus erschlug. *Humboldt* krönte die Tat, und die jüngste Gegenwart erneuerte das Werk. Es ist kurz gesagt die *Vermenschlichung des Sprachproblems*, die gegen dessen Versachlichung steht.

1) Xen. Mem. III 14, 2.

2) Ähnlich heute Ammann, Vom Ursprung der Sprache. Lahr 1929, 17, vgl. R. Smal' Stóckyj, Prymityvyj slovtovir 1929 u. H. Freyer, Der Staat 1925, 5.

Zur Kennzeichnung dieser gegenwärtigen Sprachwissenschaft muß noch ein anderer Faden aufgenommen werden, der sie über die Leistung Herders und Humboldts mit dem Altertum verbindet. Wir verfolgen diesen Faden rückwärts. Unmittelbar in die Schöpfung der Besonnenheitstheorie — eigentlich ist es paradox, daß Herder dabei an das Blöken der Schafe erinnert — geht die Erkenntnis ein von der Bedeutung des *Gefühls* für die Sprache, in der Poesie lebendig erhalten, in der Grammatik ertötet. Zu den Sinneindrücken treten als konstitutive Elemente Gefühlstöne. Wundts Kritik an Herder trifft diesen eigentlich gar nicht, da er in der Natur ja nicht das Vorbild sucht, sondern den mächtigen schöpferischen Erreger des Gefühls. 'Die Natur . . . wird Lehrmeisterin zur Sprache durch Töne.'¹⁾ Zu dem Denken tritt das Dichten, zu der Reflexion die Phantasie. Zu der Verknüpfung der Sprachwissenschaft mit der Philosophie gesellt sich fruchtbringend die Koalition mit der Kunst. In *Voßlers* ästhetischer Sprachwissenschaft erneuert, verbindet diese Wertung der Poesie den Dichter Herder mit *Hamanns* Offenbarungstheorie, in der die Poesie Muttersprache des Menschengeschlechts war. In tiefer Verbundenheit mit seiner Zeit hatte vorher *Rousseau* die Sprache in sein Evangelium des Gefühls aufgenommen. Was Leibniz für die Beziehung Sprache und Denken durch Betonung des Zeichencharakters bedeutet, bedeutet *Rousseau* für die Beziehung Sprache und Gefühl. Der Affekt ist zuletzt (1914) von Bally, dann von *H. Sperber*²⁾ als Ursache der Sprachveränderung untersucht worden. Aber auch dem Altertum war diese Beziehung nicht fremd. *Epikur* und *Lukrez* lehrten bereits, daß die Sprache aus dem Affekt, aus dem *πάθος* abzuleiten sei. Schließlich finden wir bei *Lukrez* die in der Gegenwart wieder besonders untersuchte Beziehung von Sprache und Gebärde erkannt.

So glücklich die griechische Philosophie in der Problemstellung, in der Erkenntnis der Problemlage war, so unglücklich war sie in der Wahl des Forschungsmaterials und der anzuwendenden Maße, um das Problem zu lösen. Sie wählte den *Maßstab der Logik* dort, wo er nicht angemessen ist, und verlor sich in Spekulationen, aber vernachlässigte teilweise diese Logik, wo sie bis heute Wirkendes geschaffen hat, in der Grammatik. Verhängnisvollerweise ist es ihr daher nicht gelungen, um ein schwerwiegendes Beispiel zu nennen, den für die gesamte Syntax grundlegenden Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat zu erkennen.³⁾ Ähnlich steht es mit der unzureichenden Zurüstung des *Untersuchungsmaterials*. Solange nicht das Verhältnis der Wörter zueinander und ihr grammatischer und geschichtlicher Bau erkannt war, solange nicht der Unterschied zwischen *τοξότης* und *ἐλάτης* als Nominativ und Genetiv trotz gleicher Endung erfaßt wurde, war das Sprachmaterial nicht hinreichend geklärt. Von Platon bis Herder krankten die Untersuchungen am Materialmangel. Nur Griechisch und Lateinisch, höchstens Hebräisch waren Grundlage. Die Polyglottensammlungen des XVIII. Jahrh., der Niederschlag einer Zeit, die auf Universalität aus war, wurden der Arbeits-

1) Vgl. Herder 5, 49—67.

2) Einführung i. d. Bedeutungslehre. Bonn 1923.

3) Die Richtigkeit dieser Unterscheidung in der Syntax wird neuerdings bestritten, vgl. Th. Kalepky, Neuaufbau der Grammatik. Leipzig 1928, 19.

gemeinschaft von Philosophie und Sprache nicht zugrunde gelegt. Zusammenfassend: es fehlte dieser Epoche die Erkenntnis der eigenen sprachlichen Position und ihrer Gesetzmäßigkeit. Damit fehlt die notwendige Voraussetzung für das Eingehen einer Koalition.

Das organische Wachstum dieser Epoche, die von Platon bis Humboldt reicht und auf der die jüngere idealistische Sprachforschung basiert, ist unverkennbar. Die maßgebenden Gesichtspunkte, in der Antike angedeutet, sind in inniger Verbundenheit mit ihrer Zeit gefördert worden. Indem ein Leibniz, ein Rousseau, ein Herder gerade jene Beziehungsmöglichkeit herausgriffen und betonten, die das Sprachproblem mit Grundlinien ihrer Zeit verband, konnte jeweilig die entsprechende Seite des Problems besonders vertieft werden. Auch ein gründlicheres Zusammenfassen wird damit vorbereitet; indem man durch schärfere, vom Objekt bestimmte Analyse das Zeitgebundene als den subjektiven Faktor paralyisiert.

Wie war die Situation, die Humboldt vorfand? Zwei Beziehungen waren klar für das Sprachproblem herausgestellt: Sprache und Gedanke, Sprache und Gefühl. Ungenutzt lag die in den Polyglottensammlungen niedergelegte Beziehung *Sprache und Volk*. Hoffnungslos verstrickt war auf Grund des mangelhaften Materials die Beziehung *Sprache und Sprachform*. An diesen beiden Punkten setzte Humboldt an, dort mit dem Begriff der 'inneren Sprachform' (s. S. 449) an die Seele der einzelnen Völker rührend, hier durch die Forderung nach philologischer Unterbauung des Sprachproblems und durch vergleichende historische Würdigung des Sprachbaus eine methodische Grundlage schaffend. War bis Herder der lebendige Mensch infolge der Schreibtischperspektive immer mehr aus dem Blickfeld der Sprachforschung entschwunden oder bei anderen zu einem Wesen — bald Maschine bald Gott — herabgesunken, das von dem wirklichen Menschen weit entfernt ist, so konnte er mit Humboldt wieder seinen Einzug in die Sprachforschung halten, sowohl als Individuum wie als Angehöriger einer Nation. 'Nicht bloß, daß die Sprache selbst ein organisches Ganzes ist, so hängt sie auch mit der Individualität derer, die sie sprechen, so genau zusammen, daß dieser Zusammenhang schlechterdings nicht vernachlässigt werden darf', schreibt Humboldt an Schiller. Von dieser Vermenschlichung des Sprachproblems war bereits oben die Rede. Namen wie Savigny, Jacob Grimm, Karl Ritter, Leopold von Ranke mögen die Zeit charakterisieren. Wie ein Stein oder Hardenberg das 'Ideal des absolutistischen Maschinenstaates' zu dem auf der lebendigen Mitarbeit der Bürger beruhenden modernen Staat umprägte, so wurde auch die Wissenschaft von der Sprache zu einer Wissenschaft vom Volk, dessen Mitglieder ihr erst die charakteristische Form geben. 'Denn die Sprache, bildendes Organ des Gedankens, träte nirgends rein in Erscheinung, sondern sei gebrochen durch Nationalität und Individualität.' Vornehmstes Objekt der Forschung ist demnach die Sprache, auch die 'Mundart der rohesten Nation', als das Gedächtnis eines Volkes.

Auf die Erneuerung der idealistischen Sprachwissenschaft Humboldts in der Gegenwart wurde bereits hingewiesen, in einer Gegenwart, die bezeichnenderweise wieder den Fragen des Volkstums besonders zugewandt ist. Der Fortschritt liegt darin, daß die Erneuerung auf einer schärferen Erkenntnis der formalen sprach-

lichen Position aufbauen kann. Charakteristisch ist das Streben nach einer Gesamtauffassung von der Sprache als Gegenbewegung gegen das XIX. Jahrh. Aber die Zersplitterung ist groß: ästhetische, idealistische, positivistische, phänomenologische, materialistische (marxistische), universalistische (polyglotte) Richtungen, um nur die bedeutendsten zu nennen, stehen nebeneinander. Die Gesamtauffassung ergibt sich dabei nicht durch Addition der einzelnen Forschungen, sondern schwebt allen einzelnen Richtungen, allen Bewußtseinsinhalten der Forscher als ein Ganzes vor, eine unbewußte Analyse dieses Ganzen und eine anschließende Subsumption unter Begriffe konstituiert diese Richtungen als Glieder einer Gesamtauffassung. Das Verhältnis zueinander ist etwa, um die Satzgliederung vergleichsweise heranzuziehen, das Verhältnis von Subjekt (Positivismus), Attribut, Prädikat usw. (vgl. S. 443). Ich brauche das nicht im einzelnen auszuführen. Für unser Thema interessiert nur, daß diese Gesamtauffassung vielleicht das ist, was wir bisher in seiner Zeitgebundenheit erkannt haben und jetzt werden schärfer fassen können. Sie erweist sich als der Inbegriff der theoretischen Auswirkungen der Kulturwirksamkeit, die wir in ihren außertheoretischen Wirkungen Leben, Öffentlichkeit nennen. Tatsächlich erscheint in diesem Streben nach einer Ganzheit in der Sprachforschung an entscheidender Stelle der Begriff sozial, ferner die Begriffe Symbol, Struktur, Funktion. Hervorzuheben ist, daß sich an die Stelle einer vorherrschend vergleichend-geschichtlichen Sprachbetrachtung, die die Romantik anregte, immer deutlicher eine *vergleichend-statische Forschung* schiebt. So tritt z. B. in der Textinterpretation, besonders deutlich in der hethitischen und etruskischen Forschung, die etymologische Methode gegenüber der 'kombinatorischen' in den Hintergrund (Sommer, Herbig). Im Ursprungsproblem der Sprache wird die historische Fragestellung durch eine phänomenologische abgelöst (Ammann). Die 'synchronistische' Sprachbetrachtung blüht auf u. a. m. Ein besonders deutliches Symptom für die Hinwendung zum Zuständlichen in der Sprache ist die Entfaltung der 'Sprachgeographie'. Schließlich wird die Beziehung Sprache und Nation, und zwar im Sinn der inhaltlichen Besonderheiten einer nationalen Sprache tatkräftig gefördert, typisch ist die jüngste Koalition der Sprachwissenschaft, die mit der *Soziologie*.

Wenn die statische (geschichtslose) Forschung auch mit außertheoretischen Kulturwirkungen unserer Zeit harmoniert, so ist sie doch andererseits mit jener Kraft verbunden, von der wir in diesem Abschnitt ausgingen. Schon Platon war es darum zu tun, die Sprache nicht in ihrem Werden zu betrachten, sondern allein ihren Seinsgehalt. Es geht der Sprachwissenschaft so, wie jenem Baumeister, der den von antiker Statik erfüllten Magdeburger Theaterplatz trotz moderner Gestaltung 'Forum' nannte.

Jetzt wird sich die Vereinsamung der Sprachwissenschaft als Schicksal schärfer fassen lassen. Wie wir sahen, kam sie historisch in einer Epoche auf, in der die Sprachwissenschaft sich von innen heraus zur Hinwendung an die Sprachform entschloß und sich zunächst unbewußt dann bewußt an die aufblühenden Naturwissenschaften anschloß. Es erhebt sich die Frage, ob diese Verbindung mit der Naturwissenschaft auch ursächlich die Vereinsamung bedingt haben könnte.

Die eingangs gegebenen Gründe sind ja nur von sekundärer Bedeutung. Wie ist das zu verstehen, daß die Vergeistigung und Vermenschlichung des Sprachproblems Solidarität mit dem kulturellen Leben bedeutet, dessen Versachlichung aber in die Einsamkeit führt? Es zeigte sich, daß die Vergeistigung des Forschungsgegenstandes das Sprachproblem unwillkürlich, schicksalhaft, den anderen Ausdrucksformen des als Kultur sich auswirkenden Geistes angliedert, und zwar mit allen Gefahren eines solchen Verhaltens. Die Einfälle, die dem Forscher aus seiner Zeit zufließen, und die Probleme, die damit für den zu untersuchenden Gegenstand auftauchen, erweisen sich als nicht aus dem subjektunbezogenen Seinszusammenhang gewonnen, sondern sind hochgradig subjektiv, insofern nur der Geist des Forschers Mittler zwischen der Zeit und dem Gegenstand sein kann. Ich denke hier z. B. an Herder und Humboldt, die mehr überzeugen als beweisen wollten. Andererseits wird das psychophysische Doppelgesicht der Sprache hier primär von der geistigen Seite genommen, da diese dem Zugriff eines erkennenden Verhaltens, das nicht vom Objekt, sondern vom Subjekt ausgeht, unmittelbar zugewandt ist. Demnach wendet sich die Untersuchung erst in zweiter Linie der formalen Seite zu, die eine Erklärung in ihrer geistigen Funktion findet. Dritterseits ist die Welt aber von den Funktionen der Sprache erfüllt (vgl. S. 445). Daraus folgt, daß Erklärungen, die die Sprachwissenschaft vermittelt durch die Funktionen der Sprachzeichen abgibt, dem Bedürfnis der außerwissenschaftlichen Kulturwirksamkeit, dem Leben entgegenkommen. Sie ist also zweckentsprechend. Dazu kommt, daß Ergebnisse, die ihren Ausgangspunkt aus der Zeit genommen haben und damit in der forschenden Persönlichkeit auch einen zeitgemäßen Vermittler haben, von der gleichzeitigen Öffentlichkeit verstanden und aufgenommen werden können. Indem der Forscher die Sprache seiner Zeit spricht, ist eine gesteigerte Wirkungsmöglichkeit gegeben. Die Ergebnisse fließen ins Leben zurück, aus dem sie genommen sind. In Hellas war dieser sinnvolle Kreislauf alles Forschens vorhanden. Der dunkle Punkt in dieser Lebensverbundenheit ist die Subjektivität. Einerseits ist sie der Hemmschuh auf dem Wege zur objektiven Wahrheit, andererseits ist sie jedoch der Träger der Wirksamkeit. Beides fand ich kürzlich bestätigt an der Wirkung von H. Wirths zeitverbundenem Werk 'Aufgang der Menschheit'. Dieses seltsame Buch hat auf das Gemüt des Küsters vom Quedlinburger Dom einen so tiefen Eindruck gemacht, daß sämtliche romanischen Kapitelle sich eine mythisch-urnordische Deutung gefallen lassen mußten. Die an diesem Punkte drohenden Gefahren wird man mit einem subjektunbezogenen positivistischen Steuer zu umschiffen versuchen. Auf die praktischen Fragen habe ich nicht einzugehen. Eine 'Planwirtschaft' der Sprachforschung wird durch die universalistische Ausdehnung in der Sprachwissenschaft möglich.

Demgegenüber zeichnet sich die in unserem ersten Teil gegebene Forschung durch jene subjektferne Kühle aus, die eine aus den Gegenständen herauswachsende Problematik erzeugt. Unphilosophisch, wie diese Epoche war, wurde die Möglichkeit einer Subjektivität nicht in Erwägung gezogen, zumal ein großes Vertrauen in die angewandten Mittel vorhanden war. Die subjektunbezogene, naturwissenschaftliche Betrachtungsweise an sich kann die Vereinsamung jedoch nicht

bedingt haben, denn gerade die Wirkung der Naturwissenschaften ins Leben ist mit Händen zu greifen. Also gibt auch gerade die 'lebensfernste Methode' der Öffentlichkeit das, was sie haben will. Insofern sie aber grundsätzlich bei Erkenntnis des Zweckes nach den Mitteln zu dessen Erreichung forscht, zeigt es sich, daß sie zweckentsprechend ist. Wir stoßen also hier auf anderem Wege zu demselben Punkt vor, auf den wir oben bei der idealistischen Sprachforschung trafen. Man wird auch in dieser Richtung nach einer Erklärung für die Vereinsamung suchen dürfen. Nicht die Weltfremdheit, nicht das System der esoterischen Fachausdrücke ist dann, wie wir eingangs annahmen, das Entscheidende, sondern, wie der Vergleich mit der Naturwissenschaft lehrt, ein Übersehen der Zwecke, denen die Sprache in der Öffentlichkeit dient. Die Vernachlässigung dieser Zwecke hatte schicksalhaft die Vereinsamung zur Folge. Inwiefern sie für die Gegenwart verhängnisvoll ist, wurde in der Einleitung angedeutet. Wie eine teleologische Betrachtungsweise der Öffentlichkeit und dem Sprachunterricht dienen kann, so dient sie andererseits auch der Sprachwissenschaft selbst, wie das kürzlich Havers¹⁾ glänzend dargetan hat. Auch hier ist eine Beziehungnahme auf die Kulturwirksamkeit möglich, denn nachträglich sehe ich, daß diese Forderung nach teleologischem Denken kürzlich auf einem anderen Gebiet von Edgar I. Jung generell aufgestellt wurde.²⁾

DAS WELTBILD AUF GRUND DER NEUEREN PHYSIKALISCHEN UND CHEMISCHEN FORSCHUNGSERGEBNISSE³⁾

VON ALFRED COEHN

Sie haben einem Vertreter der physikalischen Chemie, d. i. des Grenzgebietes zwischen Physik und Chemie die Aufgabe gestellt, Ihnen aus seinem Arbeitsgebiet solche Ergebnisse nahe zu bringen, die zur Gestaltung eines Weltbildes herangezogen werden können, wie diejenigen zugeben, welche die Hauptzüge ihres Weltbildes anderen Gebieten entnehmen — herangezogen werden müssen, wie andere wollen, die den exakten Naturwissenschaften ein ausschließliches Recht zur Formung eines Weltbildes zuerkennen. Wir verstehen dabei unter 'Weltbild' eine Vorstellung, von der aus unsere Sinneswahrnehmungen und ihre Zusammenhänge eine einheitliche in sich widerspruchsfreie, unser Kausalitätsbedürfnis befriedigende Deutung erfahren.

Nun hat die Physik der letzten Jahrzehnte eine solche Fülle neuer und überraschender Wahrnehmungen und Beziehungen gebracht, daß die Frage nach den für die Formung eines Weltbildes wesentlichen Forschungsergebnissen sich gerade *dem* aufdrängt, der den Einzelergebnissen und der so frohen wie mühevollen Arbeit zu ihrer Gewinnung ferner steht. An solche, dem Fachwissen Fernen unter den

1) W. Havers, Handbuch der erklärenden Syntax. Heidelberg 1931.

2) E. I. Jung, Herrschaft der Minderwertigen. ²Berlin 1930, 87.

3) Der Vortrag wurde gehalten am 10. Dezember 1932 in der Volkshochschule Altona und am 12. Dezember in der Schopenhauer-Gesellschaft in Hamburg.

Hörern möchte ich mich wenden und will versuchen aus dem uns umwogenden unabsehbaren Meere des Neuen mit der Muschel dieser Stunde zu schöpfen.

Allen Versuchen zur Gestaltung eines Weltbildes gemeinsam ist das Bestreben zur Vereinheitlichung, die Tendenz, die Mannigfaltigkeit unserer Sinneswahrnehmungen unserer Fassungskraft dadurch zugänglicher zu machen, daß wir sie auf eine möglichst kleine Anzahl von Grundwahrnehmungen, Grundbestandteilen zurückführen. Eine solche Einheitlichkeit besaß das Weltbild des Katholizismus im Mittelalter wie auch das diametral entgegengesetzte des konsequenten Materialismus am Ende des XIX. Jahrh., die Betrachtungsweise also, mit der die Älteren unter uns aufgewachsen sind. Sie war einerseits mikroskopisch, insofern alles Geschehen auf mechanische Bewegung kleinster, nicht weiter zerlegbarer Teile — der Atome — zurückgeführt wurde, andererseits metaphysisch, indem aus der Projektion unserer Sinnesempfindungen nach außen auf die reale Existenz einer Außenwelt geschlossen wurde, deren wirkliches Wesen nach jener Annahme wir durch unsere Forschung kennenlernten.

Wenig befriedigend vom Standpunkte des Bestrebens nach Vereinheitlichung war das schließliche Ergebnis der Chemie. Ihr Letztes auf diesem Wege war die Zurückführung der unendlichen Mannigfaltigkeit der Stoffe durch immer weitergehende Zerlegung auf 92 unzerlegbare Stoffe — die chemischen Elemente. Wenn aber auch alle Bemühungen, in das Innere dieser Elemente einen Einblick zu gewinnen, sie zu zerlegen, von einem zum andern zu gelangen, vergeblich gewesen waren, so deutete doch die Auffindung des periodischen Systems der Elemente, das die Eigenschaften der Elemente in Abhängigkeit vom Atomgewicht darstellte, darauf, daß diese Unterschiede der Eigenschaften, diese Unterschiede der Qualität auf Unterschiede der Quantität, d. h. auf Unterschiede bezüglich der Anzahl weniger Elementarbausteine zurückzuführen seien. Mehr aber als die Andeutung dieser Vereinheitlichung vermochte die *chemische* Forschung nicht zu geben.

Das Problem blieb an dieser Stelle bis auch der Weg der Physik hier einmündete. Auch die Physik strebte nach Vereinheitlichung des Weltbildes, aber nicht, indem sie die Einheit des *Stoffes* zu ergründen versuchte, sondern die Einheit der *Energiearten*. Die Grundvorstellungen in der Lehre von der mechanischen Bewegung, von der Wärme, vom Licht und von der Elektrizität waren einander fremd geblieben, auch nachdem das Gesetz von der Erhaltung der Energie Brücken geschlagen hatte, über die man von der einen Energieart zur anderen gelangen konnte. Der erste Erfolg des Strebens nach Vereinheitlichung war hier die Zurückführung der Gesetzmäßigkeiten der Wärme auf mechanische Bewegung der kleinsten Stoffbestandteile. Alle Versuche aber, auch die *elektrischen* Vorgänge, wie elektrische Anziehung und Abstoßung, darzustellen als herrührend von der mechanischen Bewegung kleinster Teile, mißlangen.

Dagegen fand Maxwell den Verbindungspfad, der von elektrischen Vorgängen, und zwar den elektrischen Schwingungen, hinüberleitete zu einer anderen Energieart, zum Licht, indem er erkannte, daß die Fortpflanzungsgeschwindigkeit elektrischer Schwingungen identisch ist mit der Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichts. *Damit* ergab sich ihm, daß auch das Licht als elektromagnetische Schwingung aufzufassen

ist. Elektromagnetische Schwingungen aber können nur ausgesandt werden von elektrisch geladenen Teilchen. Wenn also ein Stoff unter irgendwelchen Umständen die kurzwelligen elektromagnetischen Schwingungen aussendet, die wir Licht nennen, so schließen wir daraus auf das Vorhandensein elektrischer Ladungen in seinen Atomen.

Man hat nun die Wellenlängen dieser Schwingungen für jedes chemische Atom bestimmt. Und ich brauche nur das Wort Spektralanalyse in Ihr Gedächtnis zu rufen, um an das Gelingen einer der weitestgehenden Vereinheitlichungen zu erinnern. Wenige Jahre zuvor hatte noch der Philosoph Comte es als Schulbeispiel für ein sicher unlösbares Problem hingestellt, daß man über die chemische Beschaffenheit der Himmelskörper niemals etwas werden wissen können. Und nun zeigte sich, ähnlich wie Newton die *Bewegung* der Körper auf der Erde und im fernsten Weltenraum zur Einheit verknüpfte, indem er sie als der gleichen einfachen Gesetzmäßigkeit unterworfen erwies — nun zeigte sich in der Spektralanalyse auch die *substantielle* Einheit des Stoffes auf der Erde und im Weltenraum.

Das Studium der elektromagnetischen Schwingungen wurde über alle uns auf irgendeine Art zugänglichen Wellenlängen ausgedehnt. Und ein höchst eindrucksvolles Wahrzeichen der erreichten Vereinheitlichung ist die Tabelle der uns bekannt gewordenen elektromagnetischen Schwingungen von den größten, Tausende von Metern langen bis zu den kleinsten, Millionstel eines Millimeters betragenden Wellenlängen. Sie zeigt, wie hier nach Goethes Wort 'im Unendlichen dasselbe sich wiederholend ewig fließt, das tausendfältige Gewölbe sich kräftig ineinanderschließt'. Alle diese Wellen breiten sich mit der gleichen Geschwindigkeit aus, die wir die Lichtgeschwindigkeit nennen; sie unterscheiden sich nur durch eine einzige Größe, eben die Wellenlänge. Die weitgehende technische Beherrschung dieses ungeheuren Gebietes ist auch denen, die allein Erkenntnis suchen, nicht Nutzen, wertvoll als der zwingendste Beweis dafür, daß wir richtig, d. h. Züge der Wirklichkeit wiedergebend, gedacht haben. Wenn wir die Frage stellen, ob in irgendeinem Raum elektromagnetische Schwingungen vorhanden sind von der Wellenlänge von 1600 Metern, so kann jedes Kind die Aufgabe lösen: es stellt seinen Radioapparat auf Königswusterhausen ein, dessen Sender diese elektromagnetische Welle in den Raum hinauschießt. Für jede Wellenlänge gibt es einen solchen abgestimmten Radioapparat, der freilich je nach der Wellenlänge ganz verschiedene Formen annimmt. Lautet die Aufgabe nachzuforschen, ob im Raum elektromagnetische Strahlung vorhanden ist nicht von einigen tausend Metern Wellenlänge, sondern von der Hälfte des Tausendstel eines Millimeters, dann genügt als Radioapparat ein Stück grünes Papier. Denn daß es grün aussieht, kommt daher, daß dieses Papier von all den elektromagnetischen Wellen, die darauf fallen, solche von der Wellenlänge 0,5 Tausendstel Millimeter zurückwirft, die in unser Auge gelangend, dort Vorgänge auslösen, die in unserem Bewußtsein die Empfindung Grün hervorrufen. Was aber tut dieser unser Radioapparat, das grüne Papier, wenn draußen im Raum die Welle 0,5 Tausendstel mm nicht vorhanden ist? Nun dann schweigt er eben, das grüne Papier sieht dann schwarz aus.

Jeder leuchtende Körper ist also ein Sender für kurze elektromagnetische Wellen, und jedes irgendwie zum Leuchten angeregte Atom ist ein solcher Sender.

Während aber unsere Radiostationen so eingerichtet sind, daß sie nur Wellen von einer einzigen Länge (bzw. ein möglichst schmales Wellengebiet) ausstrahlen, sendet das zum Leuchten angeregte *Atom* eine Reihe verschiedener Wellen aus. Zwischen diesen verschiedenen von *einer* Atomart ausgesandten Wellen fand man nun die erstaunliche Gesetzmäßigkeit, daß diese Wellenlängen sich sehr genau darstellen lassen, wenn man in eine einfache Formel nacheinander die Reihe der ganzen Zahlen 2, 3, 4, 5 usf. einsetzt. Ich erinnere mich noch, wie einer der größten Forscher auf diesem Gebiet, Carl Runge, im J. 1912, also vor 20 Jahren, einen Vortrag darüber mit den Worten schloß: 'Die Deutung dieser Gesetzmäßigkeit wird ein neues Band schlingen um Chemie, Physik und Mathematik. Wohl denen, die den Tag erleben.' Runge hat den Tag noch erlebt.

Es gelang zunächst, die elektrisch geladenen Bestandteile der Atome, die ihr Vorhandensein *in* den Atomen eben durch die Aussendung elektromagnetischer Schwingungen des Lichts kundgetan hatten, als Kathodenstrahlen aus den Atomen heraus zu zwingen. Sie bekannnten sich als von gewöhnlicher Materie freie negative elektrische Ladungen, 'Elektronen'. Innerhalb des Atoms sind sie neutralisiert durch die gleiche Anzahl positiv geladener Bestandteile. Daß aber positive und negative Ladungen innerhalb des Atoms getrennt bleiben, hat denselben Grund, der verhindert, daß die Planeten in die Sonne stürzen: sie bewegen sich um die Sonne mit solcher Geschwindigkeit, daß die Anziehungskraft dadurch kompensiert wird. So verhindert das Kreisen der negativen Elektronen um den positiven Kern ihr Hineinstürzen in den Kern. Versuche aber, bei welchen geladene Partikel durch die Atome hindurchgeschossen werden konnten, wiesen darauf, daß die Größen von Kern und Elektron verschwindend klein sind gegen die Abstände, in denen die Elektronen den Kern umkreisen, ähnlich wie die Größe der Planeten verschwindet gegen den Abstand, in welchem sie den Zentralkörper umkreisen.

Diese Erkenntnis von Rutherford bildet vielleicht den markantesten, von allem früher Angenommenen am meisten abweichenden Zug unseres Weltbildes. Im Weltenraum draußen herrscht trotz des Millionenheeres der Sterne eine ungeheure Leere. Von der Dichteverteilung der Sterne bekommt man ein Bild, wenn man sich vorstellt, die Erde sei eine große Hohlkugel und in dieser gewaltigen Hohlkugel fliegen 20 Tennisbälle umher. Dichter sind die Sterne nicht gepackt. Und diese ungeheure Leere waltet nun auch im Atominnern.

Daß sie draußen im Weltenraume herrscht, in der das Millionenheer der Sterne einen verschwindenden Bruchteil des Gesamtraumes einnimmt, hat man wohl in das Bewußtsein aufgenommen. Wenn aber auch die Atome der uns am festesten erscheinenden Materie Planetensysteme sind, in denen Elektronen um Kerne kreisen in Abständen, gegen die ihre eigenen Abmessungen verschwinden . . . was bleibt dann übrig von dem, was wir als konkret bezeichnen? Die unvorstellbar kleinen Kerne und Elektronen bleiben schließlich übrig als das, was unserem gewohnten Begriff des Konkreten entspricht. Welchen Raum in der Welt wir *diesem* Konkreten noch zuzuschreiben haben, das können wir ermessen, wenn wir uns einmal vorstellen, wir könnten die Atome so zusammenpressen, daß zwischen Kern und Elektronen kein Zwischenraum mehr bliebe. Könnten wir einen er-

wachsenen Menschen so zusammenpressen, daß in allen seinen Atomen die Elektronen an den Kern gelangten — welchen Raum würde der Mensch dann einnehmen? Weit weniger als einen Stecknadelknopf, ein Pünktchen, das wir eben unter dem Mikroskop wahrnehmen könnten.

Wie aber kommt bei solcher Beschaffenheit auch eines starren Körpers seine Festigkeit und konstante Raumerfüllung zustande? Warum hat der Normal-Metermaßstab aus Platin, der in Paris aufbewahrt wird, unter gleichen äußeren Umständen seine überaus genau konstante Länge, wenn auch die Atome des Platins solche in der Hauptsache leere Planetensysteme sind? Die Antwort ist, daß durch die den Atomkern umkreisenden Elektronen für jedes Atom ein ganz bestimmter Raum mit Beschlag belegt, also gegen das Eindringen anderer versperrt wird, genau so als hätten wir es entsprechend der älteren Vorstellung mit stofflich homogenen massiven kleinen Kugeln zu tun. Ein Neues aber folgt aus der veränderten Vorstellung. Wir wissen, daß *bewegte* elektrische Ladungen in der Umgebung magnetische Kräfte erzeugen, die auf die Bewegung der Ladungen hemmend zurückwirken. Daß wir bei einem *ruhenden* festen Körper diese magnetischen Kräfte nicht wahrnehmen, ist verständlich, da bei der kreisförmigen Bewegung der Elektronen jede Wirkung durch die in der anderen Kreishälfte entgegengesetzte Bewegung aufgehoben ist. Wird aber der Stab mit sehr großer Geschwindigkeit in Richtung seiner Länge bewegt, so überwiegt die *eine* Komponente in der Bewegung der elektrischen Ladungen, es werden ihr entsprechende magnetische Kräfte erregt, diese wirken auf die Bewegung hemmend; *damit* wird in dieser Richtung die gegenseitige Abstoßung der Elektronen benachbarter Atome geringer, d. h. der Stab verkürzt sich. So können wir uns einigermaßen plausibel machen diese vielerörterte Verkürzung eines in seiner Längsrichtung rasch bewegten Stabes; sie zu messen ist unmöglich, denn der Maßstab, mit dem wir sie messen würden, müßte ja mitbewegt werden und würde sich in demselben Verhältnis verkürzen, also immer den gleichen Bruchteil unseres Stabes ausmachen.

Mit dieser Erkenntnis haben wir einen ersten Blick getan hinter die Pforte, die zur Relativitätstheorie führte. Wir treten nicht ein angesichts der zahlreichen Führer, die sich da anbieten zu dem schwierigen Pfade, wo für den nicht genügend mathematisch Ausgerüsteten mehr als Ein Stein des Anstoßes vorhanden ist. Gehen wir also zunächst an der Pforte vorüber und bleiben auf unserem Wege, der zur Lösung der Frage führen sollte, von deren Beantwortung Carl Runge ein neues Band sich schlingen sah um Chemie, Physik und Mathematik — der Frage nach der Deutung der merkwürdigen Gesetzmäßigkeiten zwischen den verschiedenen von *einem* Element ausgesandten Schwingungen, die sich durch einen einfachen mathematischen Ausdruck darstellen lassen, in den nacheinander die Reihe der ganzen Zahlen 2, 3, 4 usf. eingesetzt wird. Der Erfolg gelang hier dem Dänen Niels Bohr, indem er zwei unabhängig voneinander entwickelte Gedankengebilde zu einer Einheit verschmolz: das vorhin geschilderte Atommodell von Rutherford mit der von Planck in die Physik eingeführten Quantentheorie.

Läßt man ultraviolettes Licht auf ein Metallstück fallen, das sich in einem evakuierten Raum befindet, so werden aus dem Metall eine gewisse Menge Elek-

tronen mit bestimmter meßbarer Geschwindigkeit herausgeschleudert. Lenard fand das höchst merkwürdige Ergebnis, daß diese Geschwindigkeit *nicht* abhängt von der Stärke des auffallenden Lichtes, *nur* abhängt von der Farbe, d. h. von der Wellenlänge des Lichts, daß also die Elektronengeschwindigkeit dieselbe bleibt, wenn die Lichtquelle in immer weitere Entfernung rückt, das getroffene Metallstück somit immer weniger Licht erhält. Nur die Zahl der aus dem Metall herausgeschleuderten Elektronen wird dadurch geringer, ihre Geschwindigkeit bleibt. Es ist als ob das durch die zunehmende Entfernung immer weiter verdünnte Licht seine für die ganze getroffene Metallfläche nur mehr sehr geringe Energie nicht, wie man bisher angenommen hatte, stetig und gleichmäßig über die Metallplatte ausbreitet, sondern als ob sich diese Energie zusammenballt zu wenigen Einheiten, die aus den Stellen, wo sie auf die Metallplatte auftreffen, die Elektronen heraus schlagen. Die Größe, der Energiegehalt dieser Lichteinheiten, dieser *Lichtquanten*, muß nun nach dem Vorhergesagten nur abhängen von der Farbe, der Wellenlänge des eingestrahnten Lichtes.

Lassen wir ultraviolettes, grünes, rotes Licht nacheinander jedesmal in gleicher Gesamtenergie auf die Metallplatte fallen, so ist es, als schossen wir gegen eine Panzerplatte dieselbe Metallmenge als Kanonenkugeln, Flintenkugeln oder Schrotkugeln. Es treffen viel *mehr* Schrotkugeln auf, aber die größere Durchschlagskraft haben die Kanonenkugeln — die Ultraviolettquanten. Nur *die* machen im einen Falle Löcher in die Panzerplatte, nur die schlagen im anderen Falle Elektronen heraus. Das Wesentliche ist, daß wir in beiden Fällen die Unstetigkeit der Ganzzahligkeit haben, d. h. daß wir nur mit ganzen, nicht mit halben, viertel, hundertstel Kugeln schießen und daß ebenso nur *ganze* Lichtquanten von einer Lichtquelle emittiert, von einem getroffenen Körper absorbiert werden.

Diesen Gedanken, den Planck mit bewunderungswürdigem Mut gefaßt und durch das Gesamtgebiet der Physik verfolgt hat, verwendet nun Bohr zum Ausbau des Rutherford'schen Atommodells, indem er annimmt, daß die Elektronen nicht auf irgendwelchen beliebigen Bahnen den Kern umkreisen, wie die Planeten die Sonne, sondern daß die verschiedenen für dasselbe Atom möglichen Bahnen in ganz bestimmten Abständen voneinander verlaufen. Dabei können die Elektronen gelegentlich von einer Bahn auf eine benachbarte springen, um dort weiter zu kreisen. Durch Zufuhr von Energie, durch Einstrahlung von Licht, also durch Lichtabsorption werden die Elektronen von einer inneren Bahn geringerer Energie auf eine äußere Bahn höherer Energie gehoben, beim Zurückfallen der Elektronen von einer äußeren auf eine innere Bahn wird der freiwerdende Energieüberschuß als Licht emittiert. Die Abstände aber der Bahnen, auf denen Elektronen kreisen können, voneinander sind gegeben dadurch, daß Absorption und Emission, Energiegewinn und Energieabgabe beim Sprunge eines Elektrons auf eine benachbarte Bahn immer genau einem Lichtquantum bestimmter Größe, also einer bestimmten Farbe, einem Licht von bestimmter Wellenlänge entsprechen.

Der große, Chemie, Physik und Mathematik mit dem erhofften neuen Band umschlingende Erfolg des *Bohr'schen Atommodells* war es nun, daß sich daran die in den Spektrallinien leuchtender Gase auftretenden einfachen, an die Reihe der

ganzen Zahlen sich anschließenden Gesetzmäßigkeiten mit erstaunlicher Genauigkeit ableiten lassen. Die früher rätselhafte Ganzzahligkeit der empirisch gefundenen Formeln zeigte sich nun begründet in der Ganzzahligkeit der absorbierten bzw. emittierten Quanten.

Über Mathematik und Physik hinaus zur Chemie aber reichte der Erfolg, indem das Dunkel des periodischen Systems der Elemente sich nunmehr aufhellte. Man hatte jetzt die Möglichkeit, die Artverschiedenheit der 92 chemischen Elemente, aber auch die in ihrer Reihe periodisch wiederkehrende Ähnlichkeit in abzählbarer Weise zurückzuführen auf ihren verschiedenen Aufbau aus den allen chemischen Atomen gemeinsamen, von Element zu Element nur zu immer anderen Konfigurationen sich zusammenfügenden zwei letzten Bestandteilen, den Elektronen, den kleinsten negativen Elektrizitätsteilchen, und Protonen, den kleinsten positiven Elektrizitätsteilchen. So dem vorher angedeuteten Ziel der Chemie sich nähernd, Unterschiede der Qualität zurückzuführen auf Unterschiede der Quantität.

Sind wir nun mit der Aufstellung des Bohrschen Atommodells an einem bleibenden Ruhepunkt der Forschung gelangt? Das gibt es nicht in den exakten Naturwissenschaften. 'Uns ist gegeben, auf keiner Stätte zu ruhn.' Bald zeigte sich eine Unstimmigkeit. Eine alte für definitiv erledigt gehaltene Streitfrage tauchte wieder auf. Der Sieg der Wellentheorie des Lichtes über die von Newton vertretene Korpuskulartheorie war zugunsten der ersten entschieden worden durch die überzeugende Deutung der Interferenzerscheinungen, d. h. derjenigen Erscheinungen des Lichtes, bei denen Licht zu Licht addiert Dunkelheit ergeben kann, nämlich dann, wenn Wellenberg und Wellental an *einer* Stelle zusammen treffend daselbst die Wellenbewegung aufheben.

In den Lichtquanten sind Newtons Lichtkorpuskeln in neuem Gewande erstanden. Wie aber steht es mit der Interferenz? Kann *die* mit der neuen Korpuskulartheorie, der Quantentheorie, gedeutet werden? Es ist *nicht* möglich. — Wenn die Kunst der Antike die zahlreichen *einem* der Götter zugeschriebenen Eigenschaften in plastischen Bildwerken darstellen wollte, dann versuchte sie es gar nicht, alle Eigenschaften in *einer* Statue zum Ausdruck zu bringen. Hermes, der Gott der Diebe, Hermes, der den Bachusknaben betreut, Hermes, der Götterbote: man stellte jede Eigenschaft in einer besonderen Statue dar — den Gesamt-Hermes kündigt keine. Es gibt Eigenschaften des Lichtes, die wir mit dem Wellenbilde, der Undulationstheorie deuten, andere, die wir mit dem Korpuskularbilde, der Quantentheorie umfassen. Welches Bild ist das Richtige? Welche Hermesstatue ist die richtige? Die Götter — die Naturerscheinungen enthalten mehr als jedes unserer Bilder ausdrücken kann. Aber Bescheidung in der Wissenschaft ist nicht Befriedigung. Nachdem einerseits die Korpuskeln, die Quanten als ein geeignetes, wie es scheint notwendiges Bild sich erwiesen haben, nachdem aber andererseits sich gezeigt hat, daß man gewisse Eigenschaften des Lichtes nur mit der Annahme von Wellen deuten kann, sah es die Theorie als ihre Aufgabe an, zwar nicht ein einigendes, *alle* Eigenschaften umfassendes *Bild* zu schaffen, aber doch unter Verzicht auf Bild und Anschauung die Vorhersagungen aus der einen Theorie als der

anderen nicht widersprechend zu erweisen. De Broglie und Schrödinger schufen die Wellentheorie der Korpuskeln. In der klassischen Physik hat von einem physikalischen Gebilde, das aus materiellen Punkten besteht, jeder einzelne Punkt zu jeder Zeit eine bestimmte Lage und eine bestimmte Geschwindigkeit, aus denen bei Kenntnis der auf ihn ausgeübten Wirkungen sein zukünftiger Zustand sich vorhersagen läßt. Die neue Mechanik betrachtet nicht die einzelnen Punkte des Systems, sondern das physikalische Gebilde als Ganzes und nimmt an, daß jeder Punkt an sämtlichen Stellen des zur Verfügung stehenden Raumes sein kann, daß für die verschiedenen Stellen nur die *Wahrscheinlichkeit* eine andere ist. Die Stelle, an der wir einen materiellen Punkt uns früher lokalisiert dachten, ist die Stelle, an der die Wahrscheinlichkeitswelle seine Anwesenheit am häufigsten signalisiert. Wenn Schrödingers Wellen ein Gefäß gleichförmig ausfüllen, so bedeutet das nicht, daß das Gefäß mit Materie von gleichförmiger Dichte ausgefüllt ist, sondern daß es eine Partikel enthält, für die die Wahrscheinlichkeit an einer bestimmten Stelle zu sein, überall im Gefäß gleich groß ist. Schrödingers Wahrscheinlichkeitswellen geben eine Beschreibung von Ereignissen, etwa von der Elektronenbewegung, einerseits mit dem Partikelbegriff, andererseits mit dem Wellenbegriff.

Die Einführung der Wahrscheinlichkeit bedeutet dabei nichts prinzipiell Neues. Wir unterscheiden seit langem zwei Arten von Gesetzmäßigkeit, die kausale, die auf die *Notwendigkeit* des Eintretens eines Ereignisses schließt und die statistische, die den Grad der *Wahrscheinlichkeit* für das Eintreten von Ereignissen ergibt. Beide erfüllen die Forderung, die wir an alle Gesetzmäßigkeit stellen: sie setzen uns in den Stand zu prophezeihen, Zukünftiges aus der Kenntnis von Gegenwärtigem vorherzusagen. Aber mit einem Unterschied. Statistische Gesetze beziehen sich immer auf Mittelwerte aus zahlreichen gleichen Beobachtungen; über das einzelne Ereignis geben sie keine Aussage — wie die für eine große Zahl von Teilnehmern durchgeführten Berechnungen einer Versicherungsgesellschaft wohl sehr genaue Werte für die alle Teilnehmer zusammenfassende *Gesellschaft* liefern, aber dem *Einzelnen* über sein Schicksal keine Auskunft geben können.

Die bekannt gewordenen Naturgesetze sind immer mehr als von statistischer Art erwiesen worden. Wenn wir einem Gas von bestimmter Temperatur eine Wärmemenge zuführen, so können wir angeben, um welchen Betrag wir den *Mittelwert* der Geschwindigkeit der Gasmoleküle dadurch erhöhen. Um wieviel aber die Geschwindigkeit der *einzelnen* Moleküle über oder unter diesem Mittelwert bleibt, darüber sagt das Gesetz nichts aus. Und wenn Radium zerfällt, unter Aussendung von Elektronen sich umwandelt, so zeigen unsere Messungen mit Sicherheit, daß in 2000 Jahren die Hälfte der vorhandenen Radiumatome zerfallen sein wird. Ob aber ein *bestimmtes* Radiumatom heute noch zerfällt oder erst in 100000 Jahren, darüber können wir nichts aussagen. Unsere Aussage ist von statistischer, nicht von kausaler Natur. Die prinzipielle Frage ist: Sind statistische Gesetze nur Aushilfsmittel für Fälle, bei denen unsere Kenntnis der Einzelheiten nicht ausreicht? Ist es denkbar, daß unsere Meßmethoden sich soweit verfeinern, daß wir Ort und Geschwindigkeit jedes Einzelatoms in einem Gase, Ort und Geschwindigkeit jedes Einzelektrons in einem Atom angeben und seine Zukunft

vorhersagen können, so daß wir dann den zukünftigen Zustand des Ganzen in streng kausaler Weise aus den Einzelkenntnissen ableiten könnten? Die Quantenmechanik verneint diese Möglichkeit. Die neue Erkenntnis stellt sich dar als die Unbestimmtheitsrelation von Heisenberg, sie besagt: Es gibt eine absolute Grenze der Genauigkeit unserer Messungen, über die wir nicht hinausgelangen können.

Nehmen wir an, wir wollen ein durch die Nacht fliegendes Luftschiff beobachten. Um es zu sehen, beleuchten wir es mit einem Scheinwerfer; von dem reflektierten Licht gelangt etwas durch ein Fernrohr in ein Auge. Die Beobachtung beeinträchtigt in keiner Weise den Zustand, den Ort, die Geschwindigkeit des Luftschiffs. Und *das* ist die Forderung, die wir an jede physikalische Messung stellen: der Akt der Beobachtung darf den zu beobachtenden Zustand nicht ändern.

Nun aber wollen wir Ort und Geschwindigkeit eines Elektrons bestimmen. Wir nehmen an, wir hätten ein Mikroskop, mit dem wir es sehen könnten. Wir lassen also Licht darauf fallen, wie vorher auf das durch die Nacht fliegende Luftschiff. Aus der elementaren Physik ist bekannt, daß, wenn wir ein kleines Pünktchen beleuchten, es vergrößert erscheint, weil sich ein sogenanntes Beugungsscheibchen darum bildet. Dadurch wird der Ort des Pünktchens unsicher. Das Beugungsscheibchen und damit die Unsicherheit ist um so größer, je größer die Wellenlänge des angewandten Lichtes ist. Um also das Beugungsscheibchen, das uns den eigentlichen Ort des Elektrons verhüllt, möglichst klein zu machen, nehmen wir kurze Wellen, ultraviolettes Licht oder gar Röntgenstrahlen. Indem wir aber mit Ultraviolet das Elektron beleuchten, führen wir ihm Energie zu und ändern seine Geschwindigkeit, und nehmen wir Röntgenstrahlen, dann schleudern wir gar das Elektron aus dem Atom heraus, in dem wir es doch beobachten wollten. Diese unerwünschte Wirkung versuchen wir möglichst klein zu machen, indem wir die Lichtstärke herabsetzen. Aber da kommen wir an eine Grenze. *Weniger* als ein Lichtquantum können wir nicht auf das Elektron fallen lassen. Das eine Lichtquantum aber hat schon die unerwünschte Wirkung, daß es den Zustand vollkommen ändert, den wir beobachten wollten. Die Frage, ob für das Verhalten des Elektrons Kausalität gilt oder nicht, hat keinen Sinn, weil wir sie nicht experimentell prüfen können. Die Frage bedeutet doch, ob wir von einem bekannten Anfangszustand des Elektrons auf seinen zukünftigen Zustand schließen können. Die Frage ist für das Elektron *deshalb* sinnlos, weil die Voraussetzung zu ihrer Beantwortung nicht zutrifft. Ein Anfangszustand, von dem unser Prophezeien ausgehen könnte, ist nicht festzulegen. Die Frage nach der Gültigkeit der Kausalität hat in der Atomphysik ihren Sinn verloren, weil wir hier in einem Gebiet sind, in welchem unsere experimentellen Hilfsmittel kleinsten Kalibers schon Ursachen zur Störung, ja Werkzeuge der Zerstörung sind.

Dieses Ergebnis ist viel erörtert worden gerade in Kreisen, die der Physik ferner stehen. Wenn nicht einmal, meinte man, in der als die kausalste aller Wissenschaften geltenden Physik streng Determiniertheit herrscht bis in den letzten Winkel, dann braucht man solche gewiß nicht anzunehmen dort, wo ihre Annahme gegen alles natürliche Empfinden geht, nämlich dort, wo der höchste Ausdruck der Menschenwürde, gerade in der Undeterminiertheit gefunden wird, in der

Nicht-Vorbestimmtheit, Nicht-Zwangsläufigkeit, bei dem vielumstrittenen Zusammenhang zwischen menschlichem Wollen und menschlichem Handeln, d. h. bei der Frage der Willensfreiheit. Findet das alte Problem der Willensfreiheit Förderung oder gar Entscheidung durch die Ergebnisse der Atomphysik?

Im Grunde kann es sich im einen wie im anderen Falle nicht um die Frage handeln, ob strenger Determinismus, Kausalität im Einzelgeschehen *vorhanden* ist, sondern ob sie für uns nachweisbar ist. Gegenstand der Physik kann nur sein das zu jeder Zeit und von jedem sachkundigen Beobachter reproduzierbare Experiment. Wir sahen, daß die Quantentheorie hier an eine notwendige Grenze führt. Von der Überzeugung aber, daß Kausalität, Bestimmtheit des Geschehens auch jenseits der uns prinzipiell unübersteiglichen Grenze in der Physik herrscht, können wir uns nicht lösen. Kausalität ist das unentbehrliche Postulat der wissenschaftlichen Forschung geradeso wie für unser Handeln im Leben und für die Beurteilung des Handelns anderer das Postulat der Willensfreiheit unentbehrlich ist.

Erinnern wir uns: das Verhalten der Einzelatome, der einzelnen Elektronen, erscheint undeterminiert, dem Zufall unterworfen, aus der Kenntnis von 'Naturgesetzen' nicht vorherzusagen; das Verhalten aber einer großen Gesamtmenge vieler Atome ist statistisch in seinem Mittelwert bestimmt. Nun können wir in den Individuen der organischen Welt Analoga sehen zu den Einzelatomen, Einzel-elektronen: ihr Verhalten erscheint uns durch Willkür — durch Willensfreiheit bestimmbar. Wenn die Atome Bewußtsein hätten, würden auch sie ihr individuelles Gebaren aus ihrem individuellen Willen — aus Willensfreiheit — herleiten. In der Tat haben wir in der Philosophie seit langem den großartig durchgeführten Versuch, als das Grundprinzip allen Geschehens auch in der anorganischen Natur den Willen zu erkennen. Was aber Schopenhauer 'Willen' nennt, das ist die — unabhängig von allem Bewußtwerden vorhandene — Tendenz zur Erfüllung des nur für das große Ganze geltenden Naturgesetzes, das Bestreben zur Einstellung des statistischen Mittelwertes. Bei organischen Lebewesen, die ihr Individualgebaren auf einen Individualwillen, *dessen sie sich bewußt werden*, zurückführen, kann dieser ins Bewußtsein tretende Individualwille unter Umständen gerade entgegengesetzt sein dem Willen, den Schopenhauer meint, d. h. entgegengesetzt der Tendenz des im statistischen Mittelwert zum Ausdruck kommenden Naturgesetzes. Schopenhauers 'Wille' ist eben nicht 'freier' Individualwille, sondern der Naturtrieb, der triebhafte Zwang zu demjenigen Verhalten einer großen Zahl von Individuen, das wir als *statistische* Gesetzmäßigkeit ansprechen. Wenn Schopenhauer meint, daß wir dem Zustande der Zufriedenheit uns um so mehr nähern, je mehr es gelingt, den Willen in uns zum Verschwinden zu bringen, so gilt das von dem uns frei erscheinenden Individualwillen. Der indische Büsser macht an dieser Stelle in Resignation halt. Der kraftvoll tätige Mensch aber sieht der Weisheit letzten Schluß nicht *hier*, sondern darin, daß es ihm gelingt, das zu *wollen*, was er *muß*, seinen Individualwillen mit dem 'Naturwillen' in Übereinstimmung zu bringen, die Kraftvergeudung zu vermeiden, die im Aufbäumen des individuellen Wollens gegen das Müssen liegt: 'Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen und sie steigt von ihrem Weltenthron.'

Kehren wir abschließend noch einmal zur Physik zurück. Kommt damit, daß wir sagen, Kausalität ist auch in der Physik nur eine höchst zweckmäßige Annahme, nicht einer der Grundpfeiler der Wissenschaft ins Wanken? Durchaus nicht.

Von keinem Gedanken, von keinem der Bilder, die wir uns von der Außenwelt machen, können wir beweisen, oder glauben wir auch nur, daß unsere Gedankengebilde mit dem 'realen' Objekt übereinstimmen. Was dann aber ist die Bedeutung der Bilder, die wir uns von dem Geschehen in der Außenwelt schaffen? Was haben sie mit der Wirklichkeit gemein? Haben wir nicht die Existenz der elektromagnetischen Wellen, des Bohrschen Atommodells bewiesen? Hat nicht das in der Natur irgendwie immer vorhanden gewesene Bohrsche Atom auf den Entdecker gewartet wie Amerika auf Kolumbus? Das Bohrsche Atommodell und alle unsere Bilder sind keine *Entdeckungen* von etwas, das immer da war, wie Amerika dalag, sondern es sind *Erfindungen*, die der menschliche Geist macht, um die Sinneswahrnehmungen, die die Außenwelt ihm zukommen läßt, sich verständlich zu machen. Es sind Gleichnisse für ein äußeres Geschehen mit dem Charakter des Gleichnisses: Alles Gleichnis ist vergänglich. Aber was ist dann das Bleibende, das die Forschung erzielt? Unsere Theorien und unsere Bilder sind *nicht* das Ziel unseres Strebens. Sie sind Gerüste zur Aufführung eines Gebäudes der *Tatsachen*, das da bleibt, auch wenn das Gerüst seinen Dienst getan hat, abgebrochen ist oder zur Aufführung eines neuen Stockwerkes durch ein neues, ganz anders konstruiertes Gerüst ersetzt ist.

Die Kenntnis der Tatsachen ist das, was bleibt, was nicht wieder fortzuschaffen ist. Die Tatsache, daß allen 92 verschiedenen chemischen Elementen zwei Urbestandteile elektrischer Natur (wir hatten sie Elektron und Proton genannt) gemeinsam sind, ist nicht wieder rückgängig zu machen, wie weit man auch darüber hinaus gelangt. Daß wir aber in diesen Tatsachen ein Stück der Wirklichkeit erfassen, daß wir die Zeichen, die uns die reale Außenwelt zukommen läßt, richtig deuten, davon geben die aller Welt erkennbaren technischen Ergebnisse imposante Kunde. Ich erinnere noch einmal an die die Erde umspannende und zugleich in das Atominnere reichende Tabelle, die wir nach dem Bilde, das wir uns von der Erscheinung gemacht haben, die Tabelle der elektromagnetischen Schwingungen nannten.

Die Bilder, die wir uns von den Erscheinungen machen, sind Erfindungen des menschlichen Geistes, Phantasiegebilde, geschaffen aus der Intuition wie beim künstlerischen Gestalten, das einen Teil des Wirklichen unter Fortlassen und Ergänzen zu einem Ganzen gestaltet, aber Phantasiegebilde, die *ihrem* Ziel um so näher kommen, aus je tieferer, hingebenderer, ehrfurchtsvollerer Versenkung in die Zeichen, die uns von der Außenwelt zukommen, sie erstanden sind. Phantasiegebilde, die einen Teil der Außenwelt *so* abbilden, daß wir damit das Geschehen in der Außenwelt beherrschen, in unseren Dienst zwingen und darüber hinaus bislang unbekanntes Geschehen vorhersagen können. Und in *dem* Sinne sind unsere Bilder wahr. Wahr im Sinne von Goethes Wort:

'Was fruchtbar ist, allein ist wahr.'

DIE EINGEBAUTEN GRUNDBEGRIFFE IM ARISCHEN

VON KARL HAAG

Die Arier haben ihre Wortgattungen und Wortbeugungen für die Zwecke des Satzbaus erfunden. Die Wortgattungen sind die zubehauenen Bausteine oder Balken, als welche die Begriffe im Wortschatz vorliegen; die Wortbeugungen sind die Verzahnungen, die zur Zusammenfügung noch daran anzubringen sind. Die Begriffe dagegen sind der unendlich mannigfaltige Stoff, aus dem die Quader und Balken bestehen, der nirgends formlos, immer schon in Bauformen gepreßt, im Geiste liegt. Diese Bauformen aber sind die vorbereiteten Satzglieder. Das Substantiv ist die Form für Subjekt und Objekt, das Verb für Prädikat, das Adjektiv für Attribut, das Adverb für objektlosen, die Präposition für objekthaften Umstand. Dasselbe Verhältnis wie zwischen Adverb und Präposition besteht zwischen Adjektiv und transitivem Verb, wenn das Adjektiv als Prädikat auftritt, was es eben auch tut. Dann ist es der unlautere Wettbewerber des intransitiven Verbs, unlauter, weil es baulich betrachtet überflüssig ist; begrifflich aber stehen die beiden im Gegensatz von Ruhe und Bewegung, Dauer und Flüchtigkeit.

Ist schon in die Wortgattungen etwas Begriffliches hineingeschlüpft, so sind die Wortbeugungen erst recht voll davon. Bestimmte Begriffe liegen dem Arier so sehr am Herzen, daß er für ihr Auftreten in Verbindung mit beliebigen anderen besondere Bauformen geprägt hat. Er hat in diesem Sinn reine und unreine, d. h. begrifflose und begriffhafte Bauformen. In der Deklination beschränken sich die reinen Bauformen auf das Setzen von Subjekt und Objekten; in der Konjugation auf die Verwandlungen des Prädikats in beliebige Satzglieder und seine Umkehrung; alle anderen Beugungen sind unreine Bauformen, voran das eigentliche Prädikat, das über und über mit Begriffen beladen ist.

Am schuldigsten steht natürlich der Imperativ da, als ertümlichste Sprachform. Schon der tierische Ruf ist ein Imperativ; eine dunkle Häufung von Begriffen unter dem Bann des Willens. Was sagt er? Ich will, daß du hörst, oder daß du kommst oder gehst, mit einem Wort: ich will dich bewegt. Er enthält in einem einzigen Laut alle Satzglieder außer dem Umstand. Ruft der Arier: Komm! dann unterscheidet er sich vom Tier nur dadurch, daß er das Bewegtsein, das Attribut des Objekts, dem Begriff nach bezeichnet; die Begriffe und die Bauämter der drei anderen Satzglieder legt er unbewußt in das einzige Wort. Das Gegenstück des Imperativs ist der Vokativ, der von den vier Gliedern des Willenssatzes nur das Objekt bezeichnet.

Eine ähnliche, wenn auch geringere Dämmerung liegt nun über einem Dutzend von Begriffen, die dem Arier so nahe liegen, daß er sie in seinen Satzbau fast unmerklich hineinwebt. Er bezeichnet sie wohl; aber weder mit deutlichem Begriff noch Bauzeichen. Unausgesprochen liegen in den Beugungsformen Begriffe aus allen vier Reichen der Erscheinungswelt: Denkordnung, Seelenregung, Natur, Kultur; vor allem aus dem ersten. Sie seien nach den Klassen dieser Reiche hier vorgeführt.

1. *Raum.* Der Lagebegriff Innen ist als Lokativ dem Umstandsobjekt eingefügt. Die Richtungsgriffe Hin und Weg, die am Prädikatobjekt als Dativ und Ablativ erscheinen, sind immer schon im Prädikat enthalten, erscheine dieses mit oder ohne Präposition.

2. *Zeit.* Die Zeitpunkte Jetzt, Vor jetzt, Nach jetzt sind dem Prädikat als Umstände eingefügt im Verbum finitum. — Die Dauer ist ihm eingefügt in einer besonderen Wortgattung, dem Adjektiv.

3. *Zahl.* Die Urzahlen Eins, Zwei, Viel sind nicht nur dem Subjekt und den Objekten eingefügt als Singular, Dual, Plural, sondern auch dem Prädikat im Verbum fini-

tum sowie den Attributen. 'Mann vielfach gehen vielfach.' Diese Wiederholung dient der Bezeichnung der Zusammengehörigkeit.

4. *Art*. Besonderheit und Zuordnung sind als Genitiv dem Attributobjekt eingefügt (ars amandi).

5. *Ursächlichkeit*. Mittel und Werkzeug sind als Instrumental dem Umstandsobjekt eingefügt (swertu houwan). Sie erscheinen aber auch am zweiten Prädikatsobjekt und sind dann schon im Prädikat enthalten (cooperio alqm vestimento).

6. *Wirklichkeit*. Tatsache, Annahme oder Möglichkeit, Abhängigkeit oder Bedingung, sind als Indikativ, Konjunktiv, Konditional dem Prädikat eingefügt im Verbum finitum.

7. *Wille* und Wunsch sind als Imperativ und Optativ dem Attribut des Prädikatsobjekts eingefügt: verschwiegene Prädikate mit verschwiegenen Subjekten. Ginge er doch = Ich wünsche ihn gehend.

8. *Kraft*. Die Begriffe der Vollendung und Nichtvollendung, mit den Zeitbegriffen Ende und Fortgang verwandt, sind in Perfekt und Imperfekt neben den drei Zeiten dem Prädikat eingefügt; sie sind mit seinem Begriff jedoch so eng verbunden, daß sie kaum als Umstand sich abtrennen lassen.

9. *Leben*. Der Begriff des Geschlechts ist von Haus aus allen Satzgliedern außer dem Umstand mitgegeben und verstärkt den Ausdruck der Zusammengehörigkeit.

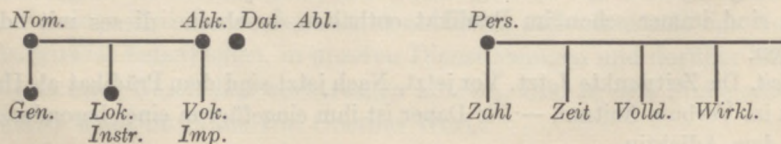
10. *Gesellschaft*. Herrschaft und Besitztum, der oberste Gesellschaftsbegriff, ist als Genitiv dem Attributobjekt eingefügt. — Die Umkehrung dieses Begriffs: Knechtschaft und Eigentum, schwebt dem Gebrauch vor, der dieselbe Einfügung vornimmt, wenn, bei der formalen Verwandlung von Prädikat in Subjekt oder Objekt, das tatsächliche Subjekt und Objekt die Plätze tauschen. A liebt B; Herrschaft des A; A wird geliebt von B: Knechtschaft des A (amor dei in doppeltem Sinn).

11. *Dinge*. Die gegenwärtigsten der Dinge, das Ich und das Du, denen das Abwesende als drittes sich zugesellt, sind als Subjekte dem Prädikat eingefügt im Verbum finitum. Damit ist sein eigener Begriff mit nicht weniger als fünf fremden Begriffen behängt, deren kunstvoller Einbau aber ein leichtes Tragen ermöglicht.

Die Auszeichnung der Raumbegriffe im arischen Satzbau beschränkt sich nicht auf Lokativ, Dativ und Ablativ. Eine ganze Wortgattung, die Präposition, die vorwiegend als Umstand auftritt, also in Unterordnung unter das Prädikat, aber doch auch selbst Prädikat sein kann, ist räumlicher Herkunft und hebt sich durch Beugungslosigkeit von den anderen Wortgattungen ab. — Wir haben also zwei auch begrifflich, nicht nur baulich abgegrenzte Wortgattungen.

Unter den eingebauten Seelenregungen vermischen wir das Gefühl, auch dieses ist ausgezeichnet im Satzbau, aber nur dadurch, daß es in mittelbare Verbindung gebracht wird mit den Formen für Wunsch, Möglichkeit und Abhängigkeit.

Die Art des Einbaus der fremden Begriffe durch die Wortbeugungen läßt sich an zwei Bildern veranschaulichen, in welchen Subjekt und Objekte als Punkte, Prädikat als waagrechtlicher Strich, Attribut als senkrechter Strich am Subjekt und Objekt, Umstand als senkrechter Strich am Prädikat erscheinen. Die Striche stellen die selbständigen Begriffe dar.



Strenger Satzbau fordert das selbständige, einmalige Auftreten jedes Begriffs in seiner Rolle als Satzglied, in seinem Bauamt. Das Chinesische erfüllt diese Forderung am

reinsten; das Arische am wenigsten auf seinen ältesten, am ehesten auf seinen jüngsten Stufen; ist aber auch hier noch weit von baulicher und begrifflicher Strenge entfernt. Es begnügt sich hier im wesentlichen mit der Beseitigung der Doppelbezeichnung und mit der Befreiung der Raumbegriffe aus dem Einbau.

Anmerkung. Wenn wir die sechs Satzglieder nach ihrem Wesen bezeichnen statt mit den überlieferten Namen: die zwei notwendigen, das Ding und sein Verhalten, in dreifacher Stufung als Ursach-, Wirkung-, Mittelträger und Haupt-, Neben-, Unterverhalten, dann werden die baulichen Dinge verständlicher. Weil aber Neues zunächst abstößt, so ist es hier unterlassen.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

DIE ALTERTUMSWISSENSCHAFT IN DER DEUTSCHEN BEWEGUNG

Von HEINRICH WEINSTOCK

Antike, Germanentum und Christentum — aus diesen drei Grundtönen baut sich die Symphonie unseres geschichtlichen Schicksals auf. Die Spannungen zwischen den Grundtönen sind so stark, daß dramatisches Leben ruhelos und schier unerschöpflich in überraschenden Möglichkeiten sich aus ihnen entfaltet, daß freilich ein reiner Zusammenklang nur in seltenen Glücksfällen und auch dann aufs äußerste als *ἀντίπαλος ἁρμονία* gelingt. Der zeitgemäße Versuch von *I. Herwegen* (1), den vielumwobenen Dreiklang in kurzen Vorträgen neu auszulegen, bringt gute Formulierungen des Christlichen, auch des Germanischen, aber das antike Wesen scheint mir nicht eingefangen zu sein, da hier vornehmlich die christliche Antike vorschwebt (wie übrigens auch die Anschauung vom Germanentum wesentlich am christlichen Mittelalter gewonnen ist), so daß der fruchtbare Gegensatz des eigentlich Fremden schon aufgehoben erscheint. Wenn mit der nationalen Revolution eine neue Schicksalsstunde tatsächlich für uns angebrochen ist, so ist uns eine neue Auseinandersetzung mit jenem dreifach gebrochenen Gesetz, nach dem wir geschichtlich angetreten sind, aufgegeben. Während aber das Ringen des germanischen Motivs mit dem christlichen heute aufs fruchtbarste entbrannt ist, spüren wir von einem neuen Regen des antiken noch wenig. Indes dürfen wir hoffen, daß die Aufwühlung der seelischen und geistigen Tiefe, als die die Revolution sich auswirkt, auch hier neues Leben herauftreiben wird. Möge die Wissenschaft, der das antike Erbe anvertraut ist, den Ruf vernehmen und das Ihre zur Klärung und Vertiefung tun. *M. Heidegger* hat in seiner auf diesen Blättern schon erwähnten (2) tiefsinnigen Rektoratsrede die Sendung der Antike an unsere Zeit und die Verantwortung des Deutschen für diesen ewigen Anfang des Abendlandes, mit dem es lebt und stirbt, deutlich gemacht, ganz im Sinne A. Hitlers, der, an Tief- und Weitblick vielen gelehrteren aber kurzäugigen Bildungsautarkisten überlegen, die deutsche Bewegung in den großen Horizont des abendländischen Schicksals gestellt und sich zur Bildungsmacht römischer Politik und griechischer Kunst bekannt hat.

Freilich nur von einer unmittelbaren Begegnung mit der Antike selbst ist für die deutsche Bildung etwas zu erwarten. Wenn das Heil darin erblickt wird, daß 'einer der beiden altphilologischen Lehrstühle an jeder Universität den Inhaber verpflichten soll, sich vor allem der Verarbeitung des antiken Gutes durch die germanischen Völker in Forschung und Lehre zu widmen' (3), so bedeutet solcher Vorschlag nichts anderes als Aufwärmung jener alexandrinischen Kulturkunde, die 'gar keine wirkliche Bildung, sondern nur eine Art Wissen um die Bildung ist; es bleibt in ihr bei dem Bildungs-Gedanken, bei dem Bildungs-Gefühl, es wird kein Bildungs-Entschluß daraus', wie Nietzsche in

der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung (Kröners Taschenausgabe, Bd. 2, S. 160) sagt, deren ungeheuer zeitgemäßes Studium zusammen mit Diltheys tiefen Untersuchungen über die politische Wissenschaft man manchen dringend anempfehlen möchte, die in kurzschlüssiger Oberflächlichkeit sich berufen fühlen, rein ex tempore ihr Sprüchlein zur deutschen Bildung zu sagen.

Zu den antiken Sachen selbst — das wäre also die Grundaufgabe der Altertumswissenschaft heute. So fordert auch *F. Jacoby* in seiner scharfsinnigen Akademieuntersuchung über den Schiffskatalog der Ilias (4) 'eine von keiner vorgefaßten Theorie aus der Bahn geworfene Interpretation von ganz anderer Energie und Sorgfalt als es bisher geschehen ist'. In *seinem* Aufsatz 'Homerisches' (5) sucht er in solcher Haltung die ganze Homerfrage neu auf einen sicheren Boden zu stellen. Noch wesentlicher aber für Wissenschaft und Schule sind *seine* Betrachtungen über 'Die geistige Physiognomie der Odyssee' (6). Man möchte hoffen, daß dies Präludien zu dem Buch sind, das die Schule seit langem von der Wissenschaft vergebens erhofft hat. Wer immer sich um die antiken Sachen selbst bemüht, wird das Verdikt über die auflösende Homerkritik der letzten anderthalb Jahrhunderte (die 'welches immer ihre Verdienste sonst waren, vor der Hauptaufgabe versagt, das Verständnis des großen epischen Gedichtes nicht erschlossen, sondern im wahren Sinne des Wortes unter den Massen ihrer teils gelehrten teils abstrusen Hypothesen verschüttet hat') geradezu mit einem Seufzer der Erleichterung vernehmen, weil das, was er selbst — und nicht nur in der Homerforschung — seit langem empfindet, hier von einem kritischen Philologen ersten Ranges ausgesprochen ist. Es war und ist wirklich eine Wissenschaft des Nichtwissenswerten, die darum auch vor den großen Erschütterungen unserer Existenz, im Kriege und jetzt im nationalen Umschwung, nicht bestehen kann. Eine Probe echter Sachinterpretation voll Energie und Sorgfalt gibt *W. Jäger* auch dem, der den Ergebnissen nicht zuzustimmen vermag, an Tyrtaios 9 D (7). Auch *Landmanns* Studie über eine Rede des Thukydides (8) ist in diesem Zusammenhang rühmend zu nennen.

Auf religionswissenschaftlichem Gebiet sucht seit einiger Zeit die Schule von *W. F. Otto*, nachdem der Meister selbst mit seiner gültigen Gestaltung der homerischen Götterwelt einen ganz großen Wurf getan hat, das Antike selber, frei von modernen Verfälschungen, in seiner Eigenart freizulegen. Drei ausgezeichnete Erstlingsarbeiten (9) eröffnen verheißungsvoll eine neue Reihe *Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*. Sie zeigen alle drei, wie energische und sorgfältige Interpretation wirklich neue Einsichten in die Sachen selbst freigibt. Um so bedauerlicher ist es zu sehen, wie wenig unsere angesehenste Rezensionszeitschrift, die deutsche Literaturzeitung, den Arbeiten dieser Schule gerecht wird, weil ihrem ehrwürdigen Rezensenten der Zugang zu dieser neuen Einstellung offenbar verschlossen ist. — Seine schöne Darstellung der griechischen Religiosität, deren erstes Bändchen hier schon dem Lehrer der alten Sprachen dringend empfohlen wurde, setzt *W. Nestle* (10) mit dem zweiten Bändchen fort, das vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles reicht. Als bedeutendste religionswissenschaftliche Erscheinung aber ist das große und weitgespannte Werk von *J. Kroll* (11) zu nennen, das in einer staunenswerten Gelehrsamkeit die Geschichte des Mythos vom Descensuskampf im christlichen Altertum und Mittelalter, bei den Ägyptern, Babyloniern, Indern und Iranern, Mandäern, Manichäern, Juden darstellt, um schließlich in besonderer Eindringlichkeit den Descensus in der Antike aufzuhellen. Der klassische Philologe erfährt hier an einem religionsgeschichtlichen Paradeigma das, was Kroll glücklich die transformatorische Bedeutung der Antike nennt und worin die unvergleichliche kulturschöpferische Mächtigkeit dieser Antike beschlossen ist. Die andere, kulturphilosophische, Grund-

einsicht, die das Buch vermittelt, ist die, daß das Leben des Geistes nicht so sehr gestaltet wird von Gedanken und Ideen, sondern von Gestalten und Bildern. 'Denn der Descensuskomplex verdankt sein staunenswert reiches und wechselvolles Leben, nicht seiner religiösen Idee, sondern der starken seelischen Impression, den der wuchtige Vorgang hervorruft; er verdankt es dem Pathos seiner Formulierung.'

Wenn wir der Wissenschaft als ihr erstes Anliegen die Sachen (und zwar die großen!) selbst empfahlen, so ist damit nicht gesagt, daß das Fortleben und Nachwirken der Sachen sie nicht anginge. Aber selbst eine von so echt geistesgeschichtlichem Interesse geleitete Untersuchung wie die von *H. Rüdiger* über Sapphos Nachleben (12) entlockt einem sachverständigen Rezensenten neben reicher Anerkennung doch auch die seufzende Frage, 'wozu diese Kehrichthaufen aufgewühlt werden' (13). Eine unterhaltsamere Lektüre bietet da *R. Newald* mit seiner Sammlung deutscher Horazübersetzungen (14), die auch zur Belebung mancher öden Horazstunde dienen mag. Zu wesentlichen Einsichten aber führt die Studie von *H. Schrader* über Hölderlins Deutung des Oidipus und der Antigone (15), weil hier die Sophoklesdeutung des kongenialen Dichters erschlossen wird, vor dessen knappen Sätzen ganze Bibliotheken philologischer Tragikererklärungen sich als gänzlich überflüssig erweisen, was es denn auch umgekehrt verständlich macht, daß diese Philologen sich um den großen deutschen Dichter nicht gekümmert haben.

Den schönsten Dienst an den Sachen der antiken Literatur selbst leistet gewiß der Übersetzer. In zweiter Auflage liegen vor die Verdeutschungen griechischer Einakter von *G. Eskuche*, die *W. Michaelis* der Schulbühne zu Dank besorgte (16). Aus innerer Verbundenheit mit dem (von ihm so gesehenen) 'Vater des Abendlandes', die auf Geist- und Wahlverwandtschaft beruht, schuf *Th. Haecker* seine Übertragung der Eclogen des Vergil, die der Verlag *J. Hegner* mit dem lateinischen Original zusammen in einem Bändchen vorlegt, das der Buchkunst Ehre macht (17). Solche Ausgaben, an denen nicht der Geruch der Schule haftet, können aufs beste mithelfen, den antiken Dichtern wieder einen Platz im Bücherschrank des Gebildeten zu verschaffen und sie so wieder, über die Kreise der Gelehrten hinaus, zu einer Angelegenheit der nationalen Bildung zu machen.

(Abgeschlossen am 1. August 1933.)

1. *I. Herwegen*, *Antike, Germanentum und Christentum*. Salzburg, A. Pustet 1932. Brosch. *RM* 1,80. — 2. *N. Jb.* 1933, S. 381. (Jetzt als Broschüre erschienen. Breslau, Korn 1933. Kart. *RM* 0,90). — 3. *H. Teske*, in *Volk im Werden* 1933, H. 2, S. 12. — 4. *F. Jacoby*, *Die Einschaltung des Schiffkatalogs in die Ilias*. Berlin, Verlag d. Akad. d. Wiss. 1932. Brosch. *RM* 3. — 5. *Hermes* 1933, S. 1 ff. — 6. *Die Antike* 1933, S. 159 ff. — 7. *W. Jaeger*, *Tyrtaios über die wahre ἀρετή*. Berlin, Verlag der Akad. d. Wiss. 1932. Brosch. *RM* 2. — 8. *G. P. Landmann*, *Eine Rede des Thukydides. Die Friedensmahnung des Hermokrates*. Kiel, Lipsius & Tischer 1932. Brosch. *RM* 1,50. — 9. *Studien zur Religion und Kultur der Antike*. Frankfurt a. M., *V. Klostermann*. *E. Tabeling*, *Mater Larum*. 1932. Brosch. *RM* 6. — *L. Ewing*, *Die Sage von Tanaquil*. 1933. Brosch. *RM* 3,50. — *C. Koch*, *Gestirnverehrung im alten Italien*. 1933. Brosch. *RM* 7,50. — 10. *W. Nestle*, *Griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos*. II. Berlin, de Gruyter 1933. Geb. *RM* 1,62. — 11. *J. Kroll*, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*. Leipzig, B. G. Teubner 1932. Geh. *RM* 25. — 12. *H. Rüdiger*, *Sappho. Ihr Ruf und Ruhm bei der Nachwelt*. Leipzig, Dieterich 1933. Geh. *RM* 6,60. — 13. *F. Bucherer* im Humanistischen Gymnasium 1933, S. 187. — 14. *Deutscher Horaz in 5 Jahrhunderten*. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. Geh. *RM* 4. — 15. *H. Schrader*, *Hölderlins Deutung des Oidipus und der Antigone*. Bonn, Röhrscheidt. Geh. *RM* 3,75. — 16. *Griechische Einakter*. Für Haus und Bühne verdeutscht von *G. Eskuche*. Halle a. S., Waisenhause 1932. Geb. *RM* 5,50. — 17. *Vergil, Hirtengedichte*. Lateinisch und Deutsch. Deutsch von *Th. Haecker*. Leipzig, *J. Hegner* o. *J.* Geb. *RM* 5.

DIE ANTIKE IN ENGLAND

VON ERNST LEWALTER

'Other peoples have done more for classical learning, but I doubt, if there is any country where the classics have so profoundly affected national life.' In diesen Kernsatz faßt *Sir Richard W. Livingstone* (1) seine ungemein instruktive und gerade für den deutschen Pädagogen zum Weiterdenken ermunternde Skizze einer Darstellung des Einflusses zusammen, den die studia humaniora im letzten Jahrhundert und bis heute auf das Bildungswesen und damit auf das politische und geistige Leben Englands ausgeübt haben. Die Sättigung mit antikem Bildungsgut und die Fruchtbarmachung dieses Gutes für den Aufbau des Staatslebens erscheint dem umsichtigen Betrachter geradezu als das innere Wesen des englischen Geisteslebens. Was diesen — dem Ausländer meist verborgen bleibenden — englischen Humanismus von den entsprechenden Strömungen in Deutschland unterscheidet, ist zunächst der weniger akademische als politische Charakter; die klassischen Studien sind immer zugleich politische Studien, ohne darum (im griechischen Sinne) an Wissenschaftlichkeit zu verlieren. Dem Historiker fällt aber noch ein weiterer, recht charakteristischer Unterschied auf: es handelt sich in England gewissermaßen um einen perennierenden Humanismus. Ohne einen Bruch, ohne eine umwälzende Reform des ganzen Bildungswesens, wie sie das deutsche Geistesleben immer wieder erschüttert haben, wächst die englische Bildungswelt allgemach aus dem Mittelalter in unsere Zeit hinüber. Wer die Entwicklung des englischen Geisteslebens verstehen will, muß sich stets gewärtig halten, daß die Orientierung an der maßgeblichen Antike immer gleichsam der basso continuo ist, auf dem sich der Kontrapunkt der geistigen Entwicklung entfaltet. Daß England nie ein 'modernes' Land hat sein wollen und, zu seinem Segen, nie geworden ist, daß es nie geistig hat führen wollen, daß es immer mehr auf die Dauer als auf die Gegenwart gesehen hat — das eben ist das Werk dieses perennierenden Humanismus. Darum hat sich auch gerade für die Erforschung der englischen Geistesgeschichte die Nötigung ergeben, den Begriff der 'Renaissance' immer weiter zurückzuverlegen (wie etwa in dem wunderschönen Buch von Haskins über die 'Renaissance in the 12th Century' 1924); ja, wenn man das gesamte Material überschaut, in das auch dem Nichtfachmann jetzt der treffliche Vortrag von *E. F. Jacob* (2) Einblick gibt, wird man sagen müssen, daß in England die erste 'Renaissance' genau mit dem Beginn des englischen Geisteslebens zusammenfällt — nämlich in die angelsächsischen Klöster, Schulen und Höfe, und daß die kontinentalen 'Renaissancen' des Mittelalters eben vom Angelsachsenland her ausgelöste geistige Bewegungen sind.

Mit diesem Ursprung der Tradition hängt es nun aber auch zusammen, daß der *klassische* Geist auf englischem Boden immer in innigster Verbindung mit der *christlichen* Überlieferung bleibt, daß er nie — wie in Italien und Frankreich und seit Winckelmann auch in Deutschland — eine 'heidnische' Färbung annimmt. Diese uralte Verschwisterung von Antike und Christentum pflegen heutige englische Schriftsteller mit dem (leicht irreführenden) Namen der 'platonischen Tradition' zu bezeichnen. So legt sich etwa die Broad-Church-Bewegung (deren beredtester Sprecher der Dean *Inge* von St. Pauls' ist) als Bewahrerin des platonischen Christentums aus ('Es gibt drei christliche Konfessionen', so sagt Inge einmal, 'die katholische, die protestantische und die platonische; wir Engländer gehören der platonischen an.'): und ein Philosophiehistoriker wie *Muirhead* (3) faßt alle diejenigen Strömungen, die wir als 'idealistische' bezeichnen würden (also auch die von Coleridge und Carlyle, von Green und Bradley ausgehenden) als 'Platonic Tradition' zusammen.

Das durch lange Zeit in unseren Handbüchern geltende und auch heute noch nicht verschwundene Bild von dem vorwiegend nüchternen, 'empirischen' 'utilitarischen' und allem Flug ins Ideale abholden Wesen des englischen Geistes bedarf sonach der energischen Korrektur — auch dann, wenn wir uns den liebenswürdigen Mythos von der 'platonischen' Tradition nicht werden zu eigen machen wollen. Gerade die englische Platon-Forschung der letzten Jahrzehnte (Burnet, Taylor) kann diesen Mythos nicht gelten lassen; und schon Coleridge hat von den im letzten Jahrzehnt sehr in den Vordergrund des wissenschaftlichen wie des religiösen Interesses getretenen, vielfach edierten und literarisch behandelten 'Cambridge Platonists' des XVII. Jahrh. mit Recht geurteilt, sie seien 'mehr Plotinisten als Platonisten' gewesen. Gerade diese Kontinuität der neuplatonischen Überlieferung, an deren Erhaltung im Mittelalter ja auch die Angelsachsen entscheidenden Anteil haben, entspricht dem perennierenden und christlichen Charakter des englischen Humanismus. Wo der englische Platoniker 'Platon' sagt, da meint er Mark Aurel, Plotin, Origenes und nicht zuletzt den 'Areopagiten'; er meint Vermittlung der Gegensätze, versöhnlichen Geist und Heiterkeit des Sinnes; er meint — und insofern ist ja wirklich etwas echt Platonisches in seinem Platonismus — die Einheit des Wahren mit dem Schönen.

Es war gewissermaßen die Schicksalsstunde des englischen Humanismus, als er sich anschickte, sich die in manchem Betracht gefährlichen Ergebnisse des italienischen Quattrocento-Humanismus zuzueignen; und es ist für alle Folgezeit entscheidend gewesen, daß er damals in Colet den Genius fand, der das florentinische Geistesgut dem englischen Sinne, d. h. praktisch-christlich, anverwandelte. Die Wege, die zu dieser so wichtigen Leistung führen, lassen sich jetzt, dank der Darstellung *Schirmers* (4), überschauen. Von dem noch etwas täppischen Mäzenatentum des Herzogs Humphrey von Gloucester und dem Besuch humanistischer Prälaten auf englischem Boden über die Wanderungen 'humanistischer Sucher' zu den italienischen Pflanzstätten werden wir bis zur Begründung eines 'bodenständigen Humanismus' in England geführt, der nach kurzer Zeit kräftig genug ist, selbst einem Erasmus Nahrung zu geben. Das Gesicht des Erasmus-Kreises in England tritt uns in der reizvollen Studie von *J. A. K. Thomson* (5) anschaulich vor Augen. Sollte es noch jemanden geben, der die Männer dieses Kreises für gelehrte Pedanten hält, so wird er hier eines besseren belehrt werden. Die ironische Gelassenheit, der kaustische Humor — kurz, der Einschlag lukianischen Geistes bei aller Ernsthaftigkeit und Reinheit des Willens in diesem Kreise, aus dem Colet die tiefere Wirkung, Thomas Morus aber den tieferen Nachruhm gehabt hat, finden hier einen kongenialen Interpreten.

Den Wirkungen, die diese 'Oxford Reform' gehabt hat, geht dann jetzt die Arbeit von *Fr. Dannenberg* (6) nach. Sie versucht zu zeigen, wie des Erasmus und Morus politische Schriften in den Fürstenspiegeln und Erziehungsromanen des XVI. Jahrh. nachwirken bis auf den so berühmt gewordenen 'Euphuus' des Lily hin. Die schon im Titel niedergelegte These, daß es sich in alledem, bei Starkey, Eliot und Ascham, um 'Platonismus' handele (im 7. und 8. 'Buch' werden sogar Eliot und Ascham als 'platonische Vorfahren Lilys' abgehandelt), hängt zwar völlig in der Luft und das wohl deshalb, weil es dem Verfasser an einer intimeren Kenntnis der Antike gebricht (erscheinen doch in der 'Bücherschau' am Ende die platonischen Dialoge in der Übersetzung von Apelt!); zudem entstellt ein Stil, der weniger an der präziösen Schärfe des 'Euphuismus' als an dem geschult zu sein scheint, was man im XVII. Jahrh. 'Galimathias' nannte, die Darstellung und macht es dem Leser unmöglich, die Behauptungen im einzelnen nachzuprüfen; endlich wimmelt es von Angaben wie der, daß 'Leicester und Elisabeth sich in die Kanzler-

schaft geteilt' hätten (S. 129) und Unterscheidungen wie der zwischen 'scheidungionysischen Schriften' (S. 64) und 'Dionysos (sic!) selbst' (S. 65); trotzdem aber zeichnet die Arbeit dort, wo sie sich auf schlichten Bericht beschränkt, ein eindrucksvolles Bild davon, wie jene Männer des öffentlichen Lebens sich immer erneut in die alte Welt versenkten und aus ihr neue Kraft schöpften; insbesondere auf das Nachleben der Paideia-Idee finden sich wertvolle Hinweise auch für den heutigen Pädagogen.

Auch *Ernst Cassirer* (7) spricht schon im Titel seiner Studie von 'platonischer Renaissance'; aber es versteht sich, daß er als Historiker mit 'Platonismus' eben das meint, was die 'Platonists' jener Zeit auch meinten, die Erneuerung Plotins in der Florentiner Akademie. Mit Meisterhand zeichnet Cassirer den Weg nach, der von Ficino und Pico nach England führt und auf dem sich der 'Platonismus' nicht nur in christliche Predigt wandelt, sondern schließlich gar den schismatischen Tendenzen des Puritanismus den Widerpart zu bieten vermag. Verfolgt man mit Cassirer die Aufrisse der Gedankenwelt, in der so verschiedene Naturen wie Whichcote, Cudworth und Henry More doch gemeinsam leben, so begreift man die Zuneigung der heutigen Engländer zu diesen Soldaten des kirchlichen und politischen Friedens, die auch uns — hätten wir nur die Zeit dazu — manches zu sagen haben. Höchst eindrucksvoll setzt Cassirer sie zu den engeren Tendenzen des Puritanismus in Gegensatz. Nur will es uns scheinen, als übertriebe er ihre Isolierung. Gegen die Schilderung ihrer Lebensführung ('sie führen ein Leben der Betrachtung, der gelehrten Forschung und der philosophischen Meditation, und sie suchen nirgends über diesen Kreis hinauszudringen', S. 35) spricht der Umstand, auf den Cassirer selbst hinweist, daß in ihnen eine 'neue Kraft protestantischer Gesinnung' erwachsen ist, die sie selbst in der religiösen Praxis vorbildlich zur Geltung gebracht haben. Und auch daß ihre Wirkung 'nicht über den Kreis der englischen Universitäten hinausgegriffen' habe, heißt zu wenig gesagt. Ist schon Locke nicht ohne diese Männer, mit denen er eng befreundet ist, zu denken, so verdient es Beachtung, daß auch in Deutschland die Wirkung recht weitgreifend war; hat doch noch 1733 ein Mosheim das ungeheure Werk des Cudworth übersetzt (ins Lateinische!), um der deutschen Theologenwelt die Früchte dieser großen Bewegung zugute kommen zu lassen! Hier, und weniger bei Shaftesbury, dem Cassirer eine eigene anmutige Studie widmet (8), liegt die geschichtliche Nachwirkung. Denn Shaftesbury, der ja den Deisten nahesteht, ist nun — was Cassirer übersieht — mit seiner 'Religion der ästhetischen Weltfreunde' hart an die Grenze des 'Heidentums' gelangt; der englische Platonismus aber ist eine christliche Weltansicht. Es bedürfte also der erneuten Prüfung, ob nicht in Locke und seinen kontinentalen Freunden (Leclerc, Thomasius) eine reinere Fortentwicklung dieses Cambridgeer Geistes zu sehen ist (wie es vor Jahren schon der Frhr. v. Hertling zu zeigen versuchte) als in dem hartnäckig, aber zu Unrecht für die 'platonische Tradition' in Anspruch genommenen Shaftesbury. (Abgeschlossen am 31. Juli 1933.)

1. *Vorträge der Bibliothek Warburg. Vorträge 1930/1931, England und die Antike*. Leipzig, Teubner 1932. *RM* 18. — Darin (S. 251ff.): Sir Richard W. Livingstone, *The position and function of classical studies in modern English Education*. — 2. E. F. Jacob, *Some aspects of classical influence in Mediaeval England* in (1) S. 1ff. — 3. J. Muirhead, *The Platonic tradition in English Philosophy*, London 1931. — 4. Walter F. Schirmer, *Der englische Frühhumanismus*. Leipzig, Tauchnitz 1931. *RM* 10.80. — 5. J. A. K. Thomson, *Erasmus in England* in (1) S. 64ff. — 6. Friedr. Dannenberg, *Das Erbe Platons in England bis zur Bildung Lilys*. Neue Forschung Bd. 13. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1932. *RM* 12. — 7. Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*. Studien der Bibliothek Warburg XXIV. Leipzig, Teubner 1932. *RM* 7. — 8. Ernst Cassirer, *Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England* in (1) S. 136ff.

ERDKUNDE

Von ROBERT FOX

Wenn in der neuen Zeit immer wieder und immer eindringlicher gefordert wird,^f daß die deutsche Wissenschaft nicht 'im leeren Raume' arbeiten dürfe, sondern sich in^h den Dienst des Volkes und seines Staates stellen müsse, so kann die Erdkunde mit gutem Gewissen darauf hinweisen, daß sie das im Laufe des letzten Jahrzehntes schon in stets wachsenden Maße getan habe. Sie hat die rein naturwissenschaftliche Seite ihres Arbeitsgebietes keineswegs vernachlässigt, aber sie hat deren Ergebnisse nicht mehr wie früher als ihr eigentliches Ziel betrachtet, sondern sie ausgewertet für das Verständnis der Lebensbedingungen und -bedürfnisse des eigenen Volkes wie der Fremdvölker.

Besondere Anteilnahme dürfen unter den gegenwärtigen Zeitumständen die heimatkundlichen Arbeiten der Ostgebiete erwarten, weil allmählich in der Nation die Erkenntnis heranreift, daß hier im Osten die wichtigsten Fragen unserer Zukunft, nämlich die Behauptung und Gesundheit unseres Lebensraumes entschieden werden. Schlesiens Land und Leute behandeln eine Fülle von Arbeiten, unter denen die zwanglose Reihe von 'Veröffentlichungen der Schlesischen Gesellschaft für Erdkunde und des Geographischen Institutes der Universität Breslau, herausgegeben von Max Friederichsen' sowohl an Umfang wie an Gehalt einen hervorragenden Platz behaupten; sie umfassen bereits 16 Hefte. Landeskundliche Aufgaben stellen sich E. Sommer, 'Der Hirschberger Kessel' (1), H. Dubowy, 'Der Chelm, Oberschlesiens Muschelkalkrücken' (2), vornehmlich aber ist hinzuweisen auf W. Czajka, 'Der Schlesische Landrücken, eine Landeskunde Niederschlesiens', Teil I (3). Hier werden auf Grund umfangreicher Bereisungen und unter Auswertung einer sehr reichen Literatur die natürlichen Gegebenheiten: topographische Übersicht, Geologie und Morphologie, Gewässer, Klima, Pflanzen- und Tierwelt in ernster wissenschaftlicher Leistung behandelt. Zur Siedlungsgeographie steuert W. Bernard einen sehr erwünschten Beitrag über 'Das Waldhufendorf in Schlesien' (4) bei, besonders wichtig ist aber die Arbeit von H. Schlenger, 'Die Formen ländlicher Siedlung in Schlesien' (5); auch sie ist ein hoch zu wertendes Ergebnis eingehender kritischer Studien im Gelände, an Karten und Literatur und hat ihre Bedeutung über Schlesien hinaus für die gesamte deutsche Siedlungskunde. Gerade jetzt, wo die Siedlungsfrage für Schlesien und den ganzen Osten wieder brennend geworden ist, wäre nur zu wünschen, daß die verantwortlichen Männer studierten, wie unsere Vorväter sie in natürlicher und glücklicher Weise zu lösen wußten. Auch für die städtischen Siedlungen liegen zwei Arbeiten vor: L. Biller, 'Neiße, Ottmachau, Patschkau, die Städte am Mittellauf der Glatzer Neiße' (6), eine gute Dissertation über die Entwicklung dieser drei schönen schlesischen Orte und der reizvollen Landschaft ihres Bereiches, die seit der Eröffnung des Ottmachauer Staubeckens die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zieht, und E. Müller, 'Die Altstadt von Breslau, Citybildung und Physiognomie' (7), eine interessante und ergebnisreiche Darstellung nach den Methoden der modernen Stadtgeographie.

In unser Nachbarland Polen führt die umfangreiche Auswertung der polnischen Volkszählung von 1921 durch J. Czech, 'Die Bevölkerung Polens, Zahl und völkische Zusammensetzung' (8); die neueste Zählung von 1931 konnte nur in einem kurzen Nachtrag gewürdigt werden, weil die Ergebnisse erst teilweise veröffentlicht wurden. Ein Vergleich beider Zählungen wird uns erst ein klares Bild über die Entwicklung des deutschen Volkstums drüben geben. Welche Unsumme von deutschem Leid ist schon darin beschlossen, daß bis zum Jahre 1921 allein aus Posen und Westpreußen $\frac{3}{4}$ Million Volksgenossen verdrängt worden waren, daß ihre Zahl in den Städten überall um 50, 70, ja

über 90% zurückging. In der Stadt Posen z. B. wohnten im Jahre 1910 65321 Deutsche, 1921 9747, 1926 5980! Es steckt in dieser wichtigen Arbeit noch vieles Material für den Abwehrkampf gegen die polnischen Übergriffe.

Eine zweite Reihe von zwanglosen Heften gibt *W. Geisler*, Breslau, heraus, betitelt '*Zur Wirtschaftsgeographie des deutschen Ostens*'; sie stellt sich bewußt in den Dienst zur Behebung von Ostdeutschlands großer Not. Die Abhandlungen sollen 'in knappen, durch Kartenbeilagen unterstützten Untersuchungen einzelne aktuelle Probleme des deutschen Ostens behandeln'. 'Die Wirtschaft kann nicht gedeihen, wenn seelische Nöte ein Volk bedrücken und politische Maßnahmen eine gedeihliche Entwicklung unmöglich machen, wie das durch die Grenzziehung eingetreten ist. Nicht aber Unverständnis für den anderen Teil soll die Feder führen, sondern die Erkenntnis der unleugbaren Tatsache, daß in der Befriedung des deutschen Ostens die Gewähr für einen dauernden Frieden der Völker Europas gegeben ist.' Die Reihe wird von dem Herausgeber selbst sehr glücklich eröffnet durch eine Abhandlung '*Schlesien als Raummorganismus*' (9), in der die Verquickung wirtschaftsgeographischer und geopolitischer Fragen klar zutage tritt. Die gedankenreichen Auseinandersetzungen werden besonders wertvoll durch die wohlbegründete Stellungnahme zu dem Grenzproblem. 'Wir können aus dem objektiven Kartenbilde ablesen, daß die Grenze, die von 1163 bis zum Genfer Machtspruch vom 20. Oktober 1921 bestanden hat, eine klare und eindeutige Strukturgrenze ist und daher die beiden Wirtschafts- und Kulturkreise Deutschland und Polen scheidet' (S. 32). Wie vernichtend sich die neue Grenzziehung im oberschlesischen Industriebezirk für seine beiden Teile auswirkt, ist wohl einigermaßen bekannt, weniger, daß auch niederschlesische Kreise durch erzwungene Abtretungen schwer geschädigt worden sind. Von diesem Stück der 'blutenden Grenze' handelt eingehend *E. Haver* in der sehr lesenswerten Abhandlung '*Die Zerreißung der Kreise Groß-Wartenberg und Namslau durch den Vertrag von Versailles*' (10). Man muß eine solche Schilderung kennen, um zu ermessen, wie die deutschen Volksgenossen diesselts und jenseits unter der gänzlich sinnlosen Gewalttat zu leiden haben. — In dem zweiten Heft der Reihe, '*Der Weichselkorridor und Ostoberschlesien*' (11) bringt der Landeskämmerer *Werner* den überzeugenden Nachweis, daß die Frage der Ostgrenzen nicht nur eine deutsche sondern die wichtigste europäische, ja Weltfrage ist, weil sie den Welthandel aufs stärkste beeinflußt und weil sie die Feindschaft zwischen Deutschland und Polen beständig anstachelt. Den einzigen Ausweg sieht *W.* in einer Regelung auf Grund von Wilsons 14 Punkten, die aber vor dem Jahre 1937 getroffen werden müßte, weil dann das Genfer Abkommen über Oberschlesien endet und damit alle Sonderbestimmungen über den Verkehr der beiden Landesteile aufhören. — Diese Ostgebiete wenigstens in trefflichen Bildern kennen zu lernen ermöglicht das Werk '*Das Antlitz der Grenzlande*' (12) von *Karl C. von Loesch*. Es umfaßt in drei Teilen den Süden und Südosten (die Grenzländer, welche bis 1918 zur österreichisch-ungarischen Monarchie gehörten), den Nordosten (die 'reichsdeutschen' Ostgrenzlande von Ratibor bis zum Kurischen Haff), den Norden (Schleswig) und Westen (von Aachen bis zur Dreisprachenspitze). Uns liegt der Nordosten vor, ein sehr eindrucksvolles Buch von klaren, schönen Bildern, die fachmännisch und gut erklärt werden. Das Ganze gibt eine Vorstellung von der Schönheit der Ostlandgebiete und von ihrer Not.

Wie die bisher besprochenen Veröffentlichungen der politischen Erkenntnis gesicherte Unterlagen geben wollen, so dienen dem gleichen Gedanken eine Reihe geographischer Bücher, die sich mit Ländern und Staaten des Auslandes beschäftigen. *Karl Haushofer* ist einer der besten Kenner Japans, des Landes wie des Volkes, er ist zugleich einer der hervorragendsten Führer der geopolitischen Wissenschaft. Über die Aufgabe,

die sein Buch *'Japan und die Japaner'* (13) erfüllen möchte, sagt er selbst: 'Das dauernde Einfügen Japans in unser Weltbild, klarer und deutlicher, als es leider vor dem Kriege darin stand, ist eine politische Notwendigkeit: so verständnisloser Behandlung wichtiger staatlicher Lebensformen wie Japan gegenüber von 1895—1916 können und dürfen wir uns ein zweites Mal nicht schuldig machen. Wir haben nicht soviel Freunde in der Welt, daß wir auf Völkerfreundschaften aus Unkenntnis und Unverstand noch einmal verzichten dürften wie in diesem Fall, wo wir dieses kostbare Gut bei einem starken und aufstrebenden Volke hätten finden können.' Mit diesen Worten ist zugleich die grundlegende Aufgabe aller politisch-geographischen Arbeit klar umrissen. Es wäre nur zu wünschen, daß sie für alle Gebiete so vorbildlich gelöst würde, wie in diesem Werke, das einen unglaublich umfangreichen Stoff klar durchdenkt und formvollendet gestaltet. Dem Geographen ist es eine Genugtuung, daß die Naturgrundlagen immer wieder zur Erklärung der Besonderheiten des Gemeinschaftslebens so in Familie, Erwerbsleben, staatlicher Entwicklung herangezogen werden, wenn sie sich darin bestimmend auswirken. Ein ebenso ausgezeichnetes Werk über *China* erschien im gleichen Verlag bereits vor einiger Zeit. *Georg Wegener*, der ganz besonders die Studien seines Lehrers, unseres Großmeisters Ferdinand von Richthofen, aufgenommen hat, orientiert uns in diesem handlichen und gut geschriebenen Bande in vier Abschnitten über das Land, das Volk, China und die Fremden von Beginn der Gegenwart bis zur Revolution und über die jüngste Entwicklung; so sind wir in der glücklichen Lage, uns von der Hand unserer besten Kenner in die für die Zukunft der Welt bedeutsamen Probleme des fernen Ostens einführen zu lassen (14).

Von dem zur Zeit größten deutschen Unternehmen auf dem Gebiete erdkundlicher Arbeit, von dem *'Handbuch der Geographischen Wissenschaft'* liegt der Band *Südamerika* in 16 Lieferungen abgeschlossen vor (15). *Otto Maull* schließt seine ausgezeichnete Einleitung mit dem Gedanken, daß Südamerika ein bewußt und kräftig heranwachsender Erdteil sei, dem die weitgehende Einheit seiner Kultur und die großzügige Gliederung seiner reichen, sich harmonisch ergänzenden Natur die Linie zu einer kontinentalen Großraumentwicklung vorschreiben. Dieser Eindruck vertieft sich, wenn man die Einzeldarstellungen durcharbeitet; ob man nun von *Fr. Kühn* in die *La Plataländer*, von *O. Maull* in die *brasilianischen Landschaften*, von *W. Knoche* nach *Chile* oder von *K. Troll* von den *tropischen Andenländern* bis nach Guayana und den nahe gelegenen Inseln geführt wird, allenthalben zeigen sich noch große Entwicklungsmöglichkeiten und Wege in eine blühende Zukunft, die hoffentlich recht viele Deutsche mitzugehen berufen sein werden. Das Wort wird unterstützt durch Zahlenübersichten und Diagramme, durch ausgezeichnete Lichtbilder und durch farbenprächtige Großbilder nach Originalgemälden.

Zwei kurz gefaßte, aber inhaltreiche 'Einführungen' in besonders bedeutsame Arbeitsgebiete der neueren Geographie liegen vor. *Siegfried Passarge* gibt in einem liebenswürdigen Büchlein eine *'Einführung in die Landschaftskunde'* (16). In den Mittelpunkt stellt er die landschaftskundliche Bereisung und Auswertung der Gegend von Lana-Meran im oberen Etschtal; vorausgeschickt sind kurze grundsätzliche Bemerkungen und angefügt in den Kapiteln 'Besonderheiten landschaftskundlicher Erscheinungen' und 'landschaftskundliche Probleme' ein gut Teil seiner Gedanken zu diesem Fragenkomplex, den er zuerst zur Erörterung gestellt hat. — Ebenso eindringlich ist hinzuweisen auf die *'Einführung in die Geopolitik'*, die *R. Hennig*, der Verfasser des bekanntesten Handbuchs der Geopolitik, im Verein mit einem in diesem Sondergebiet besonders erfahrenen Schulmann, *L. Körholz*, herausgibt (17); über das Buch wurde im vorletzten Heft (vgl. S. 280) näher berichtet.

Zum Schluß sei auf zwei Werke von ganz besonderem Werte und eindrucksvoller Schönheit hingewiesen. Das eine ist das Nordlandwerk von 'Deutschlands größtem Lichtbildkünstler' Kurt Hielscher. Über drei Jahre hat er nach seinen eigenen Worten an diesem Kunstwerke gearbeitet, über 4000 Aufnahmen zählte seine Ausbeute, die 292 besten bieten sich hier in großen, vollendet ausgeführten Kupfertiefdrucken dem Auge des Beschauers dar. Es ist ein erlesener Genuß, mit ihm durch *Dänemark* (18), *Schweden* (19) und *Norwegen* (20) zu reisen. Erhebt in diesem Werke die Kunst unsere Sinne über den Alltag hinaus, so tut das in '*Alfred Wegeners letzte Grönlandfahrt*' noch viel nachhaltiger und tiefer greifend die Tat (21). Wer immer in den Notzeiten des deutschen Volkes den Mut sinken lassen wollte, der lese in diesem Buche, was die kleine Schar deutscher Forscher mit ihrem Führer an der Spitze in der endlosen Eiswüste Grönlands geleistet hat. Es ist ein Heldensang, den man besonders der Jugend in die Hand geben soll, damit sie an einem hohen Beispiel erkenne, wie ein Führerwille, gestützt auf unverbrüchliche Kameradschaftlichkeit, das Ziel, das schier unerreichbar schien, doch zu erringen vermag, wenn genaue Sachkenntnis, sorgfältigste Vorbereitung, größtes Verantwortungsgefühl bei dem Unternehmen Pate gestanden haben. Wenn dann auch der Führer im Dienste seiner Ideen das Leben lassen muß, sein Werk bleibt bestehen, und seine Persönlichkeit wird fortwirken in späte Geschlechter hinein. Meisterhaft, wie die Tagebuchblätter Wegeners selbst und die Berichte seiner Mitarbeiter eine packende Vorstellung geben von all den übermenschlichen Mühen und Gefahren, denen oft selbst die Eskimos nicht gewachsen waren, aber auch von den neuen Erkenntnissen, die als Lohn der unendlichen Arbeit der Wissenschaft errungen werden. (Abgeschlossen am 12. Juni 1933.)

1. Veröffentlichungen der Schlesischen Gesellschaft für Erdkunde und des Geographischen Instituts der Universität Breslau. Hrsg. von Professor Dr. Max Friederichsen. Breslau, M. u. H. Markus. 9. Heft. Ernst Sommer, *Der Hirschberger Kessel, eine landeskundliche Studie*. 1930. 72 S. mit 6 Textabbildungen, 3 Tafeln und 1 Deckblatt. *RM* 4. — 2. 8. Heft. Hildegard Dubowoy, *Der Chelm, Oberschlesiens Muschelkalkkrücken, eine landschaftskundliche Studie*. 1928. 55 S. mit 3 Tafeln. *RM* 4. — 3. 11. Heft. Willi Czajka, *Der Schlesische Landrücken, eine Landeskunde Nordschlesiens*. Teil I. 1931. 156 S. mit 8 Kartenskizzen, 16 Abbildungen und einer Höhenlinienkarte in 1 : 300000. *RM* 10. — 4. 12. Heft. Walter Bernard, *Das Waldhufendorf in Schlesien, ein Beitrag zur Siedlungsgeographie Schlesiens*. 1931. 127 S. mit 13 Abbildungen auf 8 Tafeln. *RM* 8. — 5. 10. Heft. Herbert Schlenger, *Formen ländlicher Siedlung in Schlesien, Beiträge zur Morphologie der schlesischen Kulturlandschaft*. 1930. 255 S. mit 21 Textfiguren sowie 27 Tafeln mit 40 Abbildungen, 2 Plänen und 3 Karten. *RM* 20. — 6. 15. Heft. Lothar Biller, *Neiße, Ottmachau und Patschkau, die Städte am Mittellauf der Glatzer Neiße*. 1932. 128 S. mit 8 Textfiguren, sowie 3 Karten und 2 Tafeln mit 3 Abbildungen. *RM* 8,50. — 7. 14. Heft. E. Müller, *Die Altstadt von Breslau, Citybildung und Physiognomie, ein Beitrag zur Stadtgeographie*. 1931. 131 S. mit 17 Blatt Karten u. Bilder. *RM* 3. — 8. 16. Heft. Joseph Czech, *Die Bevölkerung Polens, Zahl und völkische Zusammensetzung*. 1932. 232 S. mit 5 Figuren, 12 Karten und 1 Deckblatt. *RM* 18. — 9. *Zur Wirtschaftsgeographie des deutschen Ostens, Untersuchungen und Darstellungen*. Hrsg. von Professor Dr. Walter Geisler. Breslau, M. u. H. Marcus. 1. Heft. W. Geisler, *Schlesien als Raumorganismus*. 1932. 47 S. mit 9 Karten auf 3 Tafeln. *RM* 3. — 10. E. Haver, *Die Zerreißung der Kreise Groß-Wartenberg und Namslau durch den Vertrag von Versailles*. 1933. Selbstverlag des Vereins für Geschichte Schlesiens. 104 S. mit 1 Karte. 11. *Zur Wirtschaftsgeographie des deutschen Ostens, Untersuchungen und Darstellungen*. Hrsg. von Professor Dr. Walter Geisler. 2. Heft. Werner, *Weichselkorridor und Ostoberschlesien, der weltwirtschaftliche Zusammenhang beider Probleme*. 1932. 31 S. mit 9 Textfiguren und 2 Karten. *RM* 1,50. — 12. Karl C. von Loesch, *Das Antlitz der Grenzlande. Der Nordosten*. München, F. Bruckmann 1932. 92 S. in Quartformat, 150 Abbildungen, Übersichtskarte. *RM* 5,50. — 13. Karl Haushofer, *Japan und die Japaner. Eine Landes- und*

Volkskunde. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner 1933. 240 S. mit 28 Karten im Text und 29 Abbildungen auf 15 Tafeln. Geh. *RM* 8,—, geb. *RM* 9,60. — 14. *Georg Wegener, China. Eine Landes- und Volkskunde*. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1930. 233 S. mit 30 Abb. auf 16 Tafeln und 22 Textskizzen. Geh. *RM* 9,—, geb. *RM* 10,80. — 15. *Handbuch der Geographischen Wissenschaft: Südamerika*. 16 Lieferungen je *RM* 2,40. Potsdam, Akademische Verlagsanstalt Athenaion m. b. H. — 16. *S. Passarge, Einführung in die Landschaftskunde*. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner 1933. 99 S. mit 31 Abbildungen auf 16 Tafeln, 2 Skizzen im Text und 4 Profilen auf einer Ausschalttafel. Kart. *RM* 4.— — 17. *Hennig-Körholz, Einführung in die Geopolitik*. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner 1933. 128 S. mit 52 Karten im Text. Kart. *RM* 2,60. — 18. *Kurt Hielscher, Dänemark. Landschaft, Baukunst, Volksleben, mit einem Geleitwort von Karin Michaelis*. — 19. *Ders., Schweden. Landschaft, Baukunst, Volksleben, mit einem Geleitwort von Selma Lagerlöf*. — 20. *Ders., Norwegen. Landschaft, Baukunst, Volksleben, mit einem Geleitwort von Sigrid Undset*. Leipzig, F. A. Brockhaus 1932. In einem Bande. *RM* 24.— — 21. 'Alfred Wegeners letzte Grönlandfahrt'. Die Erlebnisse der deutschen Grönlandexpedition 1930/31 geschildert von seinen Reisegefährten und nach Tagebüchern des Forschers, unter Mitwirkung von *Dr. Fritz Loewe*, hrsg. von *Else Wegener*, mit 3 Rundbildern, 122 Abbildungen in Kunst- und Kupfertiefdruck, 12 Karten, Grundrissen und Übersichten. 4. Aufl. Leipzig, F. A. Brockhaus 1933. Ganzleinen *RM* 8.—

KUNSTWISSENSCHAFT

VON HEINRICH LÜTZELER

Sehr eindringlich zeigt die Geschichte der Kunst, daß diese sich aus zwei Hauptquellen speist: aus Volkstum und Religion. Unter dem Einfluß einer formalistischen Kunstbetrachtung und einer aufklärerischen Gesinnung ist die Bedeutung des Religiösen für die Kunst vielleicht noch mehr verkannt worden als die des Volkstums. Heute beginnt dies anders zu werden. So sei denn in dem vorliegenden Bericht vor allem auf solche Neuerscheinungen verwiesen, die dem Verhältnis von Religion und Kunst gelten; es geschieht in der Überzeugung, daß gerade der junge Mensch nach solcher Klärung verlangt.

Kunsttheologie. Dabei ist es unvermeidlich, wenigstens andeutungsweise von einigen Problemen zu sprechen, die über das Gebiet dieses Berichts hinausgehen und der allgemeinen Ästhetik sowie der Religionswissenschaft angehören. Wenn Dürer die Malerei dann nützlich nennt, 'wann sie ist gottlich und wurd gebraucht zu guter helger Vermahnung', wenn er von rechter Kunst sagt, sie 'will kummen von den obern Eingießungen'¹⁾, so weitet sich das Sinnen über die Kunst zu einer kunsttheologischen Betrachtung aus. Schon die kurze Anführung Dürers zeigt, daß die Kunsttheologie keinen abseitigen Platz in der konkreten Kunsterfassung einnimmt; so werden es im folgenden auch die wissenschaftlichen Werke über die Beziehung von Religion und Kunst erweisen. Die erste und leidenschaftlichste Frage, die einer Kunsttheologie gestellt ist, ist die nach dem religiösen Rang der Kunst. Immer wieder ist in der Geschichte des Christentums von einer 'Krisis des Schönen' gesprochen worden; *Vogel* (1) erblickt sie darin, daß das Schöne selbstherrlich und harmonisch in sich ruht. Es sei hier nicht weiter verfolgt, ob sich in der Kunst wirklich Vollendung und Transzendenz ausschließen, auch nicht, welche Antwort V. gibt (das Schöne in seiner Idealität sei nicht an sich und in sich selber Hinweis, werde aber von der Auferstehung her zum Gleichnis auf die Auferstehung hin). Vielmehr möge lediglich zur Charakterisierung der Fronten solchem Zweifel das reiche

1) K. Lange-F. Fuhse. Dürers schriftlicher Nachlaß. Halle 1893. S. 284 und 310.

Ja des Erzbischofs *Gröber* entgegengestellt werden: Kunst und Kirche seien sich nah um der gemeinsamen Aufgabe willen, 'das Zeitlichbedingte in ewig Gültiges, das Zufällige in Notwendiges und das Vergängliche in Göttliches zu verwandeln' (2).

Kunsttheologie und Künstlerästhetik. Gröbers nicht neuartiges, aber außerordentlich inhaltreiches, aus warmer und weiter Gesinnung geschriebenes Buch enthält auch eine eingehende Analyse des Künstlers vom Religiösen her. Wer einer wirklich eindringenden Betrachtung der Architektur und bildenden Künste obliegen will, muß sich mit solchen Gedankengängen vertraut machen; so enthalten z. B. die Selbstzeugnisse von Dürer und Michelangelo eine ausgedehnte und tiefsinnige Kunsttheologie; so sind die mittelalterlichen Bauhütten nur von der Grundlage des Religiösen aus zu verstehen (über sie legt *Discher* eine ansprechende Veröffentlichung vor (3), die Entwicklung, Bräuche, Werkzeuge und Technik der Bauhütten liebevoll schildert und damit das wundervolle religiös geprägte Arbeitsethos des deutschen Mittelalters — Welch ein Unterschied zum Marxismus! — sichtbar macht); so stellt sich ein von der Religion umfangesenes und erhöhtes Künstlerleben dar in den Erinnerungen des Beuroner benediktinischen Malers *Verkade*, der mit priesterlichen und zugleich künstlerisch eingestellten Augen über Natur und Menschen, über den Sinn der Kunst (S. 168) und über einzelne Künstler (Rubens, Gézanne, Beuroner) manches Hörenswerte zu sagen hat (4). — Natürlich wäre es falsch, in den Äußerungen der Künstler über Kunst ohne weiteres kunstphilosophisch oder kunstgeschichtlich stichhaltige Aussagen finden zu wollen. Künstler äußern sich dogmatisch von ihrem Schaffen her und zu ihrem Schaffen hin; die normativen und postulativen Grundzüge des künstlerästhetischen Denkens, das weder reine Theorie noch wahre Schöpfung ist und jeweils etwas anderes unter nachahmenswerter 'Wirklichkeit' versteht, hat *René König* in einem außerordentlich klärenden Aufsatz dargelegt (5).

Religion und Kunst in der Gegenwart. Die genannten Bücher von Gröber und Verkade haben auch eine ausgesprochene Gegenwartsbedeutung, insofern sie die Grundforderungen entwickeln, die der religiöse Mensch und die Kirche an eine religiös oder kirchlich sein wollende Kunst stellen. Daß es inmitten der heute vielfach herrschenden Verwirrung der Herausarbeitung der Maßstäbe bedarf, zeigt der Jahresquerschnitt durch die deutsche christliche Kunst, den die *40. Jahresmappe der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst* (6) vermittelt (es sei angemerkt, daß die zum Teil farbigen Tafeln sich vorzüglich zur Reproduktion im Unterricht eignen.) Der gelehrte Verfasser der Einleitung, *Nik. Irsch*, läßt zur Stützung der stützungsbedürftigen Kunst in Zweifelsfällen äußerste Milde walten, von der man sich in der Schule zur Weckung der rechten Ansprüche wird frei machen müssen. Milde verlangen vor allem Plastik und Malerei, nicht so sehr kirchliches Kunstgewerbe und Architektur mit ihren zum Teil sehr schönen Leistungen (vgl. z. B. Böhms abgebildete Gladbacher Kirche). — Auf jeden Fall ist es verheißungsvoll, daß heute überhaupt wieder religiöse Kunst aus der Gegenwart heraus geschaffen wird; wie hoffnungslos die Lage am Ende des XIX. Jahrh. und wie schwer der Weg aus Kitsch und Erstarrung zu Echtheit und Leben war, schildert *Wieschebrink* in einer Arbeit, deren Materialfülle in Zukunft niemand wird entbehren können, der die kirchliche Kunstbewegung der Nachkriegszeit genau übersehen will (7); erfreulicherweise finden in diesem Buch auch die oft wenig bekannten Kunstbestrebungen des deutschen Protestantismus eine objektive Darstellung; Ausstellungen, Literatur, Tagungen, kirchliche Stellungnahmen zur religiösen Kunst werden unter Hinzufügung reicher Quellenangaben berichtet. — Aber nicht nur das Wiedererwachen der religiösen Kunst ist für die Gegenwart bezeichnend, sondern dazu die Verwirklichung einer vorreligiösen Kunst, die aus profanen Motiven heraus die übermenschlichen Mächte ehrfurchtsvoll ahnt. So

geschieht es in der Kunst Lehmbrucks, die *August Hoff* in bester Kennerschaft und vor allem in innerer Anteilnahme schildert (8). Er erweist diesen einsam sich vortastenden Plastiker als den Gestalter eines neuen keuschen Fühlens aus reichster deutscher Versonnenheit. Volkstum und Religiosität durchdringen sich innig in seinem von wärmster Naturnähe bis zu höchster Naturvergeistigung reichenden Werk.

Religiöse Kunst der Vergangenheit. Eins der kostbarsten Zeugnisse solcher Durchdringung von Deutschesheit und Christentum ist der Bamberger Reiter, der gerade im gegenwärtigen politischen Geschehen unserem Volk eindringlich verpflichtend erscheint. In dieser Sicht bezieht *Lothar Schreyer* (9) den Reiter auf Geschichte und Grundgehalt des Domes, in dem er steht, und auf die einzelnen Figuren, die dem Dom verbunden sind; er beabsichtigt gleichsam eine Symphonie des Bamberger Doms und seiner Plastik aus dem Grundmotiv des Reiters heraus zu entwickeln. Damit ist nicht so sehr ein wissenschaftliches als ein dichterisches Ziel gesetzt. So sehr das kleine Buch gerade den Unterricht feierlich zu überhören und abzuschließen vermag, so muß man sich doch fragen, ob die hier geforderte mythische Kraft des Sehens und der Sprache ausreichend vorhanden ist; das Buch dürfte noch weniger 'Kunstführer', noch weniger anekdotisch, noch reichere Formerschließung sein.¹⁾ — Streng wissenschaftlich führt H. Chorus in ein noch völlig unerschlossenes Gebiet, in die Farbgestaltung des frühen Mittelalters, ein; die Wissenschaftlichkeit der Untersuchung (auf die noch in anderem Zusammenhang einzugehen sein wird) hindert jedoch nicht, daß auch jenes Unaussprechliche hervortritt, 'das uns in aller frühmittelalterlichen Farbenkunst ein Rätsel aufgibt' (10).

Das Motiv in der Kunst. Das wissenschaftlich bedeutendste der hier angezeigten Bücher überschaut in großartiger Zusammenfassung die künstlerischen Ausformungen des christlichen Zentralmotivs der Auferstehung Christi (11). Insofern das Werk vom Motiv ausgeht, ist es ikonographisch; aber wie grundlegend unterscheidet es sich von der bisher üblichen Ikonographie! Es ist nicht bloß ein Motiv-Inventar, sondern erhellt von der Kunst her die ganzen Tiefen der religiösen Auseinandersetzung. Macht es darum die Kunst zum Material für die Theologie? Keineswegs; denn es steht jeweils die Umsetzung der religiösen Gehalte in die künstlerische Form zur Frage, und oft wird in hinreißender Schilderung, besonders bei Donatello, Michelangelo und Rembrandt, das religiös Unersetzliche des künstlerischen Ausdrucks sichtbar. Eine solche Motivbetrachtung entfernt sich also weit von allem bloß Kulturgeschichtlichen, wie es z. B. *Huizinga* (12) entwickelt: im Gegensatz zu Schrade nimmt er die holländische Malerei fast ausschließlich als Spiegelung der Kultur und stellt zu wenig dar, wie in ihr die vorgefundene Umwelt lediglich Stoff und Anlaß für die künstlerische Gestaltung wird; zum methodischen Vergleich ist die Besprechung Rembrandts von Schrade und Huizinga sehr geeignet.

Einführung in die Kunstbetrachtung. Von Schrades Werk wurde lediglich die Forschungsrichtung angedeutet, weil das Buch weit über den Rahmen der Schule hinausgeht. Dagegen sind die beiden folgenden Veröffentlichungen recht eigentlich 'praktischer' Natur. *Deri* (13) versucht, statt kunstgeschichtliche Tatbestände zu häufen, an wenigen Beispielen die künstlerische Gesamthaltung eines Zeitalters zu charakterisieren, gelangt aber oft über eine oberflächliche Kenntnisaufnahme der am meisten offen liegenden Grundzüge nicht hinaus (so ist die Charakteristik der Romanik als 'urtümlich' allzu unvollständig; in der Gotik ist das scholastische Prinzip, im Barock die Bedeutung des Mathematischen zu wenig hervorgehoben usw.; im ganzen wird stark psychologisiert.) — In geschickter, wenn auch im Grundsätzlichen recht unzulänglicher Art macht *E. Korn-*

1) Echt mythisch ist z. B. Ernst Bertrams Gedicht auf die 'Sibylle im Dom zu Bamberg' (Von deutschem Schicksal. Gedichte. Insel-Bücherei Nr. 430, S. 30).

mann (14) auf die Formgesetze der Einheit und Lebendigkeit aufmerksam; überzeugend zeigt er auf, daß Kunst nichts mit Wirklichkeitsabbildung zu tun hat. Unbeantwortet bleibt leider die Frage nach dem Verhältnis von Form und Sinngehalt in der Kunst; diese Frage ergibt sich von der Kunstform her: was bewirkt Einheit, und unter welchen Umständen ist eine Form als tot zu bezeichnen? Die Bücher von Schrader, Deri und Kornmann bezeugen in verschiedener Weise die ungeklärte Lage, die sich in der Kunstwissenschaft ergeben hat, nachdem der Formalismus in seiner Fragwürdigkeit enthüllt worden ist. (Abgeschlossen am 29. Juli 1933.)

1. Heinrich Vogel, *Die Krisis des Schönen*. Berlin, Furche-Verlag. 67 S. Geh. *RM* 2,40. —
2. Erzbischof Conrad Gröber, *Kirche und Künstler*. Freiburg i. B., Herder 1932. 136 S. Geh. *RM* 2,80. —
3. Camillo Fritz Discher, *Die deutschen Bauhöfen im Mittelalter und ihre Geheimnisse*. Mit 50 Abb. Wien, Selbstverlag 1932. Geh. *RM* 4,20. —
4. Willibrord Verkade, *Der Antrieb ins Vollkommene. Erinnerungen eines Malermönches*. 11.—17. Tsd. Freiburg i. B., Herder 1933. 381 S. Geh. *RM* 5. —
5. René König, *Künstlerästhetik als geisteswissenschaftliches Problem*, in: *Zeitschrift für Ästhetik*. 27. Bd., H. 1. Stuttgart, Enke 1933. —
6. Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst. *Jahresmappe 1932. Text: Nikolaus Irsch*. 11 Tafeln und 38 Abb. München, Deutsche Gesellsch. f. christl. Kunst. *RM* 12. —
7. Theodor Wieschebrink, *Die kirchliche Kunstbewegung in der Zeit des Expressionismus 1917—1927*. Münster i. W., Aschendorff 1932. 111 S. Geh. *RM* 3. —
8. August Hoff, *Wilhelm Lehmbruck* (Junge Kunst 61/2). 48 Tafeln, 1 Heliogravüre. Berlin, Klinkhardt & Biermann 1933. 20 S. Text. Kart. *RM* 3,75. —
9. Lothar Schreyer, *Der Bamberger Reiter* (Stalling-Bücherei). Oldenburg i. O., Gerhard Stalling 1932. 72 S. Kart. *RM* 1. —
10. Hildegard Chorus, *Gesetzmäßigkeiten der Farbgebung in der ottonischen Buchmalerei*. Bonn, Ludw. Röhrscheid 1933. 66 S. Brosch. *RM* 3. —
11. Hubert Schrader, *Ikonographie der christlichen Kunst. Die Sinngehalte und Gestaltungsformen. I. Teil: Die Auferstehung Christi*. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1932. XII, 390 S. 205 Abb. auf 52 Tafeln. Geb. *RM* 32. —
12. J. Huizinga, *Holländische Kultur des XVII. Jahrh.* Jena, E. Diederichs 1933. 63 S. 26 Abb. Kart. *RM* 3. —
13. Max Deri, *Die Stilarten der bildenden Kunst im Wandel von zwei Jahrtausenden*. Berlin u. Leipzig, Deutsches Verlagshaus Bong & Co. 1933. 243 S. 48 Abb. Geh. *RM* 3,80. —
14. Egon Kornmann, *Wege zum Bildverständnis. Gänge in der Alten Pinakothek in München*. München, Bruckmann 1933. 128 S. 70 Abb. Kart. *RM* 3,80.



DIE KULTURPOLITISCHE BEDEUTUNG DES NÜRNBERGER PARTEITAGES

VON ANDREAS HOHLFELD

Der Nürnberger Parteitag wird in der Geschichte des deutschen Volkes vor allem aus zwei Gründen einen dauernden Platz bekommen. In erster Linie hat er gezeigt, daß der Grundgedanke der *Gefolgschaft*, der neue Führergedanke, das Verhältnis der deutschen Staaten zum deutschen Reich entscheidend bestimmen kann. Eine besondere geschichtliche Bedeutung kommt aber dem Gefolgschaftsgedanken dadurch zu, daß die persönliche Bindung des Gefolgsmannes an den Gefolgsherrn, des Volksgenossen an den Führer, gleichzeitig die Bindung des deutschen Menschen, gleichgültig welchem Stamme und Stande er angehört, an den Kanzler des Reiches bedeutet. Der Wille zur Einheit des deutschen Volkes und des deutschen Staates findet in dem Bekenntnis zu Adolf Hitler seinen höchsten und sinnvollsten Ausdruck. Dieser Weg, der durch die Liebe des deutschen Volkes zu seinem Generalfeldmarschall schon vorgezeichnet war, tritt mit dem Volkskanzler in den Vordergrund der geschichtlichen Entscheidung und bestimmt die weitere Entwicklung der Reichsgeschichte. Gemessen an dem Verhältnis des Volksgenossen zum Volkskanzler tritt die Bindung des Sachsen, Bayern, Badener usw. an seinen Staat ganz in den Hintergrund. Der Wille zum Reich hat eine lebendige Form gefunden in dem Gefolgschaftsgedanken der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft.

Daneben aber, und das ist für unsere Betrachtung besonders wichtig, trat in Nürnberg eindeutig hervor, daß der Kanzler nicht allein die politische Führung des Reiches in seinen Händen hält, sondern daß er ebenso der *kulturellen Entwicklung* der deutschen Geschichte Richtung und Ziel gegeben hat. Was in der Vergangenheit Sache der Kultusministerien der deutschen Länder war, ist seit Nürnberg in die Hand des Führers übergegangen. Noch nie in der Geschichte des deutschen Volkes ist der Kulturpolitik ein so einheitliches Gesetz gegeben worden wie in Nürnberg. Auch hier trifft der Wille des Führers die Entscheidung darüber, in welchem Sinne die Kulturpolitik der deutschen Länder geführt werden soll. Und diese Entscheidung wird vom Reiche aus gefällt.

Was auf dem Gebiet der politischen Erziehung und der Kulturpolitik von Adolf Hitler in Nürnberg gesagt wurde, ist die Fortführung der Gedanken, welche vor der SA. Sachsens in Leipzig und vor den Unterführern in Berchtesgaden schon ausgesprochen worden sind. Nachdem die physische Macht im Staate erungen worden ist, handelt es sich darum, sie geistig und sittlich zu unterbauen, damit das Geschaffene Bestand haben kann. Es wurde deshalb die Verpflichtung ausgesprochen, die politische Erziehung des deutschen Volkes so durchzuführen, daß ein jeder Volksgenosse von der Größe der Aufgabe und von seiner Mitverantwortung an ihrer Erfüllung durchdrungen ist. Indem diese Grundgedanken von Adolf Hitler in Nürnberg noch einmal zusammenfassend herausgearbeitet und dargestellt worden sind, wurde die Arbeitsrichtung und der Arbeitsbereich der Gefolgsleute festgelegt, die zur Durchführung dieser Aufgabe berufen sind. Die Be-



deutung der Ausführungen des Führers wurde unterstrichen durch die einleitenden Worte Alfred Rosenbergs: 'Die nationalsozialistische Bewegung hat die ganze Größe ihrer Kraft vom Beginn an nicht nur ihrem politischen Bekenntnis zu verdanken, sondern vor allem dem tiefen Glauben, eine *seelische Erneuerung* des deutschen Volkes herbeiführen zu können. Wir sind stets der festen Überzeugung gewesen, daß eine noch so berechtigte Machtverlagerung nur dann für alle und für kommende Epochen von dauerndem Segen sein kann, wenn diese politische Macht die Außenseite einer *den ewigen Gesetzen der Natur und den ewigen Seelenwerten des deutschen Volkes entsprechenden Weltanschauung* ist. Deshalb hat der Führer die Bewertung dieses seelisch-geistigen Gestaltungskampfes unserer Zeit in den Mittelpunkt des ersten Parteikongresses nach der Machtübernahme gestellt.'

Im Mittelpunkt der Ausführungen stand der *Rassebegriff*. Alle aufgeworfenen Fragen waren auf ihn bezogen. Von diesem Begriff aus wurde der Weg zu der Weltanschauung, der politischen Führung, dem künstlerischen Schaffen, dem Charakter und der Haltung des Einzelnen wie des Volkes gefunden. Dies aber war nur möglich, weil der Begriff der Rasse vom Nur-Biologischen losgelöst und in Verbindung gebracht wurde mit der geistigen Resonanzfähigkeit des Menschen. Danach ist die Rassenzugehörigkeit nicht allein feststellbar an der äußeren Erscheinung, sondern sie zeigt sich ebenso in der Art und Weise des Widerhalls, den eine bestimmte Forderung findet. Die Resonanz, das Mitschwingen und Mitklingen des Blutes beim Anschlag eines für die Menschen derselben Rasse gleichgerichteten Denk- und Erlebnisinhaltes, das ist ein wesentliches Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rassengemeinschaft. Deutlich wird diese Auffassung durch die Worte erklärt: 'Jede Rasse handelt in der Behauptung ihres Daseins aus den Kräften und Werten heraus, die ihr natürlich gegeben sind. Nur der heroisch veranlagte Mensch denkt und handelt heroisch. Die Vorsehung hat ihm die Voraussetzungen hierzu gegeben.' Noch deutlicher aber sprach Adolf Hitler diese Auffassung mit den Worten aus: 'Man konnte nicht von der Rasse auf die Befähigung schließen sondern mußte von der Befähigung den Schluß auf die rassische Eignung ziehen. Die Befähigung war aber feststellbar durch die Art der Reaktion der einzelnen Menschen auf eine neu zu proklamierende Idee. Dies ist die unfehlbare Methode, die Menschen zu suchen, die man finden will; denn *jeder hört nur auf den Klang, auf den sein Innerstes abgestimmt ist.*' Es ist die innere Stimme des Blutes, die hier mittönt, und das Entscheidende ist dabei, daß der einzelne Mensch von einer solchen Idee erfaßt, ja besessen werden kann, ohne daß er sich über den Zweck und den Sinn der Idee und seines Vorgehens bewußt und klar ist. Hier blieb der Nationalsozialismus allen unverständlich, die erwarteten, durch Gründe der Vernunft gewonnen und zur Einsicht gebracht werden zu können. Das aber gerade wurde vermieden und mußte vermieden werden, denn es kam vor allem und in erster Linie auf die Menschen an, deren Gefühl und Empfinden für 'Opfer und Mut, Treue, Tapferkeit, Glaube und Heroismus' noch nicht verschüttet und überlagert war. Ihr Einsatz konnte bei den anderen die Überlagerungen zerstören, konnte nach und nach den Resonanzboden schaffen, der zum endgültigen Sieg notwendig war. Zunächst aber blieb die Entscheidung den Wenigen überlassen.

Von dieser Grundlage aus kommt den Menschen der gleichen Rasse in erster Linie die politische und kulturelle Führung im Leben des Volkes und des Staates zu. Sie haben durch ihren Einsatz diesen Staat geschaffen, sie sind damit auch in erster Linie berufen, ihn zu erhalten. 'Die Aufrichtung einer volklichen Gemeinschaft aus verschiedenen Rassenbestandteilen hat nur dann einen Sinn, wenn sie von dem Teil führend getragen und verantwortet wird, der die Bildung erst übernommen und dann vollendet hat.' Mit diesem Satz wird die Führerstellung des deutschen Menschen im deutschen Staat ohne jede Einschränkung gefordert, und was auf diesem Gebiet der Politik von dem Gesichtspunkt der Rasse aus seine Gültigkeit hat, gilt nicht weniger für den Bereich des geistigen und kulturellen Lebens.

Hierbei steht im Vordergrund die Eigenständigkeit jeder volksgebundenen Kultur und ihre Unabhängigkeit von jeder materiellen Nutzenanwendung. Auch von dieser Seite her erfährt die marxistische Lehre vom materiellen Unterbau und ideellen Überbau eine vollkommene Abweisung. 'Die Meinung, daß in materiell dürftigen Zeiten kulturelle Fragen in den Hintergrund treten müssen, ist ebenso töricht wie gefährlich. Denn wer die Kultur etwa nach der Seite ihres materiellen Gewinnes hin einschätzen will oder auch nur zu beurteilen betrachtet, hat keine Ahnung ihres Wesens und ihrer Aufgabe. Gefährlich aber ist diese Auffassung, weil sie damit das gesamte Leben auf ein Niveau herabdrückt, auf dem endlich wirklich höchstens noch die Zahl der Minderwertigen entscheidet. Gerade in einer Zeit wirtschaftlicher Nöte und Sorge ist es wichtig, allen Menschen klar zu machen, daß eine Nation auch noch höhere Aufgaben besitzt, als in gegenseitigem wirtschaftlichem Egoismus aufzugehen. Die Kulturdenkmäler der Menschheit waren noch immer die Altäre der Besinnung auf ihre bessere Mission und höhere Würde. Wenn Völker dies nicht mehr wissen wollen, dann haben sie den besseren Bestandteil ihres Blutes bereits verloren und ihr Untergang ist nur mehr eine Frage der Zeit.' Es ist schon notwendig, diesen Ausspruch des Kanzlers in seinem Zusammenhang anzuführen, und es ist ebenso notwendig, darauf hinzuweisen, daß gegen den gleichen Mann, der diese Worte ausgesprochen hat, die härtesten und ungeheuerlichsten Beschimpfungen in der inländischen und ausländischen Presse ausgesprochen werden konnten, daß der Vorwurf der Kulturlosigkeit und Barbarei erhoben und ernsthaft vertreten worden ist, ohne daß man sich überhaupt die Mühe nahm, nach dem Ausgangspunkt und der Grundanschauung des Führers der nationalsozialistischen Bewegung zu fragen. Die angeführten Sätze geben aber nicht nur die weltanschauliche Grundlage, in welcher der Nationalsozialismus wurzelt, sondern sie sind in gleichem Maße ein Aufruf und eine Forderung an die Gegenwart zur Besinnung auf das, was wirklich not tut und was immer wertvoll bleiben wird. Sie sind ein Appell an die geistigen Kräfte der Zeit, die nicht zurückstehen dürfen trotz aller Not, sondern jetzt erst recht ihre geschichtliche Aufgabe zu erfüllen haben. In diesen angeführten Worten findet die Behauptung: 'Der Nationalsozialismus ist eine Weltanschauung' seine trefflichste Begründung.

Daß mit dieser Grundlegung dem künstlerischen Wollen der Gegenwart neue Aufgaben gestellt sind, findet seinen ganz besonderen Ausdruck in der Betonung des Wertes der architektonischen Kunst. Zwischen den Monumentalbauten einer

Epoche und dem geschichtlichen Machtanspruch der gleichen Epoche bestehen immer die stärksten Zusammenhänge. Der Wille zur politischen Größe und der Glaube an die völkische Kraft findet in jenen steinernen Zeugen einen die Zeiten überdauernden Ausdruck, und besser noch als geschriebene geschichtliche Quellen es vermögen, berichten uns die Trümmer der großen Bauten von dem Glanz und Ruhm eines Volkes. Es ist in diesem Zusammenhang auf *die Antike* hingewiesen worden, und ihr Wert für die Erziehung des jungen Geschlechtes wurde besonders betont. Es sind viele Stellen der Ausführungen des Führers, die auf diese Zusammenhänge eingehen, aber sie stehen alle unter dem einen, gleichen und führenden Gesichtspunkt der rassischen Verbundenheit jener antiken Völker mit unseren eigenen Vorfahren. Die Antike bekommt vom nationalsozialistischen Denken aus gesehen nicht ihren Wert durch eine autonome Betrachtung, durch ihren geographischen und geschichtlichen Ort im Mittelmeerraum, sondern durch die blutsmäßige Bindung und ihre Verwurzelung im indogermanischen Kulturkreis. Die spartanische Verfassung ist damit nicht nur die Verfassung einer abgeschlossenen Herrenkaste, sondern sie ist gleichzeitig die Sicherung einer gleichrassigen Herrenschicht gegen fremdrassige Unterworfenen. Die Tat des Leonidas ist nicht allein der Ausdruck der heroischen Haltung des Spartanertums, sondern sie ist der Ausdruck eines griechischen Stammes, der in dem Bekenntnis zu jenem Heroismus die Zugehörigkeit zur gleichen Blutsgemeinschaft bezeugt. Damit ergeben sich aber bei der Behandlung der alten Geschichte im Unterricht ganz neue und bisher wenig beachtete polare Spannungen, die gerade durch die Betrachtung der antiken Geschichte vom Gesichtspunkte der Rasse aus zu ganz neuen Wertungen und Ergebnissen führen müssen. Der Aufstand der Mazedonier im Heere Alexanders, die Mißstimmung gegen die persischen Offiziere und Beamten, der Zusammenbruch des Perserreiches infolge seiner Ausdehnung über ganz verschiedenrassige Gebiete, das Eindringen germanischer Völker in den römischen Lebensraum, alle diese Fragen bekommen von dem Gesichtspunkt der Rasse her eine andere Beleuchtung. Der Führer hat das Wort geprägt von der 'künstlerischen Renaissance des arischen Menschen'. Es wird die Aufgabe der humanistischen Schule sein, von ihrem Bereich aus dazu beizutragen, daß diese Renaissance des arischen Menschen alle Lebensgebiete umfaßt und daß somit die nationalsozialistische Revolution über den Weg der politischen Erziehung einmündet in die vollkommene innere Revolution des deutschen Menschen.

Die Verbindung der Vergangenheit mit der Gegenwart und ihre Auswertung für die Zukunft, die grundlegenden Worte über Rasse, Kunst und Staat, die Forderung der politischen Erziehung, die Forderung der sozialen Gerechtigkeit, die jedem an der Erhaltung des Gesamten das aufbürdet, 'was ihm dank seiner angeborenen Veranlagung und damit seinen Werten entspricht', das Auswahlgesetz einer neuen Führerschicht, alles dies sind Gedanken, Forderungen und Verpflichtungen, die dem Nürnberger Parteitag seine geschichtliche Bedeutung geben. Indem aber diese Gedanken ausgesprochen wurden in einem Augenblick, wo in Nürnberg nur ein Teil des nationalsozialistischen deutschen Volkes versammelt war, während das Gesagte doch das ganze deutsche Volk und das ganze Deutschland betraf, verloren sie den Charakter einer 'Parteikundgebung' und wurden zum

politischen und kulturellen Programm eines Volkes, das eben dabei ist, sich wieder seiner eigenen Kräfte bewußt zu werden. Die Kundgebungen des Nürnberger Parteitages sind deshalb nicht allein die Kundgebungen des Führers an seine Gefolgschaft, sondern sie sind ebenso die Kundgebungen des neuen Deutschland an die Welt, in der sich seine Mission ankündigt. Durch die Ausführungen Rosenbergs und Goebbels wurden die neuen, für unser Leben und Denken maßgebenden Gedanken noch besonders hinausgetragen. In beiden Reden, sowohl in der Rede Rosenbergs zur Außenpolitik wie in der Rede Goebbels zur Judenfrage, steht im Kern der Ausführungen der leitende Gesichtspunkt, daß das deutsche Volk sich wieder auf seine blutsmäßigen Werte besonnen hat, und daß jeder an der Entwicklung vorbeigehen muß und das deutsche Geschehen nicht verstehen kann, der sich nicht mit den Tatsachen vertraut macht, die uns zu dieser Besinnung kommen ließen. Indem der Führer dem Begriff der Rasse den Begriff der Resonanz zordnete, hat er die Grundlage herausgestellt, von der aus dann die Frage der Kulturpolitik, die Frage der politischen Erziehung, die Frage der Außenpolitik und alle anderen Fragen aufgeworfen werden konnten. Durch diese Hervorhebung bekam dieser deutsche Volkstag in Nürnberg jene Geschlossenheit, die selbst von der nicht freundlich gesinnten ausländischen Presse anerkannt werden mußte. Dem einzelnen Teilnehmer mag diese Geschlossenheit in der Fülle der Ereignisse gar nicht bewußt geworden sein. Heute aber, wo die Möglichkeit besteht, zurückzuschauen und die Ausführungen zu vergleichen, stellt sich diese einheitliche Linie in aller Klarheit heraus. Damit aber wird es auch selbstverständlich, daß die am Eingang unserer Ausführungen hervorgehobenen Punkte, die dem Nürnberger Tag seine geschichtliche Bedeutung geben, noch eine ganz besondere Betonung erfahren. Es ist nicht nur die Forderung nach einer vollkommenen Evolution unseres gesamten völkischen Lebens erhoben worden, sondern es ist diese Forderung in allen ihren Einzelheiten erhoben worden von dem gleichen Grundgedanken der rassischen Grundlage unseres völkischen Lebens aus. Und man muß sich immer wieder vergegenwärtigen, daß dieses in sich geschlossene Werk von einem einzigen Manne geschaffen worden ist; es ist notwendig, sich dies immer wieder vor Augen zu halten. Wer dies zu tun versucht, wird vielleicht — auch wenn er heute noch abseits steht und nicht begreifen kann — erfassen, warum wir Jungen und Alten uns mit unserem ganzen Leben für den Mann einsetzen, der unser Schicksal geworden ist. Er wird dann auch erfassen, warum für uns der Satz: *'Diese nationalsozialistische Weltanschauung führt zwangsläufig zu einer Neuorientierung auf fast sämtlichen Gebieten des völkischen Lebens.* Die Größe der Auswirkungen dieser gewaltigen Revolution läßt sich heute noch nicht annähernd abschätzen. So wie erst im Laufe einer langen Entwicklung den Menschen der Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt klar wurde, so beginnt heute erst der Menschheit die Bedeutung der Gesetze der Rasse und ihrer Vererbung aufzudämmern. Diese klare Erkenntnis und bewußte Berücksichtigung wird der kommenden Entwicklung einst als Grundlage dienen' — warum dieser Satz nicht allein die Feststellung einer Tatsache ist, sondern die Aufforderung und Verpflichtung einschließt, daß wir uns mit allen Kräften einsetzen, damit das, was Adolf Hitler will, Wirklichkeit werde.

POLITISCHE WISSENSCHAFT UND POLITISCHE UNIVERSITÄT

EIN BERICHT ÜBER DIE LAGE

VON OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Die folgenden Ausführungen haben nicht den Zweck, die Hochflut der Meinungsäußerungen zur Universitätsreform abermals um einen neuen Beitrag zu vermehren. Sie wollen lediglich versuchen, in einer Besinnung über die verschiedenen Ansätze und Vorschläge die treibende Kraft der Bewegung, die hier in Gang geraten ist, herauszuspüren und damit eine klare Stellung in ihr zu ermöglichen.

Die gegenwärtige Bewegung wird durch das Wort 'politisch' bestimmt. Man fordert die 'politische Universität', den 'politischen Studenten', die 'politische Wissenschaft'. Aber wenn man zu fragen versucht, was denn mit diesen Forderungen gemeint ist, so ergibt sich sehr bald, daß sie aus dem Grunde unbestimmt und irreführenden Deutungen ausgesetzt bleiben, weil ein klarer und bestimmter Begriff des Politischen fehlt. So meint man mit dem Wort 'politisch' schon etwas ganz Verschiedenes, je nachdem man von 'politischer Wissenschaft' oder vom 'politischen Studenten' spricht. Und je nachdem, ob man das eine oder das andere im Auge hat, kann auch die Forderung der 'politischen Universität' zweierlei bedeuten.

Aber trotzdem wäre es völlig abwegig, wollte man aus der Unbestimmtheit des Begriffs auch auf die Zerfahrenheit des sich in ihm ausdrückenden Willens schließen oder gar die ganze Bewegung auf eine bloß vorübergehende Erregung zurückführen. Es liegt ihr vielmehr — und das ist die These, die hier vertreten werden soll — eine tiefe innere Notwendigkeit zugrunde; denn es handelt sich hier um den notwendigen Ausdruck einer von Grund aus neuen Weise, wie der Mensch sich selber aufbaut und formt. Und gerade die Unbestimmtheit des Begriffs ist (was selbstverständlich nicht von jedem unbestimmten Begriff gilt, sondern erst aus der Sache selbst aufgewiesen werden muß) der Ausdruck einer unbewußten Tiefe, aus der diese Wandlung emporsteigt. Darum wäre eine wirklich durchgeführte Begriffsbestimmung des Politischen — für die es heute zu früh ist — gleichbedeutend mit einer Klärung dieses neuen Bildes vom Menschen. Es kann vielleicht gleich hier die Überzeugung ausgesprochen werden, daß diese Wandlung im Bilde des Menschen, genau so wie sie selbst Jahrhunderte herrschende Überzeugungen vernichtet, auch ihrerseits unter der Perspektive entsprechender Zeiträume gesehen werden muß.

I.

Vor die Klärung dessen, was mit politischer Hochschule und politischer Wissenschaft im Kerne gemeint ist, muß notwendig eine — wenigstens rohe — Klärung des *Begriffs des Politischen* selbst treten. Und wenn wir auch heute noch nicht imstande sind, diesen Begriff des Politischen wirklich klar zu fassen, so können wir doch wenigstens die Not aufweisen, aus der dieser Begriff herauswächst, und den Boden umreißen, auf dem er sich notwendig erheben muß.

Man verstellt sich von vornherein das Verständnis dieser neuen Bestrebungen, wenn man dabei den überkommenen Begriff vom Politischen im Auge hat: diesen Begriff, der das 'bloß' Politische im Sinne des rein Machtmäßigen versteht und dieses als eine völlig andere Sphäre allem geistigen und kulturellen Leben scharf gegenüberstellt. Wenn heute die Gegenbewegung gegen den mit dieser Scheidung angesetzten Begriff des 'Geistes' und einen auf das 'rein' Geistige beschränkten Begriff der Kultur und der Kulturgeschichte die andere Seite dieses Gegensatzes betont, so ist dies nur aus der vorübergehenden Kampfsituation zu verstehen; im Grunde geht es um die Aufhebung dieser Scheidung selbst. Es ist nicht so, daß ein bisher negativ bewerteter Bereich jetzt positiv genommen würde, sondern das Wort 'politisch' selbst erhält heute eine viel universalere Bedeutung und dient zur Bezeichnung der Grundbestimmung des Menschen überhaupt.

Mit Recht hebt *Bäumler* in einem seiner Aufsätze hervor: 'Das Wort politisch dient uns hier also dazu, den *ursprünglichen Charakter alles menschlichen Daseins* zu bezeichnen. Wir haben zu dieser Verwendung des Wortes ein Recht, weil in der eigentlich politischen Sphäre dieser (d. h. der aktive) Grundcharakter des Menschen am kräftigsten hervortritt. Die Sphäre des eigentlich politischen Handelns ist also nicht eine Sphäre neben anderen, wohl gar eine untergeordnete gegenüber der Sphäre geistiger Akte und Güter, sondern ist die zentrale, die eigentlich «menschliche» Sphäre.'¹⁾ Wenn aber so das Politische nicht mehr im Bereich menschlichen Lebens neben anderen ist, sondern zum übergeordneten Bereich wird, dem sich die anderen einzufügen haben, so ist eine solche äußere Gebietserweiterung des Begriffs nur möglich, wenn es zugleich mit dieser Ausdehnung sein eigenes Wesen verwandelt.

Eine solche Verwandlung bedeutet es schon, wenn *Bäumler* den politischen Menschen mit dem *handelnden und gestaltenden Menschen* gleichsetzt: dem aktiven im Gegensatz zum theoretischen. Aber auch diese Formel faßt noch nicht hinreichend ursprünglich, worauf die gegenwärtige Bewegung mit dem Begriff des Politischen hinaus will. Einmal läßt sie die andere Seite dieses Begriffs, seine Herkunft aus dem Zusammenleben des Menschen in der polis, und damit den Gemeinschaftscharakter der menschlichen Gesamtexistenz, zu sehr zurücktreten. Sodann entsteht gerade über die Antithese von Theorie und Praxis heraus die Frage nach der konkreten Struktur ihrer Vereinigung. Und diese Frage hängt ihrerseits unmittelbar mit dem Grundproblem zusammen: der Überwindung des Dualismus von Macht und Geist.

Diese Aufgabe ist vor allem von *Rein* mit voller Klarheit ausgesprochen worden: 'Es handelt sich nicht darum, «Politik» an die Stelle der «Kultur» zu setzen, «Potsdam» an die Stelle von «Weimar», sondern darum, die «Kultur» von der Seite der «Politik» her auffassen zu lernen und ihr dadurch Zusammenhang und Gestalt zu geben, wie es von *Otto Westphal* einmal, wohl am kürzesten und einprägsamsten formuliert worden ist: «*Wir wollen keinen Geist, der nicht handelt, wir wollen kein Handeln, das nicht Geist ist.*»²⁾ Damit ist das Problem klar formu-

1) Alfred Bäumler, Das Volk und die Gebildeten. Politische Erziehung, 1. Heft, 1933, S. 3f. Sperrung und Klammereinschiebung vom Verf.

2) Adolf Rein, Die Idee der politischen Universität. Hamburg 1932, S. 16.

liert, um das es hier geht: hinter die uns von der Vergangenheit überkommene und fast schon selbstverständlich gewordene Aufspaltung in eine leere Macht und einen reinen Geist zurückzugehen auf einen ursprünglichen Boden, aus dem beide gemeinsam, in innerer Einheit, entspringen und von dem her allein das später Getrennte in seinem echten Sinn und in seiner ursprünglichen Zusammengehörigkeit verstanden werden kann. Hierin unterscheidet sich der neue Begriff des Politischen vom vulgären: er will die *Zerspaltung des Menschen in Macht und Geist im Sinne einer ursprünglicheren Einheit überwinden*.

Genau dieselbe Schwierigkeit wie beim Begriff des Politischen kehrt auch bei dem ihm verwandten Begriff des *Staats* wieder. Die Machtausweitung des Staatsbegriffs in Richtung auf einen 'totalen Staat' bliebe ein Übergriff, solange man am überkommenen Begriff des Staats als einer bloß formalen, ordnenden Macht stehen bleibt und diesen selben Staat jetzt nur einen größeren Einfluß gewinnen läßt. Im Gegenteil muß sich in eins mit der Erweiterung seiner Befugnisse auch das Wesen des Staates selbst auf einen umfassenderen Begriff hin verwandeln, wo jetzt die kulturellen Funktionen nicht nur 'reguliert', sondern als gleichursprünglicher Bestandteil in das öffentliche Leben aufgenommen (und damit der privaten Sphäre entzogen) werden. Erst von einem solchen umfassenden Begriff aus läßt sich dann auch die Einheit von Staat und Volk wirklich realisieren.

Dabei muß beachtet werden, daß diese (aus der gegenwärtigen Situation heraus typisch wiederkehrenden) Formen der Überwindung eines Dualismus und Wiederherstellung der Einheit: von Macht und Geist, von Politischem und Kulturellem, von Staat und Volk nicht 'Lösungen' sind, sondern nur Hinweise, die die Richtung deutlich machen können, nach der sich dann eine wirklich konkrete Einheit erst als schöpferische Leistung unseres Zeitalters entwickeln kann.

Deshalb führt an dieser Stelle auch *Schmitts* bedeutsame Schrift über den 'Begriff des Politischen'¹⁾ nicht weiter: Sie bezieht sich mit der Bestimmung des Politischen an der Unterscheidung von Freund und Feind (wobei Feind ausdrücklich als Staatsfeind, *hostis* bestimmt wird) auf das Politische im engeren Sinn und legt von da her gerade auf die saubere Scheidung der Sphären Wert, während es sich bei der 'politischen Wissenschaft' und 'politischen Universität' um den neuen, noch unbestimmten und nicht in eine besondere Sphäre einzuzwängenden Begriff des Politischen handelt.

Am weitesten scheint in dieser Richtung der theoretischen Klärung eines Macht und Geist gleichursprünglich umfassenden Begriffs des Politischen *Pleßners*²⁾ vorgedrungen zu sein, im wesentlichen von der Diltheyschen Position ausgehend. Sein komplizierter Gedankengang läßt sich vielleicht in folgender, etwas gewaltsamer Vergrößerung zusammenfassen: Die Unergründlichkeit des menschlichen Daseins, die in der methodischen Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften immer deutlicher hervortrat und von der die verschiedenen Formen des Irrationalismus ihr Recht ableiten zu können glauben, darf nicht als ein Versagen des ver-

1) Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Erstmalig: Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 58, 1927, H. 1, sodann München 1932, Hamburg 1933.

2) Hellmuth Pleßner, Macht und menschliche Natur. Berlin 1931.

standesmäßigen Begreifens vor einem in Wirklichkeit zu komplizierten Stoff gedeutet werden, sondern ist der Ausdruck einer realen Eigenschaft der Sache selbst: Nicht darum ist der Mensch der Wissenschaft unergründlich, weil die Kraft seines Begreifens zu seiner Begründung zu schwach wäre, sondern umgekehrt: weil der Mensch in ihm selber unergründlich ist, d. h. ein produktives Wesen ist, das jederzeit neue, bisher ungeahnte Möglichkeiten aus sich hervorzubringen vermag. Indem aber der Mensch in einer Welt widerstrebender Wirklichkeiten schöpferisch Neues zu gestalten vermag, muß er selbst seinem Wesen nach Macht sein. Hier ist zum erstenmal die Brücke geschlagen: *Macht und geschichtliche Produktivität sind in ihrem Grunde dasselbe*. Erst in einer ungeschichtlichen Betrachtungsweise wird die Schöpferkraft des Menschen in einen ewig sich gleich bleibenden (höchstens stufenweise in Erscheinung tretenden) Geist verwandelt und von einer jetzt nur noch leeren Macht abgespalten.

Dieser selbe Zusammenhang läßt sich auch *sprachlich* begreifen: Macht in der heutigen Bedeutung von Gewalt im Gegensatz zum Recht hat sich erst sehr spät entwickelt¹⁾; ursprünglich ist 'Macht' gleichbedeutend mit 'Möglichkeit', die die ganze inhaltliche, 'ideelle' Seite mit enthält und die ihrerseits erst mit dieser Spaltung zum bloßen 'Passierenkönnen' verblaßt. Auch der Aristotelische Begriff der *dynamis* ist aus dem Grunde so schwer zu übersetzen, weil in ihm noch beides ungeteilt enthalten ist. Erst in einer statisch-ungeschichtlichen Betrachtung fällt beides ineinander. Darum kann ihre Einheit nur von einer geschichtlich-dynamischen Auffassung des Menschen her begriffen werden.

II.

Über diese Ansätze hinaus ist der gegenwärtige Stand der Besinnung noch nicht fortgeschritten. Aber sie genügen, wenigstens die Dimension sichtbar zu machen, in der sich das Problem der *politischen Wissenschaft* bewegt. Es führt zu einer hoffnungslosen Verwirrung, wenn man das Wesen einer politischen Wissenschaft vom vulgären Begriff des Politischen her zu bestimmen versucht. Dies würde nur zu der Forderung führen, die — in sich nun einmal bestehende — Wissenschaft jetzt politisch zu verwerten bzw. unter dem Gesichtspunkt politischer Schicklichkeit zu zensieren. Es ist ein wesentliches Verdienst *Reins*, daß er (selbst auf die Gefahr hin, die Wirkung seines Buches in die Breite zu schwächen) diese naheliegende und auch in der Gegenwart immer wieder auftauchende Deutung scharf zurückgewiesen hat. Er unterscheidet zwischen einer '*politisierten*' Wissenschaft, d. h. einer solchen, die, ohne sich selbst in ihrem Wesen zu verwandeln, ihre Ergebnisse hinterher vom Gesichtspunkt politischer Verwertbarkeit aus betrachtet, und einer im echten Sinne *politischen* Wissenschaft, d. h. einer solchen, die sich ihrer Wurzeln in der politischen Gesamtexistenz des Menschen bewußt ist und von hier aus ihr Wesen und ihre Verantwortlichkeit bestimmen läßt: 'Nicht eine politische Tendenz ist in die Wissenschaft einzuführen, sondern die Idee des Staates als ihr innerstes «*principium*», ihre Grundursache zu setzen.'²⁾ Also nicht erst um die *Ergebnisse* der Wissenschaft handelt es sich bei dieser Frage,

1) Vgl. Grimmsches Wörterbuch.

2) Rein aO. S. 33.

sondern zuerst und in erster Linie um ihren *Ursprung* und von daher bedingt um ihr *ganzes Wesen*.

Darum verfehlt der Streit zwischen der 'Freiheit' der Wissenschaft und ihrer 'Unterordnung' unter die Politik schon immer die ursprüngliche Ebene. Beides braucht einander nicht auszuschließen. Denn die Wissenschaft, obgleich in ihren Ursprüngen im politischen Dasein verhaftet und vor ihm wieder verantwortlich, muß doch in ihrer Fragerichtung notwendig frei sein. 'Die Wissenschaft kann nicht kommandiert werden.'¹⁾ Solange die Wissenschaft dem Menschen ernstes Anliegen ist, geht notwendig ihr Weg ins Dunkle, dessen Ende oder gar Nutzen niemand kennt.²⁾ Das bedeutet nicht, daß die Wissenschaft nicht mit dem Staat in Konflikt geraten könnte. Aber von einer *Unterordnung* der Wissenschaft unter den Staat und unter das Politische zu sprechen, ist nur sinnvoll von dem neuen, im Werden befindlichen Begriff vom Politischen und vom Staat her. Und hier zeigt sich dann, daß dieses Problem gar nicht neu ist, sondern daß hier in einer neuen Form eine alte Frage wiederkehrt, die durch eine veränderte Lage jetzt eine erhöhte Dringlichkeit erhalten hat, bei der wir aber dennoch zufolge einer historischen Kontinuität für die Gegenwart verwerten können, was in früherem Zusammenhang erarbeitet worden ist.

Denn der Streit, der sich hier zwischen dem Politischen und der Wissenschaft ergeben hat, ist im Grunde genau derselbe, der seit dem Beginn der 'deutschen Bewegung' im Sturm und Drang unsere Philosophie gerade in ihren lebendigsten Vertretern immer wieder beschäftigt hat: das Verhältnis zwischen Denken und Leben, zwischen *Begriff und Leben*. Genau so wie hier, vom Standpunkt des Lebens aus gesehen, das Denken aus der Selbstgenügsamkeit herausgerissen wurde, die es im Aufbau der rationalen Systeme gehabt hatte, und in den größeren Zusammenhang des Lebens eingegliedert wurde, aus dem es entsprungen ist, in dem es sich bewegt und auf das es wieder zurückwirken soll³⁾, so steht es auch hier mit der Stellung der Wissenschaft in dem die gesellschaftliche Gesamtexistenz des Menschen bezeichnenden Begriff des Politischen. Und es zeigt sich, daß alles, was sich früher für das Verhältnis von Denken und Leben ergeben hatte, sich jetzt auf die neue Fragestellung übertragen läßt: wie der Gegensatz zwischen der Eigengesetzlichkeit des Denkens und der Einordnung in das Leben als größeres Ganzes nicht durch harmonische Formeln oder dialektische Vermittlung überbrückt werden kann, sondern daß er als Gegensatz (als 'Antinomie') bestehen bleiben muß und daß gerade so, gerade wenn die beiden Seiten mit unverminderter Härte aufeinanderstoßen, er zu der bewegenden Kraft wird, die das Leben zur Produktivität emportreibt.

Dieser selbe Gegensatz ist es, der sich jetzt zwischen dem Politischen und der Wissenschaft auftut. Aber während die Philosophie noch um die schärfere Ausarbeitung dieses Verhältnisses bemüht war, erscheint jetzt dasselbe Problem

1) Rein aO. S. 31.

2) Vgl. Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Breslau 1933.

3) Vgl. vom Verf.: Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis, Stuttgart 1933, vor allem Kap. VII.

von der politischen Seite her in einer neuen und dringlicheren Gestalt: *an die Stelle des noch unbestimmteren Begriffs des Lebens ist jetzt der konkretere des Politischen getreten*, und damit ist zugleich die Angelegenheit aus der Sphäre des privaten Lebens in die der Öffentlichkeit getreten.

Man versteht den neuen Begriff des Politischen nur von diesem Zusammenhang her. Zugleich aber wird in diesem neuen Begriff des Politischen der tiefere, in vielem noch undeutliche Begriff: 'das' Leben nach einer dreifachen Seite hin konkreter und eindringlicher gefaßt:

1. Es handelt sich nicht (oder doch nicht primär) um das individuelle Leben des einzelnen Menschen, sondern um den übergreifenden, den Einzelnen mittragenden Bezug der Gemeinschaft.

2. Diese Gemeinschaft ist kein allgemein-indifferenter Hintergrund, der nicht genauer bestimmt zu werden brauchte, auch kein durch freischwebende Beziehungen der Sympathie sich zusammenschließendes Gebilde, sondern die jeweils konkrete Gemeinschaft, in die sich der Mensch durch Geburt und Lage hineingestellt ('geworfen') findet. Als die große geschichtlich gewordene und in sich selbständige Einheit steht hier die Nation an erster Stelle.

3. Damit ist der immer noch mit der Möglichkeit einer harmonisch-pantheistischen Mißdeutung belastete Begriff des Lebens hineingenommen in die Härte der jeweils um ihren Bestand kämpfenden Wirklichkeit. Erst von hier aus kann dann auch die gesamte staatliche Existenz mit umfaßt werden.

Es läßt sich leicht zeigen, daß diese drei Richtungen einzeln mit innerer Notwendigkeit auch aus der inneren Entwicklung der Philosophie selbst hervorgewachsen waren. Aber unter der neuen Fragestellung des Politischen schließt sich, was dort noch vereinzelt war, in produktiver Vereinfachung zu einer neuen, überraschenden Einheit zusammen und erhält außerdem jetzt, in den Brennpunkt des öffentlichen Interesses gerückt, eine wesentlich erhöhte Wichtigkeit.

In diesem Zusammenhang übersieht man sofort, daß die Wissenschaft gerade ihre politische Aufgabe schlecht erfüllt, wenn sie sich in zu großer Nachgiebigkeit den bestehenden Verhältnissen 'anpaßt', sondern daß ihre Aufgabe gerade darin besteht, in Kritik wie in neuer Zielsetzung über die Gegenwart hinaus in die Zukunft zu weisen.

III.

Durch diesen Begriff einer politischen Wissenschaft ist dann auch der einer *politischen Universität* bestimmt. Und es ist deutlich, daß die Forderung einer politischen Universität in keiner Weise eine 'Politisierung' der Universität bedeutet und bedeuten darf. Vielmehr geht die Forderung dahin, die Universität streng von ihrer Funktion für Volk und Staat her anzusehen und jede selbstgenügsame Abkapslung vom nationalen Leben unmöglich zu machen.

Genauer gesehen, sind aber in der Richtung auf eine politische Universität zwei verschiedene Forderungen enthalten, die zum Schaden für die Sache nicht immer klar genug voneinander geschieden sind: Politische Universität kann einmal bedeuten, daß das — im umfassenden Sinne — Politische als *Gegenstand*

des *eigentlichen Studiums* auftritt (wobei es stets ein Gegenstand neben anderen, ebenfalls notwendigen bleiben muß). Politische Universität kann aber auch bedeuten, daß eine '*politische Bildung*' als für alle Studenten verbindlich jetzt neben das eigentliche Studium tritt. In beiden Fällen ergeben sich ganz verschiedene Aufgaben.

In die *erste* Richtung gehört vor allem Reins Forderung einer '*politischen Fakultät*', in der es unter dem Gesichtspunkt der Vereinigung aller vom Politischen handelnden Wissenschaften die bisherige juristische und dem größeren Teil der bisherigen philosophischen Fakultät vereinigen will (Geschichte, Anthropologie, Rechts- und Staatswissenschaft, Philosophie und Pädagogik, Germanistik, Volkswirtschaftslehre, Kriegswissenschaften, Geographie).¹⁾ Der Fehler dieses Vorschlags scheint mir darin zu liegen, daß diese neu zu bildende Einheit nur aus einem den Wissenschaften immanenten Zusammenhang im Gegenstand der Wissenschaften begründet ist, dagegen nicht von der Funktion dieser Institution im Ganzen von Volk und Staat. Hier scheidet das getrennte berufliche Wollen der Studenten die beiden von Rein zusammengenommenen Fakultäten.

Von dieser funktionalen Bedeutung vom Ganzen her gesehen, bedeutet der politische Gesichtspunkt auf der Universität in erster Linie die Akzentverlagerung von der reinen Wissenschaft auf den Beruf, diesen dann aber aus der privaten Sphäre herausgenommen und ausdrücklich in den Dienst des Ganzen gestellt. Für unsere, die philosophische Fakultät ist darum *die Forderung einer politischen Hochschule gleichbedeutend mit der einer Pädagogisierung der Hochschule*, d. h. der Ausrichtung auf das besondere Berufsziel des Erziehers, wobei dieses wieder eine neue Würde vom nationalen Gesichtspunkt erhält.

Dieser politisch-pädagogische Gesichtspunkt führt notwendig zu einer neuen *Konzentration* der Hochschule, die sich nach einer dreifachen Richtung auswirkt: 1. Als Konzentration der einzelnen Fächer innerhalb der Hochschule in Richtung auf ein die Grenzen der Fächer sprengendes einheitliches Wollen. Hierhin gehört Reins Tendenz auf einen einheitlichen politischen Kern oder Kriecks²⁾ Vorstellung von einem 'Kuppelbau', an den sich die einzelnen Fachinstitute als 'Seitenkapellen' angliedern sollen.

2. Ebenso wesentlich aber ist die Konzentration innerhalb des einzelnen Fachs, d. h. die Sammlung des Wissenstoffs und ihre Darstellung unter dem Gesichtspunkt eines einheitlichen beruflichen Wollens. Hier erfordert die Frage der Lehre der Wissenschaft eine besondere Aufmerksamkeit neben der Forschung. Hier formuliert *Westphal*: 'Politische Wissenschaft bliebe im Banne des schöngeistig-bürgerlichen Für-sich-seins, wenn sie ihre pädagogische Aufgabe nicht voll mitergriffe. Es müßte ihren inneren Begriff faul machen, wenn sie sich nicht auch außerhalb der Räume der Erkenntnis darstellte; sie will «dargestellt»: exer-

1) Adolf Rein, Nationale Erhebung und Hochschule. Göttinger Hochschulzeitung, S. S. 1933, H. 3.

2) Ernst Krieck, Die Erneuerung der Universität. Frankfurt a. M. 1933.

ziert, gespielt, gepredigt sein.'¹⁾ An dieser Stelle liegt auch wesentlich die Aufgabe der studentischen Fachschaften.²⁾

3. Endlich kommt ein neues Moment der Konzentration hinein durch die Beschränkung der Studentenzahl und die dadurch ermöglichte Intensivierung des Betriebs. Mannhardts³⁾ gleich noch zu nennender Vorschlag, zwischen Schule und Universität eine gesonderte 'Akademie' einzufügen, hat mit diese Funktion der Siebung.

Von dieser Richtung ist dann eine *zweite* zu unterscheiden, die eine 'politische Bildung' als verpflichtend an alle Studenten vermitteln will, auch an die, die nicht fachlich an den eigentlich politischen Wissenschaften beteiligt sind. Diese Richtung geht primär auf den '*politischen Studenten*', wie er am einfachsten einmal von Freyer formuliert ist: 'Die Bildungsidee, die für uns gültig ist, ist die Idee des politischen Menschen, der in seinem Volkstum wurzelt, das sich dem geschichtlichen Schicksal seines Staats verantwortlich verbunden weiß und der sich mit geistiger Souveränität für die Gestaltung der Zukunft einsetzt.'⁴⁾

Die Mindestforderung in dieser Richtung wäre ein besonderer politischer Kursus⁵⁾, wobei die schlechten Erfahrungen mit bisherigen 'Pflichtvorlesungen' zu einem etwas strafferen Aufbau führen müßten. In dieser Richtung bewegt sich Freyers Vorschlag eines besonderen 'politischen Semesters'. Auch der studentische Gedanke des 'Kameradschaftshauses' bietet wertvolle Möglichkeiten nach dieser Richtung. Am weitesten geht hier Mannhardt in seiner Schrift über 'Hochschulrevolution', indem er fordert, daß diese politische Bildung auf besondere Anstalten von straff internatsmäßig zusammengefaßtem Charakter verlegt wird, die er 'Akademien' nennt und die auf die Universität vorbereiten sollen. In allen diesen Einrichtungen würde der Wille auf einen der Zersplitterung der Fachstudien entgegenarbeitenden allgemein bildenden und allgemeinverpflichtenden Kern, der in der Nachkriegsgeneration zur Forderung einer 'humanistischen Fakultät'⁶⁾ geführt hatte, in der oben entwickelten aktuellen Zuspitzung auf die nationale Existenz wieder aufgenommen. Gerade wenn man den Begriff des Politischen in seiner universellen Bedeutung nimmt, kann von hier aus das Problem einer 'allgemeinen Bildung' neu gelöst werden.

Die Notwendigkeit einer solchen 'Ergänzung' des bisherigen Hochschullebens war von studentischer Seite schon früh erkannt und von daher auch schon eine entsprechende Organisation aufgebaut. Ausgehend von den Arbeitsabenden der Jugendbewegung entwickelten sich in steigendem Maße die Schulungsabende und Schulungswochen der verschiedensten studentischen Verbände. Hier entstand

1) Otto Westphal, Politische Wissenschaft. Göttinger Hochschulzeitung. S.S. 1933, H. 3.

2) Vgl. Jürgen Brake, Die Fachschaft als Gemeinschaftsform studentischen Lebens, im Oktoberheft der 'Erziehung'.

3) Johann Wilhelm Mannhardt, Hochschulrevolution. Hamburg 1933.

4) Hans Freyer, Das politische Semester. Jena 1933.

5) Neben Arbeitsdienst und Wehrdienst, auf deren Leistungen an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann.

6) Götz von Selle, Die humanistische Fakultät. Göttingen, Selbstverlag d. Dtsch. Studentenschaft.

eine Bewegung, die in ihrer letzten Konsequenz geradezu dahin zu führen drohte, eine besondere Hochschule neben der Universität aufzubauen, die nicht nur die erzieherische Arbeit, sondern darüber hinaus einen wesentlichen Teil der Wissensübermittlung selbst für sich beanspruchte: die politische Bildung im weitesten Sinn, d. h. die Konzentrierung des gesamten Wissens um die nationale Existenz, die sie in der bisherigen Universität nicht fanden.¹⁾

Würde diese Entwicklung sich durchsetzen, so würde dies nach doppelter Seite von verhängnisvollen Folgen werden: auf der einen Seite würde Hochschule und Wissenschaft sich von dem lebendigen, aktuellen Interesse der Studenten ablösen, auf der anderen Seite würden diese — doch auch geistigen — Aufgaben ohne den Gestaltungswillen strenger Wissenschaftlichkeit verbleiben und verkümmern (eine Tatsache, die sich schon heute in der weit verbreiteten Langeweile und dem Dilettantismus solcher Schulungsabende auswirkt). Hieraus ergibt sich für die Universität die Aufgabe, diese faktisch vorhandenen Lebensbedürfnisse und zum Teil auch äußerlich schon vorhandenen Institutionen als vollwertiges Glied in ihren inneren Aufbau aufzunehmen.

Dies berührt sich mit einem anderen Zusammenhang, der von einer anderen Seite her zu einer Aufgabenerweiterung der Universität drängt und der hier nur gestreift werden kann: Sie muß auch in einem früher nicht gekannten Maße die *Gesamterziehung der Studenten* in die Hand nehmen. Dieselbe Konzentrierung aller Kräfte mit der Ausschaltung aller idyllischen Privatexistenz, die sich im großen unter der Idee eines 'totalen Staats' durchsetzt, bringt auch eine Umgestaltung der Universität in Richtung auf eine 'totale Universität', d. h. eine solche, die das ganze Leben der Studenten in ihren Rahmen hineinzieht und sich selbst naturgemäß dadurch erweitert. Hierbei müssen auch diejenigen erzieherischen Funktionen, die bisher von den Korporationen — wenigstens teilweise und nur einen Teil der Studenten erfassend — und neuerdings energischer, aber *neben* der Universität durch Arbeitsdienst und Wehrdienst ausgeübt wurden, als Aufgabe der Universität selbst in Angriff genommen werden. Die Errichtung der 'Kameradschaftshäuser' mit stark internatsmäßigem Gemeinschaftsleben würde einen entscheidenden Schritt in dieser Richtung bedeuten.

1) K. Hartmann, Und die Wissenschaft. Hochschule und Jugend, in der Frankfurter Zeitung vom 9. Juli 1933.

NATIONALPOLITISCHE ERZIEHUNG IM GESCHICHTSUNTERRICHT

VON ERNST WILMANN S

Daß der Geschichtsunterricht politisch zu bilden habe, ist eine selbstverständliche Forderung gewesen, seitdem der Staat auf die Formung seiner Bürger Einfluß nahm. Was unter politischer Bildung zu verstehen sei, darüber haben die Meinungen zu den verschiedenen Zeiten gewechselt. Zugrunde lag aber doch immer die Anschauung, daß, wenn nicht die Politik selbst, so doch das Verständnis für sie lehrbar sei. Die heutige Lage zeigt andere Züge. Eine mächtige Volksbewegung hat wie für alle Lebensgebiete so auch für den Unterricht in der Geschichte neue Ziele gesetzt und zwingt, die Überzeugung von der Lehrbarkeit politischer Bildung zu überprüfen. Die Jugend soll für ihr künftiges politisches Handeln aus der Geschichte lernen, so heißt es heute wie früher. Aber dieses Lernen wird doch in einem anderen Sinne gebraucht. Der Drang unserer politischen Lage ist so groß, daß ein nur durch die Kräfte der Erkenntnis gelenktes, gleichsam freischwebendes Lernen als der Wirklichkeit unseres Daseins unangemessen verworfen wird. Der Unterricht muß darauf abzielen, die Kräfte für den politischen Kampf des Ganzen gegen seine Feinde wachzurufen. Er muß sich an den Willen der Jugend wenden, ihn an den Staatswillen und seinen Ideengehalt binden. Lernen ist hiernach offensichtlich mehr und anderes als geistiges Aneignen einer Lehre: Willensbildung.

Doch nicht so reinlich, wie es den Anschein hat, läßt sich der Gedanke, den Willen mit Hilfe der Geschichte politisch zu bilden, verwirklichen. Die Historie geht den Weg der Erkenntnis der Wahrheit; der Wille sucht die praktische Wirkung, und nicht selten sind Wahrheit und Wirkung voneinander getrennt. Bezüglich der Wahrheit aber stellt die Geschichte selbst die Pilatusfrage. Eine voraussetzungslos objektive Geschichte hat es nie gegeben und wird es nie geben. Anders als durch die Subjektivität des Darstellers gebrochen ist sie nicht denkbar. Ist aber dann die Erkenntnis und ihre Wahrheit wirklich die oberste Kategorie der Geschichte? Nicht vielmehr der schöpferische Wille des Menschen, der, im Existenziellen wurzelnd, die Gegenwart des Lebens faßt und aus ihr das Bild der Vergangenheit schafft, bewußt darauf ausgehend, so die Kräfte zur Gestaltung der Zukunft zu erzeugen? Dann wird die Geschichte eine wesenhaft politische Wissenschaft, geboren aus der Politik, bestimmt für das politische Handeln¹⁾, und sie ist — die Folgerung wird mit Recht gezogen — in letzter Instanz nicht geleitet von dem Trieb der Wahrheitserkenntnis, sondern von dem Willen des Staates. Denn diese dem Lebenskampf des Volkes dienende Geschichte darf keine private Subjektivität formen wollen. Die Vollmacht hat allein die lebendige Verkörperung des Volkes, der Staat. Durch die von ihm gepflegte Wissenschaft und ihre berufenen Vertreter ordnet er, wie es die Lebensbedürfnisse des Ganzen er-

1) Das entspricht auch den Gedankengängen von Kriek, zuletzt knapp formuliert in: Gibt es eine Wissenschaft von der Politik? Volk im Werden, 1933, H. 2, S. 7.

heischen, den Inhalt der zu lehrenden Geschichte. Der Einzelne hat nicht die Aufgabe, noch steht ihm die Befugnis zu, einem freien Erkenntnispiel nachzujagen. Er hat anzuerkennen, was die Staatsnotwendigkeit gebietet; und der Geschichtsunterricht hat sich dem einzugliedern. Er hat die Jugend so zu erziehen, daß in ihr die Kraft entfesselt wird, die unser Volk für seinen Existenzkampf braucht, daß zugleich aber auch die Kräfte aller Einzelnen auf das allen gemeinsame politische Ziel gesammelt werden. Nicht die Wahrheit, sondern die Wirkung, nicht die objektive, doch immer nur scheinbar richtige, sondern die subjektiv willensmäßig bestimmte und geformte Geschichte, nicht das Erkennen, sondern das Anerkennen ist die Aufgabe des Geschichtsunterrichts.

In diese vielfach vertretene Gedankenfolge greift ein Wort ein, das der Staat durch seinen verantwortlichen Staatsmann spricht: 'Für alle geraden Menschen — und sie sind denn doch noch die wertvollsten des Staates — ist eben die Geschichte Geschichte und Wahrheit Wahrheit.'¹⁾ Vom Sittlichen her und seiner Notwendigkeit für den Staat rollt dieser Ausspruch unseres Reichskanzlers die Frage von neuem auf. Politische Bildung schließt das Sittliche in sich. Darin aber liegt die Schwierigkeit, die zu überwinden die folgenden Ausführungen versuchen, daß sich die vorher dargelegte Gedankenreihe auflöst, sobald man das Wort von der Geschichte und der Wahrheit in seinem vollen Gewicht nimmt.

Handelt der Geschichtsunterricht, wie eben entwickelt, so geht seine Absicht auf die politische Wirkung, und er bildet den Schüler auf ein von ihr gesetztes und durch sie bestimmtes Erkenntnis- und Willensziel hin. Das geschichtliche Bewußtsein der Jugend, ihr Wille wird autoritär geformt, und da ein eigenes Erkennen nur insoweit Raum hat, als es ein Anerkennen des Gebotenen und Gegebenen ist, wird im Lernen der Anteil passiven Aufnehmens über das im Lehrer-Schüler-Verhältnis von Natur angelegte Maß hinaus gesteigert. Diese Passivität bringt das Unterrichtsverfahren in Widerspruch zu seinem Zweck der politischen Bildung. Wenn nämlich der Staat in den geraden Menschen, denen Wahrheit Wahrheit bleibt, seine wertvollsten Glieder sieht, so verlangt er von der Erziehung zu politischer Willensbildung mehr als ein bloßes Hinnehmen und Aufnehmen: die sittliche, aktiv sich betätigende Kraft, in den Willen aufzunehmen nur, was vor dem eigenen Wahrheitsbewußtsein zu bestehen vermag. Damit tritt neben das bloße Anerkennen der Lehre das im Anspruch des Staates an die sittliche Haltung seiner Bürger sich gründende aktive, selbständige Urteilen. Dem kann der Prozeß autoritärer Formung nicht genügen. Einmal aber aus dem Bann der passiven Hinnahme des autoritär Gebotenen entlassen, tritt die Aktivität des jungen Menschen, falls sie nicht der Willkür privater Subjektivität anheimfallen und in Phantasterei enden soll, unter das Gesetz des Erkennens der Wahrheit. Wie aber das Suchen nicht das Finden verbürgt, so ist auch keine Sicherheit, daß das aktive, wenn auch verantwortungsbewußte, so doch nicht mehr durch den politischen Zweck im voraus geregelte Gestalten des Bildes von der Vergangenheit und die dadurch bedingte Richtung in der Willensbildung sich mit den

1) Hitler, Mein Kampf. S. 260. Das Werk wird zitiert nach der Volksausgabe.

Staatsnotwendigkeiten decken wird. Erkennen und Anerkennen wird auseinanderklaffen; um einer vermeintlich objektiven, vom sittlichen Bewußtsein gebilligten Wahrheit willen wird die vom Staat erstrebte Wirkung zerstört werden, und der Geschichtsunterricht verfehlt sein Ziel der Bindung des politischen Willens an die durch das Volksganze geforderte Notwendigkeit. Dafür aber, daß es sich hier um keine nur eingebildete Gefahr handelt, sorgt der Generationswechsel, der wie die Überlieferung gedanklicher Inhalte so in noch stärkerem Maße die der Willensrichtung zu einer Angelegenheit von zweifelhaften Aussichten macht, vor allem dann, wenn die Jugend sich auf die Selbständigkeit ihres sittlichen Anspruchs versteift.

Durchaus unbefriedigend ist das Ergebnis. Keines der beiden Verfahren, geistige Gehalte zu überliefern und den Willen in diese Gehalte hineinzubilden, führt zum Erfolg. Weder das gebundene, die freie Aktivität des erkennenden Aneignens einschränkende noch das freie, die Autorität des Überlieferten an die Billigung durch das selbständige Wahrheitsurteil knüpfende. Das eine kann um des politischen Zweckes willen das sittliche Fundament des zu bildenden Willens untergraben, das andere der sittlichen Befriedigung den Zweck opfern, auf den der Wille gerichtet werden soll. Die Schwierigkeit hat ihren Ursprung in dem Eingreifen des sittlichen Faktors in die politische Willensbildung, wie es aus dem Worte des Kanzlers deutlich wurde. Die dreifache Verbindung des Historischen, des Politischen und des Sittlichen verleiht der Gesamtaufgabe ihren Charakter, der seine eigentümliche Färbung wieder dadurch erhält, daß die Aufgabe sich als die politische Seite des Vater-Sohnproblems darstellt. Denn im Namen des Staates, der für seine über die Zeit und die Geschlechterfolge hinausgreifenden Zwecke die junge Generation erziehen will, wird das kommende Geschlecht geformt von dem gehenden. In der Familie ist möglich, trotz aller Gegensätze und Abweichungen zwischen den Generationen eine Gleichheit der Lebensrichtung, des Urteilens, Wertens und Wollens zu bewahren. Dasselbe erstrebt der Staat. Die Rolle des Bewahrers aber fällt der Geschichte, dem Geschichtsunterricht zu. Er aber wird seine politische Funktion nur erfüllen, wenn die von ihm vermittelte geistige Formung des Willens vom sittlichen Bewußtsein der neuen Generation aufgenommen und bejaht wird. Läßt somit der sittliche Anspruch Größe und Ernst der entstandenen Frage sichtbar werden, so doch auch dies, wo die eigentlichen Schwierigkeiten stecken und wo deshalb alles weitere Nachdenken einzusetzen hat. Um aber einen genaueren Überblick zu gewinnen, ist es zweckmäßig, an einem konkreten Beispiel zu prüfen, wie die drei Faktoren des Historischen, Politischen und Sittlichen in der Einheit historisch-politischer Bildung zueinander sich verhalten.

Es wird nur wenige Persönlichkeiten von historischem Rang geben, die jene Einheit so lebendig verkörpern wie Adolf Hitler. Sein staatsmännisches Handeln weist die engsten Beziehungen zur Geschichte auf; seine großen Reden und seine Schriften bezeugen, wie stark sich sein Denken an der Geschichte ausrichtet und umgekehrt das Leben in der Sphäre der politischen Tat seine Auffassung von der Geschichte bestimmt.

In die nächste Nachbarschaft zur Geschichte rückt er die Politik. Sie ist ihm werdende Geschichte¹⁾, und wer nicht die Lehren der Geschichte auf die Gegenwart anzuwenden vermag, der ist kein politischer Führer.²⁾ Man lernt Geschichte, um in ihr eine 'Lehrmeisterin für die Zukunft'³⁾ zu haben. Daher ist ihm die Geschichte ein 'unerschöpflicher Quell des Verständnisses für das geschichtliche Handeln der Gegenwart, also für die Politik'.⁴⁾ Einen einzigen Bereich machen somit Politik und Geschichte aus und unterscheiden sich in ihm wie das Handeln vom Erkennen. Jedoch faßt der Ausdruck Erkennen den Sachverhalt in seiner Eigenheit nicht scharf genug. Das im Munde des großen Willensmenschen auffallende demütig-tiefe Wort: 'Ich will die Weltgeschichte nicht lernen, sondern sie soll mich lehren'⁵⁾, weist auf ein innerlicheres Verhältnis des politisch tätigen Gestalters zur geistigen Welt der Geschichte. Er will Geschichte 'ihrem Sinne nach verstehen und begreifen'.⁶⁾ Er spricht von ihr als dem nie versiegenden Brunnen, als dem stillen Mahner in Zeiten der Vergessenheit.⁷⁾ Soweit in dem 'Sich-Lehren-Lassen' bewußtes Lernen enthalten ist, kann dies nicht in 'Auswendiglernen und Herunterhaspeln geschichtlicher Daten' bestehen⁸⁾, sondern in dem 'Suchen und Finden der Kräfte, die als Ursachen' zu den geschichtlichen Ereignissen als ihren Wirkungen führten⁹⁾, im Erkennen der großen Entwicklungslinien¹⁰⁾ und der inneren Beweggründe¹¹⁾, und dankbar erinnert er sich seines Lehrers, der 'aus der Gegenwart Vergangenes zu erleuchten, aus der Vergangenheit aber die Konsequenzen für die Gegenwart zu ziehen'¹²⁾ verstand. Durch die Erscheinungen der äußeren geschichtlichen Wirklichkeit stößt er in tiefere Schichten vor, zu den kausalen Zusammenhängen, den wirkenden Kräften, und es ist bekannt, eine wie starke Bedeutung er unter ihnen denen der Rasse beimißt.¹³⁾ Doch auch sie sind ihm nicht das letzte Erreichbare, sondern die 'urewigen Wahrheiten der Geschichte', die über dem Wandel der Dinge gültig bleiben.¹⁴⁾ In diesem Zusammenhang ist von größter Wichtigkeit, daß er aus seinem lebendigen Verhältnis zur Geschichte und seiner inneren Verbundenheit gerade mit ihren Tiefen jenseits der Erscheinungen für den *politischen Zweck* des Geschichtsunterrichts als wesentlich und ausreichend bezeichnet 'jenes Maß geschichtlichen Einblicks, das nötig ist für eine eigene Stellungnahme in den politischen Angelegenheiten des Volkstums'.¹⁵⁾ Es ist kein Zweifel, diesen Einblick bietet nicht die Buntheit geschichtlicher Einzelheiten, sondern allein das Vordringen in die Tiefengliederung der Geschichte. Dies wird ergänzt durch die immer wiederholte Forderung eines zu Nationalbewußtsein erziehenden Unterrichts. Von jung auf soll das Volk 'mit der ausschließlichen Anerkennung der Rechte des eigenen Volkstums'¹⁶⁾ durchdrungen werden, mit der 'subjektivsten Ansicht, die man sich nur denken kann, sofern es sich um die Bedeutung der politischen oder kulturellen Größe des Vaterlandes handelt'.¹⁷⁾ Vorbildlich ist ihm auch in dieser Hinsicht

1) Kampf S. 467.

2) Kampf S. 129.

3) Kampf S. 468.

4) Kampf S. 14.

5) Kampf S. 14.

6) Kampf S. 8.

7) Kampf S. 11.

8) Kampf S. 12.

9) Kampf S. 12.

10) Kampf S. 467.

11) Kampf S. 467.

12) Kampf S. 12.

13) Kampf S. 468.

14) Kampf S. 129.

15) Kampf S. 468.

16) Kampf S. 124.

17) Kampf S. 31.

das Beispiel seines Linzer Lehrers und seines Appells an das 'nationale Ehrgefühl' der Schüler.¹⁾ 'Nicht Objektivität also Schwäche, sondern Willen und Kraft'²⁾ verlangt er. Und doch bleibt für die sittlich gefestigten, die geraden Menschen, die wertvollsten des Staates, Geschichte Geschichte und Wahrheit Wahrheit³⁾; und doch wendet er sich gegen 'die unselige Art der Betrachtung unter dem Gesichtswinkel einer einmal vorgefaßten Meinung', die 'jedes Vermögen tötet, sich in eine Sache subjektiv hineinzudenken, die objektiv der eigenen Doktrin widerspricht'.⁴⁾

Als erstes Ergebnis sei festgehalten: die auf das Politische ausgerichtete Beschäftigung mit der Geschichte vereinigt beides, die vom sittlichen Bewußtsein getragene Erkenntnis des Wahren und den im nationalen Boden wurzelnden, von der denkbar 'subjektivsten Ansicht' genährten Willen zum zweckgesetzten Handeln. Und weiter: Subjektivität ist nicht dasselbe wie Voreingenommenheit, Subjektivität und geschichtliche Wahrheit schließen sich nicht aus, mithin besteht auch der sittliche Anspruch, an dem als wahr Erkannten ohne Drehen und Deuteln festzuhalten, eigene Stellungnahme zu gewinnen zu Recht. Daraus aber folgt: da die Wahrheit objektiv gültig ist, kann im Historisch-Politischen Subjektivität und Objektivität nicht in jenem gegensätzlichen Sinn gebraucht sein, der, wie oben dargelegt, zu einem autoritären, allein für das Anerkennen Raum lassenden Geschichtsunterricht zu nötigen schien. In welchem Verhältnis das Subjektive und Objektive zueinander stehen, möge die Analyse eines Kapitels erläutern, das den Einklang von geschichtlichem und politischem Denken zeigt. Zu dem Zwecke sei der Abschnitt des 'Kampfes' über die Ostpolitik herausgegriffen.⁵⁾

Klar denken und richtig, d. h. zum Nutzen der Volksgesamtheit, handeln ist als Generalforderung an die Spitze gestellt (726). Dieses aber und die Fähigkeit kühlen Prüfens und Wägens wird sofort mit aller Schärfe gegen den instinktlosen Intellektualismus unterschieden (727). Den Ausgangspunkt der eigentlichen Ausführungen bilden grundsätzliche Feststellungen, die als unmittelbar einleuchtende Maximen aus dem tatsächlichen Befund des in der Geschichte immer wieder zu beobachtenden Zusammenhangs zwischen Staat, Volk, Lebensraum und militärischer Sicherheit sich ergeben (727—729). 'Ungeschminkt und nüchtern' auf Deutschland angewendet, folgt aus ihnen die Erkenntnis, daß es ohne Rücksicht auf seine militärische Stärke oder Schwäche wegen der Kleinheit seines Lebensraumes keine Weltmacht ist, was durch den Vergleich mit den großen Staaten erhärtet wird (729—731). 'Kühl und nüchtern' wird die durch die Jahrhunderte zu verfolgende 'bittere Wahrheit' unterstrichen (732) und daraus, wie es in außerordentlich aufschlußreicher Formulierung heißt, 'durchdrungen von der Erkenntnis und erfüllt von Schmerz' das politische Ziel entwickelt, die Enge des Lebensraumes zu sprengen (731—732). So hat das scharf logische Denken zu einer ver-

1) Kampf S. 13.

2) Kampf S. 371.

3) Kampf S. 260.

4) Kampf S. 121; über den Unterschied zwischen Wissenschaft und Propaganda vgl. S. 196—204.

5) Zu denselben Ergebnissen würde übrigens die Analyse irgendeines anderen Kapitels oder einer der großen Staatsreden führen. Sie alle zeigen die Verbindung historischen und politischen Denkens.

standesmäßigen Erkenntnis geführt, die jedoch sofort emotional empfunden, in den stärksten Willensantrieb auf ein klar gesehenes Ziel hin verwandelt wird. Ein kurzer Überblick auf die dauernden Früchte der deutschen Raumpolitik in einer tausendjährigen Geschichte (732—735) belegt die Richtigkeit der gewonnenen Zielsetzung und gibt den Ansatz zu einem neuen, in eine schneidende Absage an die früheren Irrtümer und eine neue knappere Formulierung des Zieles gekleideten Aufruf des Willens (735). Doch noch mehr Klarheit verlangt die Größe des Zieles, damit der Wille von jeder Schlacke frei wird. Hart und scharf richtet sich das Denken der politischen Vernunft gegen das im Gefühl wurzelnde nationale Vorurteil und macht sich damit die Bahn frei für ein neues, schöpferisches Handeln: nicht die Wiederherstellung der Grenzen von 1914 kann die Lösung sein, da sie das erkannte Übel nicht beseitigen, den Bund der Feinde nur verewigen und die sehr nüchtern eingeschätzten eigenen Kräfte übersteigen würde (736—738). Und wieder dann der Anruf des Willens: das aufgestellte Ziel kostet Blut (738—739), sittlich gerechtfertigt aber wird es mit der geschichtlichen Wahrheit, daß der Kampf um den Lebensraum sein Recht in sich trägt (739—742). Machtvoll wird dann der Gedankengehalt in einer geschichtlichen und zugleich politischen Gesamtschau zusammengefaßt: geschichtlich ist das neue politische Ziel ein säkulares Ereignis, politisch wird es durch die Umstände begünstigt (742—743). Es folgen längere Ausführungen, um Einwände abzuweisen (743—747), und schließlich wird die Frage der Bündnispolitik geprüft. Sehr verstandesklar wird das heutige Kräfteverhältnis der Staaten gewürdigt (748—752) und an den Vorkriegsverhältnissen erläutert (752—753). Die Darlegungen enden, abgesehen von einem kurzen Anhang, der das Verhältnis zu Italien klärt, in einem politischen Testament, dessen einzelne Grundsätze sich aus den vorgehenden Darlegungen dem folgerichtigen Denken als objektiv gültige Maximen, Wahrheiten ergeben (754—755).

Überblickt man den Gedankenzusammenhang, so erkennt man die vollendete Einheit von historischer Einsicht, sittlichem und politischem Denken. Als ihre Wesenszüge ist folgendes festzustellen:

1. Das Geschichtliche wird nicht an sich genommen. Es spielt eine durchaus dienende Rolle zum Zweck der Klärung der politischen Gedankeninhalte.

2. Jeder einzelne Gedankenschritt ist vom Gesichtspunkt geleitet, Richtlinien für das praktische Handeln zu gewinnen. Dessen letztes Ziel allerdings ist vorgegeben, jedoch nur in der allgemeinen, aber durch die Sache gebotenen Form des dauernden Nutzens für die Volksgesamtheit. Von dort her, von einem außerhalb des Geschichtlichen stehenden Faktor also, nicht durch eine freie geschichtliche Deduktion werden die Richtlinien des Handelns entwickelt, so daß die Geschichte als Dienerin der Politik offenkundig wird.

3. Alle geschichtlichen Urteile sind ursprüngliche, eigene Erkenntnis.

4. Alle gründen sich auf ein nüchternes, klares, scharfes Beobachten des Gegebenen und werden daraus mit unerbittlicher Logik gebildet. Selbst da, wo Gefühlswerte von stärkster Eindruckskraft in Betracht kommen, bewährt sich das nüchterne Denken und Urteilen; ja gerade da, wo solche Werte auftreten und die Möglichkeit eines subjektiven, nicht der Wirklichkeit entsprechenden Urteils

in Frage kommt, steigert sich das Denken zu höchstem Ernst, zu nüchternster Gewissenhaftigkeit, Energie und Härte.

5. Von nichts ist dieses verstandesklare Denken weiter entfernt als vom Intellektualismus. Aus der in scharfer Logik gefolgerten Gedankenkette spricht die Sorge vor einem gefühlsmäßigen Irrtum, die getragen ist von dem Bewußtsein der Verantwortung. Verantwortung ist nicht zu trennen vom richtigen Urteilen, richtiges Urteilen nicht von der Wahrheit der Erkenntnis.

6. Daraus ergibt sich die entscheidende Tatsache, daß das Urteilen ein sachgebundenes Denken ist. Es faßt die Dinge der Geschichte als Objekt, von denen der Urteilende als Subjekt Abstand nimmt, weil sonst gar nicht die Dinge in ihrem Selbst, ihrer Struktur, ihrer Tragfähigkeit, ihrer Stärke und Schwäche erkennbar würden. Der Urteilende nimmt also eine Objektion vor, sein Denken ist und muß sein objektiv, und es ist der Erkenntnis und ihres politischen Zweckes wegen an das Objekt gebunden. Daher sind die geschichtlichen Urteile, weil sie die Dinge fassen wollen und müssen, wie sie sind, objektiv.

7. Dieses objektive Denken und Urteilen erfüllt das vorgegebene allgemeine Ziel mit konkretem Inhalt, gibt dem Wollen Mittel und Wege an, sich zu verwirklichen.

8. Nicht die Mittel, nicht die Wege, das Ziel des Wollens ist als vorgegeben subjektiv bestimmt. Es ist nicht aus der geschichtlichen Erkenntnis abgeleitet, sondern seiner Natur nach als politisches Wollen unabhängig von der Geschichte, abhängig vom Wertbewußtsein des deutschen Staatsmannes. Mit der objektiven Erkenntnis der geschichtlichen Tatsachen paart sich im Dienste des politischen Zieles das subjektive, vom Wertbewußtsein geleitete, durch das Wollen geforderte praktische Ausnutzen des objektiv Erkannten.

9. Das Wollen aber seinem Inhalt nach entstammt nicht subjektiver Willkür. Vielmehr unterliegt es den Normen einer inneren Gesetzlichkeit. Es ist gebunden durch das Wertbewußtsein des Deutschen, gebunden durch die Verantwortung des Staatsmannes an die Sache und die Wirklichkeit, gebunden durch die Erkenntnis des historisch Wahren, soweit diese etwas aussagt über den konkreten Inhalt, die Richtigkeit und Möglichkeit des gesteckten Zieles. Gerade unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich die Bedeutung des strengen, energischen objektiven Denkens im Suchen der historischen Wahrheit.

10. Aus all dem ergibt sich, daß das historisch-politische Denken weder als objektiv noch als subjektiv bezeichnet werden kann. Es ist beides, objektiv im historischen Beobachten und Schließen, subjektiv im politischen Auswerten der Erkenntnis.

11. Die Überzeugungskraft erhalten diese historisch-politischen Gedankengänge, weil sie sich durch die Wahrheit des richtig Erkannten und durch das den Willen leitende Wertbewußtsein vor dem Sittlichen ausweisen können.

12. In der gegenseitigen Durchdringung der drei Elemente, der objektiven Richtigkeit, der Kraft des wertbewußten Willens und der Zustimmung des sittlichen Urteils, beruht die politische Wirkung. In beiden Fällen würde sie geschwächt und selbst vernichtet, sowohl wenn der Wille, durch ein Überwiegen der objektiven Erkenntnishaltung sich selbst neutralisierend, dem Wertbewußtsein entfremdet und kraftlos würde, als auch wenn die Erkenntnis, durch Eingreifen

subjektiver Werturteile am Suchen der Wahrheit gehindert, dem Irrtum anheimfiele und das sittliche Bewußtsein nicht für sich gewinnen könnte.

Aus der vorstehenden Analyse sind für den Geschichtsunterricht als eines Mittels politischer Erziehung die Folgerungen zu ziehen. Die einen ergeben sich ohne weiteres, andere bedürfen näherer Überlegung.

1. Vom Politischen aus gesehen hat die Geschichte für die Erziehung nicht Selbstzweck. Sie ist auch als wissenschaftliche Arbeit Mittel. Für den erziehenden Unterricht ist das Politische vorgegeben.

2. Das Politische kann also nicht aus der Geschichte abgeleitet, daher nicht historisiert und relativiert werden. Es ist eigenen Ursprungs und trägt sein eigenes Gesetz in sich. Das Politische bestimmt der Staat; er schafft die Situation, in die das Leben des Einzelnen eingespannt ist.

3. Die dienende Aufgabe der Geschichte besteht zunächst in einem kritischen Sehen der Wirklichkeit. Sie lehrt politische Situationen nach ihrer Verwurzelung in der Vergangenheit, nach inneren Zusammenhängen und treibenden Kräften erkennen und beurteilen, nach möglichen Wirkungen abschätzen und die Mittel, die Situationen zu meistern, auf ihre Tragweite hin prüfen. Sie liefert damit den historischen Unterbau, auf dem sich das politische Denken, Wollen und Handeln entfaltet. Die Fähigkeit zu all diesen Akten auszubilden, ist Sache des Unterrichts. Er erzieht dadurch, ohne in die Politik selbst einzutreten, zur Politik. Denn nicht die schöpferische Zielsetzung, wohl aber das Erkennen und Verstehen politischer Situationen und das richtige Handeln aus solcher Erkenntnis ist der Menge der Menschen aufgegeben.

4. Die dienende Rolle der Geschichte fordert weiterhin ein durchaus aktives Verhalten, das bis zur Befreiung von überlieferten Anschauungen muß gehen können. Es liegt im Wesen des Politischen, daß es die aus der Geschichte erworbenen Erkenntnisse immer neuen, niemals vorhersehbaren Situationen gegenüberstellt und an ihnen deren Kraft erprobt. Durch ein passives Aufnehmen, ein bloßes Anerkennen geschichtlicher Urteile und Inhalte aber läßt sich ein solches aktives Verwerten geschichtlichen Wissens im Dienst des Politischen in keiner Weise entwickeln. Der Unterricht muß daher den Schüler zu eigener Stellungnahme und selbständigem Erkennen leiten.¹⁾

5. Um diese ihre politische Funktion zu erfüllen, kann und darf die Geschichte gar nicht anders als dem kategorischen Imperativ des Suchens nach möglichst objektiv der Wirklichkeit entsprechender Wahrheit folgen. Sie dient dem Politischen durch die kritische Kraft der Läuterung und Klärung. Diese Kraft aber geht von ihrem Wahrheitsgehalt aus. Sie wird geschwächt und damit auch ihre politische Kraft gemindert, sobald andere Gesichtspunkte als das Streben nach getreuem Erfassen und Abbilden der Wirklichkeit Einfluß gewinnen. Daß das Ziel wirklichkeitsgetreuer Darstellung nicht erreichbar ist, ändert nichts an dem Sachverhalt. Denn das im Wahrheitsziel enthaltene Moment der Selbstkorrektur sichert der Geschichte

1) Hitler, Kampf S. 468 verlangt für den 'Durchschnittsmenschen' ein bestimmtes 'Maß geschichtlichen Einblicks, das nötig ist für eigene Stellungnahme in den politischen Angelegenheiten seines Volkstums'.

das kritische Vermögen und macht sie dadurch fähig, ihre politische Aufgabe zu erfüllen. Der Geschichtsunterricht muß mithin, wenn er politisch bilden soll, der geschichtlichen Wahrheit folgen und in wissenschaftlichem Geist erteilt werden.

6. Die vorstehenden Bestimmungen sind gegen zwei Mißverständnisse zu schützen. Geschichtliche Wahrheit besagt nicht, daß die Geschichte mit den Augen des Kammerdieners durchmustert wird. So würde nicht die historische Wirklichkeit gesehen, sondern die Wirklichkeit verzerrt durch die Perspektive menschlicher Kleinheit und privater Vereinzelung. Geschichte ist das Leben der Gesamtheit und beansprucht daher unter dem Wertgesichtspunkt dieser Gesamtheit betrachtet zu werden. — Und: geschichtliche Wahrheit verlangt nicht, daß die politische Gegenwart von der Geschichte geschulmeister wird. Der politische Zweck des Geschichtsunterrichts darf nicht in einer Anweisung gesehen werden, wie man der Vergangenheit gute Ratschläge für das politische Handeln entnimmt.¹⁾ Diese utilitaristische Auffassung macht aus der Geschichte eine Art Beispielsammlung, und historisch-politische Bildung wird zu einem Wissen von möglichst zahlreichen Einzelheiten, zu einer Kasuistik, die zu beherrschen eine Sache geistiger Technik wäre.²⁾ Wie die Technik angewandt würde, hinge ab vom Willen, und der Wille würde von der Kasuistik nicht erreicht. Die utilitaristische Auffassung wird schon durch den Widerspruch der in allen Jahrhunderten bestätigten Wahrheit widerlegt, daß man auf diese Weise aus der Geschichte nur äußerst selten etwas lernt. Weder die große Menge der geschichtlich so Belehrt hat je mit ihrem Wissen etwas anzufangen gewußt³⁾, noch die Historiker, noch auch haben die bedeutenden Staatsmänner alle besonders ausgedehnte historische Kenntnisse besessen. Der Mißerfolg wurde nicht dadurch verursacht, daß man die geschichtlichen Studien an zu weit zurückliegenden Zeiten getrieben hätte, und der an sich richtige Gedanke, daß die Jugend mit besonderem Nachdruck in die eigene und jüngste Geschichte eingeführt werden müsse, verbürgt, utilitaristisch gefaßt, noch nicht ein besseres Ergebnis. Jeder Versuch, durch den Geschichtsunterricht praktisch einfache anwendbare Lehren für das politische Handeln zu vermitteln, scheidet an der Tatsache, daß er sich an Schüler wendet. Es ist ein Anderes, ob der Geschichte der Mann politische Belehrung entnimmt, der sein Wissen sofort in die Tat umzusetzen imstande ist, oder ob es der junge Mensch tut, der zum Handeln erst gelangt, wenn die Bedingungen der äußeren Verhältnisse und er selbst sich durch die dazwischenliegende Zeit gewandelt haben. Keine Vergangenheit ist jemals irgendeiner Zukunft kongruent. Die Einmaligkeit des Geschehens in der Zeit bedingt, daß jede Situation aus sich heraus erfaßt,

1) Diese Auffassung bricht in der methodischen Literatur immer wieder durch. So zuletzt noch bei F. Koch, *Verg. u. Geg.* 1933, S. 218: 'Der Geschichtsunterricht erstrebt planmäßige und bewußte Handlungen in der Gegenwart als Frucht der Kenntnisse und Erkenntnisse, die er aus der Vergangenheit geschöpft hat.'

2) Daß in dieser Auffassung eine der schlimmsten Wurzeln der Überlastung des Geschichtsunterrichts mit Stoff zu suchen ist, liegt auf der Hand. Sie schließt jedes Auswahlprinzip aus, da sie gezwungen ist, nach möglicher Vollständigkeit zu streben, um auf alle Fälle gerüstet zu sein.

3) Vgl. Hitlers Urteil über die Früchte dieses Geschichtsunterrichts, *Kampf* S. 467.

beurteilt und gemeistert sein will. Das aber fordert andere Fähigkeiten, ein anderes Denken, als sich in demjenigen entwickelt, der geschichtliche Vorgänge als Muster für das eigene Handeln, als Rezepte für die Politik verwerten will. Diese Irrtümer, in der Theorie oft abgelehnt, in der Praxis immer wieder begangen, zeitigen das bekannte Schauspiel, in dem der historisch Gebildete als der Blinde, der historisch nicht Belastete als der Hellsichtige auftritt. Der Utilitarismus im Geschichtsunterricht ist ein pädagogischer Kurzschluß und läßt sich durch keine 'gegenwartsbetonte', scheinbar 'lebensnahe' Behandlung des Stoffes verbessern. Er lehrt die Geschichte unter Gesichtspunkten der augenblicklichen politischen Lage betrachten, die veraltet sind, wenn sie politisch wirksam werden sollen; er nimmt die Schüler, als seien sie Männer und schon zum Handeln berufen, und vergißt die Spanne der Jahre, die Schule und Leben trennen; er will ernten, wo er noch nicht gesät hat; er erzeugt den Doktrinarismus, wenn er aus der historischen Wahrheit für seine Regeln den Anspruch der Unfehlbarkeit ableitet. Der Geschichtsunterricht hat politisch keine Augenblickswirkung; er hat Fernwirkung. Seine politischen Aufgaben liegen nicht im Jetzt, sondern in einem weiteren Abstand.

7. In all den bisher besprochenen Beziehungen zeigte sich der Geschichtsunterricht als eine Vorschule zur Politik. In den eigentlich politischen Bereich greift er jedoch noch nicht ein. Es ist bemerkenswert, daß ihn alle bisher behandelten Gesichtspunkte durchaus auf den Bereich des Objektiven beschränken, des Beobachtens, Verstehens, Erkennens, logischen Urteilens, und ihn demgemäß unter das Gebot der Wahrheit stellen. Weiter ist deutlich, daß allen diesen der Vorschule des Politischen zuzurechnenden Kenntnissen und Fähigkeiten ein starkes Moment der Unsicherheit anhaftet, das hervortritt, sobald sie auf die politische Wirklichkeit angewendet werden sollen.

8. Weder dem subjektiven noch dem sittlichen Element historisch-politischer Bildung würde der Geschichtsunterricht gerecht, wenn seine Wirksamkeit nicht weiter griffe. Denn auch die im Wahrheitssuchen sich betätigende sittliche Kraft gehört nicht dem Bereich des Politischen an, sondern dem des Historisch-Wissenschaftlichen; und das dort sich entfaltende objektive Denken kann seiner Natur nach die subjektiven Fähigkeiten gar nicht entwickeln. Für die Erfüllung seiner politischen Funktion fehlt daher noch ein entscheidendes Glied, wie zudem aus dem erwähnten Unsicherheitsfaktor hervorgeht.

9. All diese Unzulänglichkeiten würden ihn für die durch die staatliche Notwendigkeit gestellte Aufgabe ungeeignet machen, den Generationswechsel zu überwinden. Art und Inhalt der vom politischen Zweck geforderten pädagogischen Leistung regelt sich nicht nach den individuellen Bedürfnissen der Schüler oder nach autonomen Bildungsideen der Schule. Als auf Politisches abzielend bestimmt sie der Staat; vom Standpunkt der Generationen betrachtet, nicht die der Söhne sondern der Väter. Als Handelnder kann der Staat seine Zwecke nur erreichen, wenn sein Wille Dauer hat. Dessen Dauer gründet im Lebenszusammenhang der Generationen. Er verlangt, daß die Söhne fortsetzen, was die Väter begannen; daß sie übernehmen, was jene übergaben. Dieses Verhältnis ist nicht erschöpft in einem Zur-Kennntnis-Nehmen, einem Wissen des Überlieferten, dessen praktische

Anwendung noch dazu der Unsicherheit unterliegt. Bestenfalls würde damit eine äußerliche, den Willen des heranwachsenden Geschlechts nur wenig berührende und immer mit dem Faktor der Ungewißheit belastete Aneinanderreihung geschaffen, die für den Staat lebensnotwendige, dauerhafte Formung des Willens nicht erreicht.

Die Analyse des Kapitels aus Hitlers 'Kampf' nun zeigte in der Einheit des historisch-politischen Bewußtseins des Staatsmannes neben dem objektiven Erkenntnisstreben, das auf die Wirklichkeit und ihre zureichende Erfassung aus der Geschichte gerichtet ist, ein starkes subjektives Moment, das alles Handeln tragende und in letzter Instanz bestimmende Wertbewußtsein des deutschen Staatsmannes. Bei näherer Untersuchung wird sich ergeben, daß eben dieses subjektive Moment, übersetzt ins Pädagogische, sowohl den Unsicherheitsfaktor beseitigt als auch die vom Staat erforderte geistige Formung des jungen Geschlechts ermöglicht und damit zugleich den Geschichtsunterricht in das eigentlich politische Gebiet einführt. Diese Vereinigung des Subjektiven mit dem Objektiven wie in dem Bewußtsein des Staatsmannes so nun auch im Geschichtsunterricht wird aber erweisen, daß die Gegenüberstellungen, von denen die Überlegungen ausgegangen waren und die infolge des sittlichen Anspruchs auf die geschichtliche Wahrheit zu unlösbaren Schwierigkeiten geführt hatten, falsch sind und daß daher der Geschichtsunterricht sich von dem Druck der scheinbaren Unvereinbarkeit von Wahrheit und politischer Wirkung, von objektiver und subjektiver Geschichtsauffassung, von Erkennen und bloßem Anerkennen einer autoritär festgelegten Lehre befreit wissen darf.

Hiernach stellt sich in der Untersuchung, wie der Geschichtsunterricht politisch bilden könne, als die entscheidende Frage die nach der Beschaffenheit jenes subjektiven Momentes heraus.

In dem Kapitel über die Ostpolitik zeigte sich, daß es durchaus nicht und in keiner Weise in das Auffassen, Sehen, Erkennen der Wirklichkeit und der Geschichte eingriff; nicht einmal in das Bewerten der erkannten Wirklichkeit. Vielmehr trat überall hier eine peinlich gewahrte Objektivität hervor, die umsichtig jedes subjektive Vorurteil abwie. Erst in dem, was der Staatsmann aus dieser objektiven Erkenntnis *machte*, wirkte sich die Subjektivität aus und nun mit der ganzen Wucht der Tatkraft einer Willensnatur. Dieses Etwas-Machen aus der Erkenntnis aber ist das Politische. Das Erkennen gehört dem Historischen an, das Politische ist die Tat, und sie entspringt aus der Subjektivität der Persönlichkeit. Die Subjektivität aber war, wie die Analyse gezeigt hatte, ganz und gar nicht Willkür. Sie war — und das ist die grundlegende Tatsache — Normbewußtsein, geschöpft aus der stärksten, innerlichsten Verbundenheit mit dem Lebensganzen des Volkes, seiner augenblicklichen Erscheinung, seiner Geschichte, seiner Zukunft, d. h. sie war das subjektive Bewußtsein von einer objektiven Geformtheit des Willens durch die übermächtige, allem Individuellen und Subjektiven überlegene Gewalt der gottgewollten Gegebenheit, Deutscher zu sein. Aus diesem subjektiven Bewußtsein wird der Staatsmann der schöpferische Umgestalter bestehender und der Gestalter neuer Wirklichkeit; aus ihm prägt er den

Staatswillen, erhebt er den Anspruch auf dessen Dauerhaftigkeit über die Scheide der Geschlechter hinweg und schafft die Situation, in der zu leben und mitzuhandeln der Einzelne berufen ist.

Nicht das ist Schicksal und Gabe des Einzelnen, dem Staatsmann gleich selbsttätig schöpferisch Ziele des Handelns zu setzen. Wohl aber das eigene Tun mit demselben Normbewußtsein zu durchseelen, das aus dem Leben des Volkes quillend sich im Wirken des Staatsmannes verkündigt. Dazu die Jugend zu erziehen, zu bilden, zu formen ist die Aufgabe, die den Geschichtsunterricht vom Historischen ins Politische überleitet. Denn nicht auf die einzelnen Akte politischen Handelns kann Erziehen und Bilden abzielen, nur auf die Formung der geistigen Grundkraft, die sich in den Akten äußert; und da in der Subjektivität des Normbewußtseins sowohl die politische Grundkraft wie deren Geformtheit festgestellt ist, muß sie Gegenstand und Ziel des politisch bildenden Geschichtsunterrichts sein. Hat er Erfolg, so ist gewiß, daß der junge Mensch nach ihrem Gesetz sich in allen neu auftretenden politischen Lagen entscheiden wird. Sein Tun schließt sich in innerer Bestimmtheit, er gewinnt den Zusammenhang mit den lebenden und den toten Gliedern des Volkes wie mit dem Ganzen der geschichtlichen Gemeinschaft, und er wird handeln in der Stetigkeit, welche die Unsicherheit des bloß Wissenden, Beobachtenden, Erkennenden und Urteilenden überwindet. Die Grundlage zwar bleibt das Wissen von Tatsachen, Tendenzen, materiellen, erbbiologischen, geistigen Zusammenhängen, die Einsicht in die großen Fragenkomplexe und Probleme räumlicher, zeitlicher und rein gedanklicher Art¹⁾, kurz das Historische und die Fähigkeit, sich geistig im Feld des Historischen zu bewegen. Auf dieser Grundlage strebt der Unterricht die Fernwirkung an, daß der Schüler auch unter veränderten Verhältnissen und trotz des Erlebens vieler Jahre sich als normgebunden bewährt.

Die alle anderen Faktoren überragende Bedeutung des Normbewußtseins für die politische Erziehung macht erforderlich, das Näheren zu klären, was es ist und wie sich der erzieherische Vorgang in dem jungen Menschen abspielt. Dabei kann es sich nicht um methodische Einzelheiten, etwa der Stoffauswahl oder des Verfahrens im Unterricht, handeln, sondern allein um das Grundverhältnis politischer Erziehung, ein Unternehmen übrigens, wie es unserer Lage angemessen ist. Das Schicksal ist uns ein harter Lehrmeister gewesen und hat uns von dem Verlieren an die Zusammenhanglosigkeit in dem Vielerlei äußerlicher Einzelheiten zurückgerissen. Nach den herrschenden Mächten, die in der Tiefe sind und den tragenden Grund unseres Lebens gestalten, in grundsätzlichem Besinnen zu fragen, hat uns das Gebot der Zeit auferlegt. Wo Altes vergangen, als unbrauchbar verworfen ist, kann Neues nur gebaut werden, nachdem die Fundamente geprüft sind.

Das Normbewußtsein, das als der entscheidende und regelnde Faktor im Handeln des Staatsmannes sichtbar wird, war als das Bewußtsein einer durch

1) Daß dieses Wissen fortgeführt wird bis an die gegenwärtige geschichtliche Wirklichkeit, in die der junge Mensch eintritt, dürfte selbstverständlich sein. Denn so nur kann der für das Staatsleben notwendige ununterbrochene Zusammenhang im geschichtlichen Bewußtsein der Generationen gesichert werden.

die Zugehörigkeit zum Volkstum gegebenen Geformtheit des Willens charakterisiert. Die Stärke seiner Wirkung beweist zur Genüge, daß etwas durchaus Reales Gegenstand des Bewußtseins ist, nichts Erdachtes, nichts nachträglich in das Tun Hineingedeutetes, nichts willkürlich Erklügeltes, kein allgemeines Gefühl, keine Sammlung von Regeln oder Vorschriften des Verhaltens, die aus Beispielen der früheren Geschichte intellektuell abgeleitet wären. Das Normbewußtsein bedarf keiner Begründung, keines Beweises; es ist da und einfach, weil es da ist, überzeugend, selbstverständlich, verpflichtend und zwingend, weil seine Wahrheit und seine Rechtfertigung vor dem sittlichen Bewußtsein unmittelbar in und mit ihm selbst gegeben ist, nicht anders und genau so wie das Leben und das Reale seine Wahrheit und seine Rechtfertigung in sich trägt, so daß mit ihnen zu rechten keinen Sinn hat. Von der Zugehörigkeit zum Volkstum hat der Inhalt der Normen seine Herkunft. Sie können also ihren Ursprung nicht im Individuellen haben, aber auch nicht in einem Kollektivum, das nur Gesellschaft, nur Summe von Individuen wäre. Sie gehören jener Einheit des menschlichen Seins an, die das Organische wie das Seelische und Geistige in gleicher Weise umfaßt, daher das lebende, alle früheren und alle kommenden Geschlechter mit einem Band umschlingt. Aus dem Ganzen entsprossen, im Gemeinsamen wurzelnd, allen Gliedern des Volkes zu eigen durch die Gleichheit der Abstammung und die Gemeinsamkeit des Schicksals, ist ihr Ziel wieder das Ganze in seiner Einheit. Sie sind Normen und unterliegen doch dem Wandel; aber nie greift der Wandel so tief, daß sie in ihrem Wesen verändert würden, bewahren vielmehr ungeachtet aller Unterschiede im Einzelnen in großartiger Beharrlichkeit ihr Gesetz und sind selbst schwersten Hemmnissen überlegen. In Irrtum, Abfall und Untergang sogar zeigt die Art des Irrens und Untergehens ihr Gepräge. Das Bewußtsein von ihnen ist das politische Gewissen des Menschen, indem es jegliche Handlung an seinem Gesetz mißt, und doch so viel mehr als Gewissen, als es nicht nur regelnde und richtende Instanz ist, auch antreibende Kraft, die fähig ist, alles Sinnen und Trachten der Menschen sich untertan zu machen. Überall, wo es auftritt, erweist es sich als Kraft, als Leben. Es reißt die Schranken nur individuellen, privaten Daseins nieder, indem es sein Gesetz überindividueller Gültigkeit aufstellt; es erweitert Sinn und Gesichtskreis des Ichs, erfüllt es, hebt es empor, durchdringt den ganzen Menschen, daß er, einmal von ihm ergriffen, in seinem Denken, Fühlen, Werten und Wollen ihm unterworfen bleibt. Aber als Normen tragendes Bewußtsein beschränkt und zwingt es zugleich, und selbst mächtige dem Individuellen entstammende Triebe, Gefühls- und Willensimpulse müssen sich fügen. Alles prägt und formt es nach dem Bilde der eigenen Geformtheit. Als so stark erweist sich die lebendige Kraft, daß sie alle Einzelnen in ihren Bann zu ziehen, das ganze Volk zu bewegen und im Bewegen zu gestalten vermag. Überblickt man aber diesen Versuch, beschreibend zu erfassen, was das Normbewußtsein sei, so enthüllt es sich als das Bewußtsein von der inneren Gesetzlichkeit, unter der das Volk als ein naturentsprossenes, organisch-seelisch-geistiges Ganzes steht und sich entfaltet; einer Gesetzlichkeit, die nicht in irgendeiner besonderen Veranlagung ihren Sitz hat, sondern im Leben selbst, und daher das Ganze wie den Einzelnen erfaßt und formt; einer Gesetz-

lichkeit, die wie die selbstverständliche Wahrheit des Lebens so auch die Sittlichkeit des Lebens als Leben in sich trägt und daher das Recht hat, den Menschen normativ zu bestimmen.

Nach dem Vorhergehenden ist klar, daß das Normbewußtsein in den Bereich dessen führt, was seit Hegel als objektiver Geist bezeichnet wird. Damit soll nicht Hegels Gedanke einer überindividuellen geistigen Substanz aufgenommen werden. Auch ohne den Substanzbegriff, vielleicht richtiger gerade ohne ihn, trifft der Ausdruck objektiver Geist, gebraucht im Sinne einer in ihrer Realität überall feststellbaren Erscheinung der Gemeinsamkeit im Zusammenleben organisch verbundener Menschen, den Sachverhalt, auf den es hier ankommt. Denn überall, wo Geschichte Gemeinschaften gleichen Ursprungs und gleichen Schicksals zeigt, läßt sie in deren Erlebnissen, Taten und Leiden, in Schaffen und Unterlassen, in Handeln und Unterliegen, in dem besonderen ihr eigentümlichen Gestaltetsein aller geschichtlichen Inhalte, aller Verhältnisse und Beziehungen, aller von ihr ausgehenden Werke die Wesenszüge des Gemeinsamen und Gleichartigen erscheinen. Sie können nicht als Produkte eines Kräftespiels autonomer, nur vergesellschafteter Kräfte erklärt werden; das Übereinstimmen in jener Besonderheit zwingt, sie zu verstehen als Erzeugnisse eines lebendig schaffenden Gemeinschaftsgeistes.¹⁾ Denn der Gemeinschaft muß angehören, was als Gemeinsames und Gleichartiges zutage tritt. Am deutlichsten, kräftigsten, am meisten ihrem Wesen gemäß muß sich diese der Gemeinschaft eigene Kraft ausprägen in dem geformten Gemeinschaftsleben, dem Staat.²⁾ Wie ein Volk seinen Staat aufbaut, wie der Staat lebt, angreift, widersteht, unterliegt und selbst Gewalt erduldet, d. h. wie ein zum Staat geordnetes Volk seine Geschichte schafft und erlebt, ist abhängig von seinem besonderen Gemeinschaftsgeist. Darum ist es möglich, von einer deutschen Geschichte im Unterschied zu der anderer Völker zu sprechen. Nicht meinen wir damit die Geschehnisse, die sich in dem von Deutschen bewohnten Raum abgespielt haben, noch auch den Ablauf kausal verknüpfter Vorgänge, die an den Deutschen als Einzelnen und in ihrer Gesamtheit sich ereignet haben. Vielmehr denken wir an ein von einer spezifischen geistigen, eben der deutschen Eigenart geprägtes Gesamtschicksal, einer Eigenart, die in den Zeiten sich wohl verschieden äußerte, doch immer sie selbst blieb. Dies ist uns nicht als Abstraktion gegeben, sondern drängt sich uns als etwas Selbstverständliches, als das Deutsche an der deutschen Geschichte auf.³⁾ Wie aber dieser Gemeinschaftsgeist allem seinen Stempel aufdrückt, was in seinen Bereich kommt, dem Materiellen wie dem Geistigen, der Produktion, dem Austausch, der Technik so gut wie der

1) Für diese und die folgenden Ausführungen sei außer auf das Buch von Freyer, Theorie des objektiven Geistes, nachdrücklich verwiesen auf Nic. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. Im Gegensatz zu Freyers Auffassung des objektiven Geistes als einer soziologisch erklärbaren Erscheinung des kollektiven Lebens steht die Hartmanns als eines Phänomens historischen Lebens, das, dem Kollektivum überlegen, des Entstehens, Werdens und Sterbens fähig ist (S. 177, 224) und dem die Eigenschaften der Realität, Individualität, Prozessualität und Identität (S. 68ff.) zukommen. Der Auffassung Hartmanns folgen die Ausführungen dieses Aufsatzes.

2) Hartmann aO. S. 182.

3) Hartmann aO. S. 177f.

Wissenschaft, Kunst und Religion; wie er im Staat und seiner Geschichte seine eigenste Domäne findet, so zeigt sich das Handeln des Staates, sein Leben überhaupt, d. h. das Reich des Politischen mit allen übrigen Äußerungen des objektiven Geistes aufs engste verbunden und von ihnen genährt, doch ihrer aller Mittelpunkt. Dieses Politischen innere Gesetzlichkeit, so wie sie vom Volk gestaltet wird, aber spiegelt sich wider in dem Normbewußtsein.¹⁾ Und die Gesetzlichkeit wiederum ist nichts anderes als das Bild der Wertwelt, nach der das Leben des Volkes sich entfaltet. Denn die Werte, die das Volk erfaßt, setzen die Normen seines Verhaltens, und von ihnen empfängt das Normbewußtsein die Kraft, mehr zu sein als Gewissen, regelnde und richtende Instanz, nämlich die Macht, die alles vorwärtstreibt und nach ihrem Bilde formt.

Jetzt aber zeigt sich der politische Sinn historischer Bildung. Wir haben keinen anderen Weg, uns den normativen Gehalt des objektiven Gemeinschaftsgeistes zu eigen zu machen, als den über die Gemeinschaft, sei es durch das tätige Leben in der Gemeinschaft, wie es der Jugend die Bünde bieten, sei es durch die geistige Beschäftigung mit der Gemeinschaft selbst.²⁾ Denn nirgends ist der objektive Geist an sich, in seinem Selbst vorfindbar, greifbar. Er erscheint, objektiviert in seinen Werken, dynamisch im Wirken. Eine Kraft aber, die wirkt und Werke schafft, formt sich aus, gestaltet sich aus so in ihren Schöpfungen wie in ihrem Leben zu konkreter, sichtbarer, erkennbarer Wirklichkeit. Darum ist die Geschichte beides: als gelebte Geschichte die Selbstdarstellung der im handelnden Volk wirksamen, wertbestimmten und normsetzenden Kraft; als geschaute Geschichte die Selbsterkenntnis des Volkes in seiner inneren Gesetzlichkeit. Denn wie der Einzelne aus seinem geistigen und praktischen Tun erfährt, wer er ist, so gewinnt auch das Volk aus seinen geschichtlichen Taten und Leiden das Wissen von sich selbst und seiner Eigenart. Fortschreitend mit dem Leben in der Zeit enthüllt es sein Wesen, indem mit der Fruchtbarkeit der Natur seine lebendige Formkraft in immer wiederholten Ansätzen eine unendliche Reihe von Schöpfungen hervorreibt, wie wenn sie mit sich selbst und allen entgegenstehenden Gewalten um den ihrem Wesen gemäßesten Ausdruck ränge. Die Geschichte aber bewahrt dem Gedächtnis die Siege und Niederlagen auf dem Wege der sich entfaltenden Selbst-

1) Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Geschichte ausschließlich Geistesgeschichte sei; wohl aber dies, daß ohne das Geistige Geschichte überhaupt nicht entsteht. Weder das Materielle wie etwa die Faktoren des Klimas, Bodens usw., noch vitale Vorgänge wie die biologischen der Vererbung, noch die psychischen wie etwa die Erscheinung einer Massensuggestion allein und für sich sind schon Geschichte. Sie sind Faktoren und gehen in die Geschichte ein, aber zur Geschichte macht sie erst die formende Kraft des Geistes. So sind z. B. die physikalischen Vorgänge einer Materialschlacht, so sehr sie zur Geschichte gehören, nicht selbst Geschichte; ebensowenig die vitalen und psychischen Vorgänge, die wir in der Schlacht erlebten. Die Schlacht als geschichtliches Faktum ist erst gegeben durch die Wirkung dieser Vorgänge auf den Geist und die durch den Geist geschaffene Einheit der Vorgänge. Zu bemerken ist jedoch, daß jene Vorgänge in den niederen Seinsschichten als historische Faktoren keineswegs immer erkannt waren. Das beste Beispiel dafür ist das späte Bewußtwerden der Bedeutung der Vererbung und rassenmäßigen Vorgänge.

2) Hitler verband beides, indem er seine praktische Erfahrung stets an der theoretischen Schulung maß und umgekehrt, vgl. Kampf S. 36ff.

offenbarung und unternimmt, aus der Wirrnis des Lebenskampfes das innere Gesetz, die Normen dieses Werdens zu deuten. So ist sie Trägerin des Normbewußtseins und überliefert es dem, der ihrer Stimme zu horchen versteht. Und das ist gewiß: wer sie hört und ihre Worte in sich aufnimmt, der lebt und handelt aus dem innersten Gesetz seines Volkstums. *Durch die Geschichte politisch bilden heißt deshalb, in das Innerste des Volkes, sein Wert- und Normbewußtsein, hineinbilden, also daß dessen Gesetzlichkeit die Gesetzlichkeit des Einzelnen wird.* —

Die vorstehenden Ausführungen waren nötig, um aus dem Sinn der politischen Aufgabe die Art der pädagogischen Leistung des Geschichtsunterrichts zu entwickeln. Alles, was sich auf das — übrigens sehr nötige! — Übermitteln geschichtlichen Wissens von Tatsachen, Zusammenhängen, Tendenzen und Problemen bezog, war, wie vorhin dargelegt wurde, nur die Vorstufe der politischen Bildung. Sie selbst als pädagogische Aufgabe wird erst in Angriff genommen, wenn der Unterricht sein Augenmerk darauf richtet, wie das Normbewußtsein, das in der Geschichte Dauer gewinnt, dadurch aber seine ursprüngliche Natur einer lebendig strömenden Kraft einbüßt und zu fester Form erstarrt, gewissermaßen in einer rückläufigen Bewegung wieder zur freien Kraft verflüssigt, in das Wesen des Schülers übergeleitet werden kann. Damit eng verbunden ist das andere. Das Normbewußtsein ist immer getragen von der älteren Generation und erhält von ihr die konkrete Form seiner Erscheinung in der Zeit. Der Jugend tritt es als geformtes Bewußtsein der Väter entgegen. Daß es als lebenerfüllte und lebenswirkende Kraft sich in das junge Geschlecht fortpflanze, ist die Aufgabe des Geschichtsunterrichts, damit der Lebenszusammenhang der Geschlechter gesichert und dem Willen des Staates Dauer verliehen wird. Völlig wäre sie verkannt, verwechselte man sie mit dem Übermitteln eines Wissens von Bewußtseinsinhalten. Nicht darum geht es. Leben weiterzugeben ist der Zweck des Bildens. Wie aber Leben nur durch Leben gezeugt wird, so erweisen sich alle Unterrichtsmittel für diese Aufgabe als untauglich und unzureichend, die nur Lehre sind und deshalb außen bleiben. Kein Erzählen der Geschichte, kein Erkennen und Üben, keine Längs- und Querschnitte, keine Regeln und Vorschriften, kein Ermahnen, kein Anrufen des Gefühls und des Willens verbürgen die Nähe des geistigen Zusammenhangs, die in dem jugendlichen Geist das Leben zum Keimen brächte. Gelingt es aber nicht, so bleibt der normative Gehalt der Geschichte äußerer Drill, Verputz, der abfällt, wenn ein Stoß ihn beschädigt.

Ins Innere muß die Wirkung des Unterrichts dringen, wenn er seine politischen Ziele erreichen soll. Normen aber fassen im Innern des Menschen Wurzel, wenn sie, als Werte erkannt, in das Wesen aufgenommen werden, und die Gesetzlichkeit des nationalen Normbewußtseins wird das Handeln des Einzelnen von innen her regeln, wenn es persönliches Wertgefüge geworden ist. Werte aber können nicht übertragen, sie können nur errungen werden. Das fordert die höchste Aktivität, die stärkste Anteilnahme persönlichen Ergriffenseins und vor allem die Anerkennung in freier sittlicher Entscheidung, die in immer wiederholten und fortgesetzten Akten des Bejahens den Willen lenkt.¹⁾ Für die Handhabung des Geschichtsunterrichts ergeben sich daraus die grundlegenden Forderungen.

1) Hartmann aO. S. 139f., 253.

Es ist selbstverständlich, daß er darauf bedacht sein muß, hinter den äußeren Schichten des Geschehens, den Tatsachen, kausalen Verkettungen, zweckhaften Handlungen als die innere Gesetzlichkeit im Werden des Ganzen die Entfaltung der nationalen Werte sichtbar werden zu lassen. Die Art, wie das Volk im Wechselspiel mit den materiellen Bedingtheiten, den organischen und seelischen Faktoren des Lebens seine Wertentscheidungen trifft, bewährt sich immer als die letzte und den Ausgang schließlich bestimmende der bewegenden Ursachen. Je mehr der Unterricht diese Eigenart hervortreten läßt, um so tiefer läßt er in diesen Beweggründen den objektiven Geist, die Wirklichkeit in der nationalen Geschichte erfassen, um so satter mit Substanz erfüllt wird er. Für den jungen Deutschen aber von stärkstem Einfluß ist die Tatsache, daß zu dieser Wirklichkeit in erster Linie der Wert gehört, der das Erkennen erst zum Erwerben zu eigenem Besitz erhebt, die Freiheit der sittlichen Entscheidung. Sie ist die höchste Instanz, deren Urteil sich unser Volk gebeugt und die es im Lauf seiner Vergangenheit immer in Anspruch genommen hat. Vom Inhalt der Geschichte her führt daher der Unterricht an das auch von der formalen Seite des geschichtlichen Bildungsprozesses geforderte Ziel, die Schüler in das Reich der sittlichen Freiheit zu leiten. Das Ineinander der Freiheit und der Gebundenheit der Entscheidung durch die Gesetzlichkeit der ererbten Art aber lehrt den Schüler, wie weit sittliche Freiheit entfernt ist von individueller Willkür.

Die Darstellung der deutschen Geschichte als Entfaltung des nationalen Wert- und Normbewußtseins fordert das absolute Streben nach Wahrheit. Das ist die nationale Mission, die der Wissenschaft von der Geschichte für die Erziehung der deutschen Jugend obliegt. In den Werten, die es anerkennt, schafft das Volk das ideale Bild des eigenen Selbst. Nur in der Wahrheit ist der Weg zu ihm zu finden. Jedes Abbiegen vom geraden Weg hindert die Jugend, aus dem Idealbild das Lebensgesetz zu erkennen, das als ererbtes in ihr selbst mächtig ist. Nicht verhüllen soll die Geschichte, wo die Kraft erlahmte und das Volk sich selbst untreu zu werden schien. Denn auch im Irrtum ist das Gesetz seiner Eigenart gegenwärtig, und vielleicht am eindringlichsten zeigt der Abfall die Schwere und Hoheit der Aufgabe, das Dasein nach den Normen des nationalen Wertbewußtseins zu gestalten. Jedes Beschönigen der Wahrheit um irgendwelcher in der Augenblickslage erwünschter Vorteile willen schwächt die herbe Größe der Geschichte und ihre erzieherische Wirkung, die dann am nötigsten ist, wenn die Gefahr des Irrtums droht und diese allein durch die Wahrheitsliebe des Wissens um die echten Werte des Volkstums gebannt werden kann.

Die Werte und Normen in Wahrhaftigkeit zeigen ist nur die eine Seite des Unterrichts. Ob sie aus ihrer Verfestigung in der Geschichte sich lösen und als lebendig formende Kraft in das Bewußtsein des Schülers eingehen; ob aus Lehre und Wissen vom objektiven Geist die innere Bestimmtheit des Bewußtseins durch den Gemeinschaftsgeist wird, die kein anderes Handeln zuläßt als nach ihren Vorschriften, das hängt ab von der persönlichen Nähe des Verhältnisses, das der junge Mensch zu den nationalen Werten und Normen gewinnt. Wer aus der Geschichte das Reden des Gemeinschaftsgeistes zu vernehmen nicht die Organe

hat, dem bleibt er stumm. Soweit es im Unterricht sich nicht nur um das Erarbeiten der Kenntnisse von Tatsachen und Problemen handelt, sondern um die Bildung des Normbewußtseins, ist daher die Verwandtschaft zwischen den Gehalten des objektiven Geistes und dem Geist des aufnehmenden Schülers von grundlegender Bedeutung. Sie sichert das Verstehen des Geistes aus seinen Schöpfungen, in denen er sich einst objektiviert, und der Gleichschlag des Herzens macht das Walten des Geistes im Schicksal der menschlichen Träger der Geschichte vernehmlich. Was dem Schüler in Werken und Werden der Vergangenheit als der schaffende Geist der Volksgemeinschaft entgegentritt, zeigt Züge, die ihm aus der Eigenart seiner eigenen geistigen Persönlichkeit bekannt und vertraut sind. Das Erkennen des objektiven Geistes wird ein Wiedererkennen, und diese persönliche Nähe gestattet das zur Tiefe vordringende Eingehen in das erkannte Wert- und Normbewußtsein der Gemeinschaft. So weitet die Geschichte das geistige Sein des Einzelnen in die Dimensionen der Volksgemeinschaft. Sie schafft Wertentfaltung, soweit die Werte im Individuum angelegt sind; Wertbereicherung, soweit sie aus dem geistigen Besitz des Volkstums entnommen werden; Wertläuterung in demselben Maße, wie die geschichtlichen Schicksale des Volkes seine Welt der Werte entwickelt und gereinigt haben. Diese Wertentfaltung, Bereicherung und Läuterung aber ist Wertverbindung zwischen den Einzelnen und der Gemeinschaft. Das ist das allmähliche Verwurzeln des jugendlichen Menschen in der Volksgesamtheit, so daß ihre Werte seine Werte, ihre Normen seine Normen werden, sein Bewußtsein sich hineinbildet und hineinbindet in das Normbewußtsein des Ganzen.

Doch nicht leichten Kaufes schenken sich erkannte und wiedererkannte Werte und Normen. Denn nie ist das im Individuum verkörperte Wertgefüge dem der Gemeinschaft völlig gleichgestimmt, und sie als die übergeordnete verlangt für ihre Wertwelt Anerkennung in sittlicher Freiheit. Immer handelt es sich hier um ein persönliches Ringen des Einzelnen mit der als Norm sich selbst setzenden Wertordnung des Ganzen. Nicht bloß aus Gründen methodischer Zweckmäßigkeit verwirft der Geschichtsunterricht das passive Hinnehmen überlieferter Geschichte. Es läßt das Bewußtsein dumpf, wo die Verwirklichung des nationalen Wertbewußtseins im Einzelnen hellste Wachheit in gesteigertster Aktivität verlangt, mehr als ein Begegnen mit den Werten, mehr als ein Erkennen und Wiedererkennen, das schließlich in bloßer Kenntnisnahme enden kann, sondern ehrlichen Kampf. Die Geschichte aber hat die Gabe, sich selbst als werdendes Volksschicksal zu bieten, voll der allem Werden anhaftenden Ungewißheiten und des in ihnen enthaltenen Zwangs zu verantwortlichen, mit dem Pathos der Entscheidung geladenen Entschlüssen. Wenn der aufnehmende Schüler, was ganz und gar im Bereich des methodisch Möglichen liegt¹⁾, der Geschichte als unfertigem, noch zu

1) Das methodische Verfahren ist bekannt, die historische Situation vor dem ausschlaggebenden Entschluß mit ihren Möglichkeiten der Wahl wiederherzustellen, so daß dem Schüler auferlegt wird, aus der Kenntnis der gegebenen Bedingungen in einfühelndem Nacherleben das Für und Wider zu erwägen und zu entscheiden. Es ist klar, daß diese Entscheidungen, wenn sie auch nur theoretisch sind, doch aus dem Wertbewußtsein getroffen werden müssen.

vollendendem Gebilde gegenübergestellt wird, erfährt er am stärksten ihre bildende Kraft. Dann ist sie Notwendigkeit, im Erkennen und sich selbst Wiedererkennen, denkend und nacherlebend alle die Entscheidungen durchzumachen, die einst aus der letzten Wert- und Normbestimmtheit gefällt werden mußten. So wird das Leben, das endgültig in der geschichtlichen Tat sich in dauerhafter Gestalt verfestigte, erneuert, wird treibende Kraft, fordert die Fähigkeit heraus, im Gegen-einander widerstrebender Wertgesichtspunkte sich zu entscheiden. Jede Entscheidung aber ist Anerkennung von Werten, und die Geschichte urteilt, die Vollendung der Ereignisse berichtend, über Recht oder Unrecht der Entscheidung. Keine fertig dargebotene Darstellung, die passiv angeeignet wird, vermag zu ersetzen, was dieses aktive, am Bilde der Vergangenheit mitgestaltende Aufnehmen der Geschichte durch die Schüler leistet, um in ihnen nach dem Lebensgesetz des nationalen Werdens das Wertbewußtsein zu entwickeln, das Normbewußtsein zu schärfen und seiner selbst gewiß zu machen, Werte und Normen als wieder-belebte Kraft im geistigen Sein des Einzelnen zu aktualisieren, d. h. um das Wesentlichste für die politische Durchbildung zu tun.

Gleich dem Künstler, der sich selbst gestaltet, indem er mit dem Stoff ringend sein Werk gestaltet, so auch formt das eigene Selbst der Schüler, der in aufrechter Auseinandersetzung mit dem gegebenen Wertgefüge der nationalen Lebenswirklichkeit und unter aktivem Einsatz seiner geistigen Kräfte sich in die Geschichte seines Volkes versenkt. Je wahrer die Geschichte gesehen wird, um so tiefer in den Kern des nationalen Wertbewußtseins dringt er; je zwingender er die erkannten Werte als Selbsterkenntnis erlebt, um so unlöslicher wird er in die Auseinandersetzung um ihre Anerkennung verstrickt; je ernster das Ringen, um so persönlicher wird seine Anteilnahme an der Vergangenheit, um so mehr jede der dabei getroffenen Entscheidungen ein persönliches Bekenntnis. In demselben Maße, wie er durch das Aufnehmen des objektiven Geistes der Geschichte sich in die nationale Welt der Werte und Normen hineinbildet, bildet er aus sich auch seinen Kern, sein Wesenhaftes heraus. Was als verborgenster Trieb, geheimste Bestimmung, als unbewußtes Vorwärtsdrängen in ihm wirkte, Gabe der ihn mit der Gemeinschaft organisch verbindenden Natur war, das wird in dem an der Geschichte sich vollziehenden Prozeß geistigen Wachstums ans Licht gezogen und entwickelt, dem Einfluß des objektiven Geistes unterworfen, so daß das Individuelle nach der in der Geschichte wirkenden, in dieser ihrerseits sich läuternden Gesetzlichkeit sich bindet, regelt, formt. Naturhaftes Erbe des Stammes und Teilhabe am geistigen Werden und Sein der naturgegründeten Gemeinschaft durchwirken und durchdringen sich so völlig, daß Verwirklichung der Normen des Ganzen im Einzelnen zugleich Verwirklichung des im Einzelnen angelegten Echten ist. Allmählich fallen die Hüllen, aus den unbestimmten Umrissen blickt deutlicher und deutlicher das Wesensbild und wird Wirklichkeit in der Erscheinung. So ist das Hineinbilden in das objektive nationale Wertbewußtsein zugleich das Herausbilden geformter Subjektivität. Sie aber ist der Mutterboden jedes in der Verbindung und durch die Verbindung des Einzelnen mit seinem Volke fruchtbaren politischen Handelns, fest in sich und seiner gewiß durch die Geformtheit nach dem Gesetz der das

nationale Leben beherrschenden normativen Werte, stark durch die Kraft der Subjektivität menschlicher Persönlichkeit. —

Klar und deutlich müssen die Folgerungen ausgesprochen werden, die der Zweck politischer Bildung für die Handhabung des Geschichtsunterrichts hat. Wo man Geschichte treibt als Selbstformung zur idealen Wirklichkeit der nationalen Wertwelt, als Selbstverwirklichung im nationalen Normbewußtsein, versagen alle Bestimmungen niederer Ordnung. Dieses Lernen der Geschichte ist bildendes Lernen, wie es der Kanzler fordert, und etwas völlig anderes als 'Auswendiglernen und Herunterhaspeln geschichtlicher Daten und Ereignisse'.¹⁾ Es behandelt die Geschichte nicht, als sei sie eine Sammlung von Regeln praktischen Verhaltens, Kasuistik, ein Rezeptbuch politischer Kochkunst. Es tritt nicht unter die Forderung des Tages im Glauben, der Schüler sei für eine gänzlich unerkennbare Zukunft politisch gebildet, wenn ihm vom Standpunkt des Heute Anweisungen als Richtschnur des Handelns gegeben seien, einem Verfahren, das politischer Publizistik und Propaganda immer bedenklich nahe ist und stets geneigt, die Geschichte ihr wesensfremden Gesetzen zu unterwerfen.²⁾ Das bildende Lernen wird auch nicht erreicht durch 'Pfleger der Gemütswerte'. Auch noch so wohlgemeinte Anrufe an das Gefühl und den Willen bleiben wirkungslos, verhallen als Worte, wenn sie durch die Absicht verstimmen, nicht die das Innere ergreifenden und darum bildenden Kräfte entbinden, also gerade die vorher beschriebenen Wege zu gehen versuchen. Auch bei Goethes Ausspruch vom Enthusiasmus als dem Besten, was die Geschichte gewährt, kann sich der Unterricht nicht beruhigen. Begeisterung an sich ist blind und wird zur politisch aufbauenden Kraft erst in der Formung durch Wert- und Normbewußtsein.³⁾ Und selbst das ist zu eng, wenn dem Geschichtsunterricht die Aufgabe zugewiesen wird, er solle lehren, die Gegenwart aus der Vergangenheit zu verstehen. Sie enthält immer den Zirkelschluß, der den Geschichtsunterricht unentrinnbar mit dem Fluch des Historismus schlug und den einst Litts grundsätzliche Erörterungen aufdeckten.⁴⁾ Wir deuten die Vergangenheit aus der Gegenwart, um mit Hilfe der so gedeuteten Vergangenheit die Gegenwart zu verstehen. Aus dem Bilde eines anderen, das nach dem eigenen Bilde geschaffen und gedeutet ist, zum Selbstverständnis zu kommen, ist unmöglich. Beschränkt man aber die Forderung darauf, 'die Entwicklung zur Gegenwart zu zeigen, alles zu betonen, was heutige Zustände und Ideen vorbereitet hat und erklären kann', um vor allem die neueste Geschichte 'mit ihren nationalen, politischen, geopolitischen, weltanschaulichen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen zu erfassen'⁵⁾; oder wenn man den Grundsatz aufstellt, 'die Geschichte müsse gewissermaßen als Politik der Vergangenheit und die Politik als Geschichte der Gegenwart erscheinen, d. h. alle für ihre Zeit

1) Kampf S. 12.

2) Vgl. die scharfe Grenzziehung zwischen Geschichte und Propaganda bei Hitler, Kampf S. 376.

3) Dies verkennen die kürzlich von Schwedtke im Phil. Blatt 1933, S. 365 wiedergegebenen Ausführungen.

4) Litt, Geschichte und Leben.

5) Sächsischer Landeslehrplan, Verordnungsblatt Nr. 15 vom 18. August 1933.

lebendigen Kräfte müßten gezeigt werden in ihrer einander bedingenden Wechselwirkung¹⁾, so ist das historisch richtig gesehen und geeignet, politische Belehrung zu geben. Aber politische Bildung? Sie beginnt, wo die Belehrung aufhört, weil sie ihre Schuldigkeit getan hat, wo also aus der Belehrung die Formung des individuellen Normbewußtseins erwächst. Sie will nicht ein die Vergangenheit aus den Fragen, Nöten, Bedürfnissen oder den Erfüllungen der Gegenwart deutendes Verstehen, ein historisch sich ausweisendes oder begründendes Auffassen der Gegenwart. Sie will weit mehr: ein Zurückkehren und Eintauchen des personalen Geistes in den durch die Geschichte sich offenbarenden Gemeinschaftsgeist des Volkes, ein Sich-Erfüllen mit dessen Kräften, ein Steigern des Ichs durch ein Hineinleben in das Leben der Gemeinschaft, ein Leben aus dem Erdreich des in der Geschichte objektivierten und weiter ständig sich objektivierenden volksmäßigen Seins. Politisch Bilden heißt darum nicht, Gegenwart aus Vergangenheit verstehen, sondern aus dem Eindringen in den objektiven Geist Vergangenheit und Gegenwart und sich selbst als gleichermaßen denselben schöpferischen Quellen entspringend verstehen. Es heißt, durch Hineinleben des eigenen Selbst in diese Schöpfermacht, durch Hineinbilden in ihre geprägte Form Glied des Ganzen werden und aus dieser Gliedschaft als innerlich geprägter Mensch handeln. So steht der Historiker auf demselben Boden der Wirklichkeit wie der Staatsmann; so wird der Wille des Kanzlers erfüllt, daß Geschichte politische Kraft, gegenwartsbezogen, lebensnah und zukunfts mächtig wird. Der Weg dazu führt über die Normen, die Gesetzlichkeit; und die 'urewigen Wahrheiten', von denen der Kanzler spricht, finden sich dort, nicht im Individuellen, sondern im Typischen des Geschehens. Der geschichtlichen Typik muß daher neben dem einmalig Individuellen in der Erziehung zur politischen Bildung durch die Historie gleichberechtigt Raum gewährt werden.²⁾

Politische Bildung, wie sie die Schule vermitteln kann, ist freilich nur Disposition zum Handeln, nicht das Handeln selbst. Politik ist Tat und Frucht der schicksalgeschenkten Anlage. Sie entzieht sich dem Unterricht in allen seinen Veranstaltungen. Weit nähere Beziehungen zu ihr hat die bündische Erziehung der Jugend. Darin liegt ihre kaum zu überschätzende Bedeutung, daß sie den Unterricht ergänzt nach der Seite des tätigen Lebens und, darin eine Vorschule zur Politik, das frühe Alter ausrichtet auf das Handeln in der Gemeinschaft. Das aber leistet der nationalpolitische Unterricht in der Geschichte, daß durch die Gebundenheit aller Staatsbürger an die Normen des nationalen Lebens der Staat das unerschütterliche Fundament erhält, das ihn widerstandsfähig macht gegen äußere Gegner, und den festen inneren Halt, der Abirren und Entartung des Staates selbst verhindert. Und wenn der Staat in die Irre ging, vermag diese wissende Verbundenheit mit dem normativen Gehalt volksmäßigen Seins die verjüngende und erneuernde Kraft zu werden, die den Staat zu sich selbst zurückführt.

1) Meinshausen, Die Schule im nationalsozialistischen Staat, nach dem Phil. Blatt 1933, S. 386.

2) Die weittragende Bedeutung dieses Gesichtspunktes für die Stoffauswahl kann hier nur angedeutet werden.

DIE ERGEBNISSE DER NEUEREN AUSGRABUNGEN IN VORDERASIEN

VON W. ANDRAE

Von Zeit zu Zeit macht der Altertumsforscher halt auf seinem Wege und versucht sich klar zu werden, was die Früchte seiner Arbeit für das Leben unserer Zeit bedeuten. An solchen Haltepunkten wundert er sich, wie wenig davon in das Wissen der Zeitgenossen eingedrungen ist trotz aller anscheinend so wohl organisierten Publizistik. Es ist, von rühmlichen Ausnahmen abgesehen, nicht viel mehr als das, was das Schulwissen des vorigen Jahrhunderts kannte, das aus den klassischen Geschichtsdokumenten und aus der Bibel gespeist wurde. Inzwischen sind nun aber große Ländergebiete und Zeiträume, wie das Ägypten von der prädynastischen bis zur Römerzeit, oder wie das Mesopotamien vom 4. Jahrtausend herab durch neue Boden- und Schriftfunde dermaßen beleuchtet, daß jenes alte Wissen viel konkretere Formen hätte annehmen sollen; vor allem aber müßte man erwarten, daß es sich um mehr als das Doppelte seines Zeitumfangs erweitert hätte. Für die lernende Jugend ein beunruhigender Aspekt, wüßten wir nicht, daß Geschichte als Fach heute nicht mehr ein grauensvolles Zahlenlernen, sondern etwas Lebendig-Organisches sein will und soll. Damit verliert Geschichts-Erweiterung in die früher unfaßbare 'graue' Vorzeit alle Schrecken. Die Altertumsforschung, die im Geiste der neuen Zeit arbeitet, geht mit der sorgfältigsten naturwissenschaftlichen Methode an ihre Probleme und ruht nicht, die Tatsachen ganz einwandfrei herauszustellen; über dieses hinaus aber strebt sie das Geist-Erfassen, das Sinndeuten der Formen, das Eindringen in die großen Zusammenhänge aller Lebenserscheinungen der erforschten Epochen an. Sie stellt den Menschen als Persönlichkeit und den Menschen als Volk überall in die Mitte ihres Betrachtens und gewinnt damit das Unmittelbare, den Anschluß an unsere eigene heutige Menschlichkeit.

Bodenfunde, die durch Ausgraben erobert sind, stellen seit etwa 100 Jahren den Hauptanteil des Neuen. Selten erweitert sich der literarische Bestand der klassischen Antike, wie ihn der Humanismus besaß, um einzelne Neuigkeiten, gering im Vergleich zu dem ungeheuren Stoff, den die hieroglyphische und demotische Literatur Ägyptens und die Keilschriftliteratur Vorderasiens seit etwa 1850 hinzugewann. Zwei ganz große Schrifttümer sind da, fast plötzlich, vor unserm Zeitgeiste wieder aufgetaucht und stellen uns vor ein kaum übersehbares Feld neuer Einsichten und neuer Probleme. Aber dazu treten noch ganz andere große Kenntnisse: Sie fließen uns zu aus dem Einblick in das künstlerische und handwerkliche Schaffen, in die ganz materielle Kultur jener früher dunklen Zeiträume. In dem Augenblick, wo wir uns über das bloße Inventarisieren dieser neuen großen Stofffülle, das dringend nötig war, erhoben und die Frage nach dem Geistgehalt aller Formen stellten, fügten sich die Formen selbsttätig an die literarisch erschlossenen Bilder an und stellten dieselben auf den sicheren Erdboden der 'Wirklichkeit'. In der Tat beginnt ihr aufschlußgebendes Wirken aber erst mit dem Augenblicke, wo die Wirklichkeit aller dieser Kunst- und Lebensform

hinter ihnen, im Jenseitigen, im Reiche der Ideen, erkannt wird, aus dem allein auch unsere Zeit ihr Schaffen befruchtet.

So weit ist es in der letzten Zeit auch mit dem vorderasiatischen Forschen gekommen, über das hier zu berichten ist. Daß Dareios und Xerxes unsere Freunde, die Hellenen, bekriegt, aber nicht besiegt haben, wußte bisher jeder gebildete Gymnasiast, wohl auch, daß ihr Vorfahr Kyros Babylon erobert und die Juden befreit, daß er Krösus' Herrschaft das Ende bereitet hat. Heute liegen große Bilder von *Susa* und *Persepolis* und *Babylon* vor uns. In ihnen wandelten und handelten jene Könige. Sie sind aus dem 'Mythos' der Literatur auf den Erdboden großer Städte und Paläste und Tempel herabgestiegen. Man sieht sie in feierlichen Aufzügen die reliefwimmelnden Rampenwände entlang zu den hohen Terrassen ihrer Herrschersitze hinaufziehen, in ihren Thronhallen Recht sprechen und regieren, ihre Völker um sich versammeln und schließlich in prunkvollen Felsengräbern beigesetzt werden. Und man weiß, daß sie fälschlich verdächtigt sind, alle Kulturgüter, insbesondere ihre Kunst aus dem hellenischen Westen bezogen zu haben. Vieles in dieser Kunst erinnert an assyrische Formgestaltung, einiges läßt griechische Hände am Werk erkennen, aber der leitende Wille ist iranisch, ist bodenständig. In Susa und in den westlichen Teilen des heutigen Iran mehren sich die Funde, welche diese Bodenständigkeit beweisen.

Mit stolzer Betonung nennen sich diese Herrscher 'Arier'. Sie schreiben ihre Sprache in einer eigenen Keilschrift und übersetzen ihre Erlasse ins Elamische, Babylonische, Altpersische, Aramäische. Die Völker der Welt sind ihnen untertan, ihre Welt reicht vom Mittelmeer bis Pamir, vom Oxus bis zum Indischen Ozean.

Das ist das große Perserreich, dessen organischer Aufbau der Stolz seiner Schöpfer und das Vorbild aller kommenden orientalischen Staaten war. Alexander der Große zerschlug es, um es für sich selbst aufzubauen. Er legte Persepolis, das hohe Symbol persischer Macht, in Asche und machte Babylon, die ältere Metropole der Welt, zu seinem Herrschersitz; allzu kurz war diese Herrlichkeit, aber doch hinterließ sie Spuren: den berühmten babylonischen Turm, das zentrale Heiligtum, versuchte Alexander wieder herzustellen. Wir wissen durch die deutsche Ausgrabung unter *R. Koldewey*, wie dies geschah. Aus der Zeit der Nachfolger Alexanders ist das Griechische Theater, das *Koldewey* freilegte. Diese Diadochenzeit tritt nun neuerdings sehr lebendig wieder hervor, seit *Jordan* in Warka-Orchoë die zwei großen Tempel aus dem III. Jahrh. v. Chr. fand und durch zahlreiche darin gefundene *bullae* das politische und geschäftliche Leben dieser Zeit beleuchtet fand. In Seleukia am Tigris, wohin die Griechen von Babylon übersiedelten, hat *Waterman* begonnen, die hellenistischen Schichten zu erforschen und die Parallele zu Orchoë und Babylon zu finden. Es ist kaum verwunderlich, daß die kleine Schar der Makedonen und die verhältnismäßig wenigen Zuzügler aus Hellas den Koloß des Orients in der kurzen Zeit der Machtfülle kulturell nicht völlig überwältigten. Was sie brachten, war nicht mehr so jugendkräftig, um eine uralte bodenständige Kultur verdrängen zu können. Einheimische Handwerker und Künstler standen im Sold der Griechen und die Vermischung war unvermeidlich. Die Vorherrschaft des Babylonischen ist in den Tempeln von

Orchoë ganz offenbar. Wenn man die Weiterentwicklung nach der parthischen Zeit hin verfolgt, zeigt sich das Zurückdrängen des Griechischen z. B. in der Architektur immer mehr. Daß es im Politischen, in den Sitten, in der Religion ebenso war, wußten wir schon aus der Literatur.

Die Partherzeit hat ja *Th. Mommsen* in seinen großartigen Bildern der römischen Geschichte entrollt. Wie ein Parther aussah, wußten wir zur Not aus Münzbildern und von römischen Monumenten. Wie er hauste und lebte, erfuhren wir erst durch die Ausgrabungen. Ein großes parthisches Wohnhaus ergab sich in Nippur, parthische Bauornamente lieferten Orchoë und Babylon, eine ganze Stadt aus parthischer Zeit mit allen nur wünschenswerten Baulichkeiten und Einzelheiten hat die Ausgrabung von Assur ergeben; sie ist soeben von W. Andrae und H. Lenzen veröffentlicht (*Die Partherstadt Assur*); ferner ist hier die ebenfalls von uns Deutschen aufgenommene Karawanenstadt Hatra westlich von Assur zu nennen und endlich die ihr entsprechende Stadt Dura-Europos am Euphrat, welche Amerikaner und Franzosen gegenwärtig ausgraben. Diese ganze Epoche steht nun vor unseren Augen mit einer merkwürdigen, nicht eben anmutigen, synkretistischen Kunst, die sich in Bildwerken und Wandmalereien wie in den Bauten höchst gesprächig betätigt.

Wir müssen sie aber sehr genau ins Auge fassen, denn in sie fällt die Geburt und das Wirken Jesu Christi und der ersten Christen, deren östlicher Strom bekanntlich sehr beträchtlich auf die Entwicklung der christlichen Heilslehre eingewirkt hat. Im Syrien der frühen Kaiserzeit, in Damaskus, in Heliopolis (Baalbek) und schließlich wieder in einer Karawanenstadt, in Palmyra, kann man heute an den neuerdings freigelegten großartigen megalithen Staats- und Tempelbauten sehr stark erleben, was die ersten Christen um sich sahen: Das Wirken des Cäsar. — In Dura findet sich die frühchristliche Bildkunst schon im II./III. Jahrh. vorgebildet, und wenig darin ist westlich, hellenistisch oder römisch, sehr stark dagegen ist das östliche, tief im Iranischen Beheimatete. Was das ist, zeigt sich dann erst in der sasanidischen Kunst, die durch neue Ausgrabungen in Ktesiphon, dem Königssitz am Tigris, in Kisch bei Babylon und an einzelnen Orten im Hoch-Iran gefunden wurde: Eine Renaissance des Achämenidentums in der Form eines höchst prachtliebenden feudalen Rittertums, das dem byzantinischen Kaisertum durchaus ebenbürtig stand.

Kehren wir nun zu unseren Achaemeniden zurück und lassen uns in die Zeiten vor ihnen geleiten, in jene Zeiten, welche unserer bisherigen Geschichtskunde vom Orient so gut wie verschlossen waren.

Wieder muß man in Babylon anknüpfen. Kyros, der Achaemenide, hat es 532 erobert und diese Tat ist beschrieben bei Herodot 1, 191. Wie aber die Eroberung vor sich ging, wird erst lebendig, seit Nebukadnezars Paläste und Stadtmauern von Babylon ausgegraben sind. Auch die Schilderungen des Alten Testaments werden jetzt handgreiflich, und man muß sagen, daß es verkehrt wäre, bei dem verdammenden Urteile der Exil-Juden zu verharren, nachdem das hohe Ethos des großen Nebukadnezar und seiner Zeit nunmehr offenbar wird. Keiner, der weiß, was Ischtar-Tor und Prozessionsstraße, Turm und Tempel des Marduk,

die ganze große Festung Babylon mit ihren vielfältigen astralen Beziehungen bedeuten, wird sich der Großartigkeit dieser Leistung verschließen. Es ist die letzte große Tat der alten mesopotamischen Kultur, die wir nun durch drei volle Jahrtausende zurückverfolgen können und müssen.

Babylon, uns Deutschen ans Herz gewachsen durch seine 18 Jahre währende Erforschung unter *Robert Koldewey*, liegt heute vor uns als die Tat des großen Nebukadnezar II. (604—562 v. Chr.), der die Juden nach Babylon deportiert hat. Seine drei großen Paläste, seine Burg- und Stadtmauern, seine Tempelerneuerungen können wir, trotz der tiefreichenden Zerstörung ihrer Ziegelruinen doch zu geschlossenen Bildern großer Bau- und Schmuckformen zusammenfassen. Das alles ist aus dem trostlosen Ziegelschutt wiedererstanden und Teile der großen feierlichen Fronten des Ischtar-Tores, der Prozessionsstraße und des königlichen Thronsaales stehen jetzt im Berliner Museum. Zum ersten Male gewannen wir Einblick in die großartige Einheit babylonischer Kultbauten: Der Babylonische Turm, dessen wir schon gedachten, steht als *Hochtempel* des Stadt- und Reichsgottes Marduk neben seinem *Tempel zu ebener Erde*, Esagila. Von ihnen aus, die das Herz der Stadt bilden, bewegte sich die Neujahrsfest-Prozession auf gepflasterter Straße über die Alte Burg und über das Ischtar-Tor hinaus zum Festhaus in den Gärten. Wir blicken hinein in das Symbolische der großen Anlage wie der einzelnen Formen, und es entrollt sich die astralische Gebundenheit des Babyloniers an allen Richtungen und Einteilungen der Metropolis.

Koldewey's Grabungen führten jedoch auch in die Tiefe. Unter der Zwangsherrschaft der Assyrer des VII. Jahrh. wurde Grund gelegt zu den Bauten, welche Nebukadnezar ins riesige vergrößerte. Im II. Jahrtausend blüht hier wie überall in Mesopotamien eine andere Fremdherrschaft, die der Kaschschu, welche, wie man annimmt, aus dem medischen Gebirge eingerückt sind, vermutlich ein indogermanisches Volk. An den Häusern und Grabfunden, an der Art ihrer Literatur und Plastik, erkennt man sie jetzt deutlich wieder. Vor ihnen lag Babylon in einer älteren Glanzperiode der Dynastie des großen Hammurabi. Die Schicht dieser Herrscher taucht bereits ins Grundwasser von Babylon, das sich bis heute stark gehoben hat. Tiefer konnte der Ausgräber damals nicht eindringen.

Wollen wir uns diesen frühen Zeiten Babylonien's nähern, so gilt es, weiter nach Südosten zu gehen, ins Gebiet der alten meernahen Städte Uruk, Ur, Larsa, Lagasch, Eridu. Deutsche, Engländer, Franzosen haben, z. T. tief eindringend, hier gegraben und über die Geschichte des III. Jahrtausends mit ihren semitischen, sumerischen und fremddynastischen Einflüssen Aufschluß gebracht. Die drei ersten Dynastien von Ur, die sumerisch sind, leben von etwa 3000 v. Chr., unterbrochen von einer semitischen, der sogenannten Dynastie von Akkad, bis 2300. L. Woolley fand ihre Gräber nahe beim Mondheiligtum in Ur, die älteren noch gefüllt mit einem unerhört reichen Aufwand von Gold, Silber, Edelstein, die jüngeren (der III. Dyn.) ausgezeichnet durch kühne weiträumige Gewölbe. In merkwürdig klarer Weise spiegelt sich hier das zeitliche Leben *auf* der Erde in der verfestigten Form des Totenreiches *unter* der Erde. Die flüchtigeren Häuser der Lebenden, Hütten aus Rohr und Lehm, die ein Rohrzaun, eine 'Hürde',

umgibt, werden unten in Stein und Ziegel nachgeahmt; was der Mensch am Leibe trägt und zum Leben braucht, erhält er mit; was Fürst und Fürstin als Hofstaat besaßen, folgt ihnen leibhaftig in den Tod; Wachen, Musikanten, Zugtiere, Wagen, Dienerinnen ziehen mit in die unterirdische Welt und werden erst später 'abgelöst' durch Beigaben, deren Sinn allmählich wohl verblaßt sein mag. Das wird an den ägyptischen Grabsitten am klarsten. Außer den Woolleyschen Fürstengräbern kennen wir in Mesopotamien nur noch einige viel spätere in Assur, eines in Tell Halaf und ein unvollständiges in dem nordsyrischen Schamal (Sendschirli). Zum Auffinden von Königsgräbern gehört dortzulande viel Glück. Sie sind nach außen hin nicht betont, sondern versteckt; sie sind wie alle Gräber dort Bestandteile der Siedelung und nicht außerhalb derselben geordnet.

Sumerische Gedanken über Tod und Leben spiegeln sich im Gilgamesch-Epos, der größten geistigen Leistung dieser Kultur, die wir kennen.

Es kann heute kein Zweifel mehr sein, daß fast alles Kulturgut im alten Mesopotamien sumerische Leistung ist. Der Zuschuß des semitischen, des nördlichen, 'subaräisch' genannten, und des iranischen Elementes wirkt umgestaltend, aber nicht immer belebend hinein. Es ist deshalb gut, daß die Forschung der letzten Jahre die Sumerer immer näher an sich heranzieht. Ihre Früh- und Vorgeschichte haben besonders die Grabungen der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Uruk, der Stadt des Gilgamesch, unter *Jordan* seit 1928 und *Nöldeke* seit 1931 in Arbeit genommen. Und wir sehen nun, daß die großen Formgedanken des Kultbaues: Hoch- und Tieftempel, wie die intimeren der Kleingestaltungen am Bau und die des plastischen Gestaltens, endlich die Schrift, die ja ebenfalls dem Formwillen entspringt, an ihren Quellen im IV. Jahrtausend von Menschen gedacht und erdacht sind, mit denen die geschichtlichen Sumerer genetischen Zusammenhang haben.

An diesem frühen Punkte kommen nun auch enge Beziehungen zum frühen Ägypten ans Licht, immer auf dem Gebiet der Formensprache, die für uns die einzige noch lesbare bleibt. Darstellungen von Tieren und von Tierbekämpfungen durch Helden gleichen sich dort wie hier oft überraschend, u. a. m.

Merkwürdig ist die Tatsache, daß Rollsiegel nur in dieser frühen Zeit in beiden Ländern in Verwendung sind, später nur in Mesopotamien. Ägypten geht dann bekanntlich zur Käferform des Siegels, zum Skarabäus, über, während im sumerischen Gebiet das auf einer Steinrolle eingegrabene Siegelbild auf plastischem Ton abgerollt wird, der zu Verschlüssen aller Art, wie unser Siegelwachs, verwendet wird und weiterhin auch als das landesübliche Schreibmaterial zu Ehren kommt. Man formt ihn zu kissenförmigen Tafeln und Täfelchen, ritzt anfangs die mehr bildmäßigen Zeichen und drückt die Zahlen und später alle mehr und mehr vereinfachten Zeichen mit dem runden, bzw. zugespitzten Griffel ein. So entsteht die *Keilschrift*, welche bis kurz vor Christi Geburt in Übung blieb und für den ganzen Alten Orient zu internationaler Bedeutung aufstieg. Keilschrift schrieb man nun im zwischenstaatlichen Verkehr z. B. im II. Jahrtausend (Hettiter und Ägypter); sie war bis tief in Kleinasien (Kappadokien), in Syrien, Phönikien, Palästina, in Armenien, in Medien und Persien in Gebrauch und ist den dortigen

Sprachen jeweils angepaßt, wenn nicht auch dort sumerisch, akkadisch oder assyrisch, d. h. in einer der Sprachen Mesopotamiens geschrieben wurde. Durch Brennen des Tons haben solche Urkunden unbegrenzte Dauer erhalten. Die Könige benutzten diese Eigenschaft, um ihre Bauten und sich selbst durch Tonurkunden fast mehr als durch Urkunden auf anderen Stoffen zu verewigen, was vollen Erfolg hatte. Zu einer solchen Verwendung des Tons ist es am Nil nie gekommen. Das Rollsiegel verschwand ungefähr gleichzeitig mit dem Auftreten der Schreibkunst, die sich in Ägypten bekanntlich mehr und mehr des Papyrus bediente, wenn nicht monumentale Forderungen zu stellen waren, die mit monumentalen Stoffen befriedigt wurden.

Neben dem zentralen Problem, dem sumerischen, hat die Forschung auch die zahlreichen peripheren eindringlich vorgenommen. Wir können sie geographisch ringsum ordnen. Zunächst die Frage des semitischen Zuschusses, welche für Sumer eine südliche und westliche ist. Im Süden und Westen liegen durch weite Wüsten vom Euphrat-Tigris-Becken getrennt, die große arabische Halbinsel und das 'Westland' Amurru, etwa vom Golf von Akaba bis zur Quelle des Jordan. Aus dieser ihrer Heimat kommen die ersten Semiten teils unmittelbar, teils nach gewisser Vermengung mit anderen Volksbestandteilen, trotz der Wüsten einsickernd oder in Scharen erobernd zu verschiedenen Zeiten in den sumerischen Kulturkreis. Der Beginn liegt im Dunkel, schon in frühester Zeit, man kann sagen im IV. Jahrtausend zeigt sich das semitische Element zum mindesten in der Sprache. Man hat auch an frühesten Menschendarstellungen, z. B. an Kopf- und Nasenbildung der frühsumerischen Plastiken, den Rassetypus auseinanderkennen wollen, läuft aber unserer Ansicht nach dabei immer Gefahr, in eine rein *vorstellige* Kunst hineinzutragen, was der *Wahrnehmung* einer viel späteren Kunst zustand, das Porträtmäßige, das erst seit der griechischen Kunst möglich wird. Auch der Anthropologe hat noch nicht in dieser Frage entscheiden können, weil ihm zu Skelett- und Schädelmessungen nur verschwindend geringes Material zur Verfügung stand.

Die erste deutliche semitische Machtwelle fassen wir unter dem Namen der *Dynastie von Akkad* zusammen, die sich des ungeheuren Kulturaufschwungs der I. und II. Dynastie von Ur, also jenes aufragenden Sumererreiches bemächtigte, das am Beginne des III. Jahrtausends im Süden des Landes blühte, mit der Kultur im Indus-Tal Verbindung hatte und seinen Einfluß weit hinauf nach Norden geltend machte.

Freilich schwebt noch Dunkel über Weg und Volk, die wir uns vorstellen möchten, wenn wir uns den Aufstieg der Dynastie von Akkad vergegenwärtigen. An der großen und kleinen bildnerischen Kunst und am Schrifttum ist der Wandel in dieser Zeit unverkennbar, weniger an der Baukunst, die wir noch ungenügend kennen. Zu den monumentalsten Werken gehört die gewaltige, in Susa gefundene Siegesstele des Naramsin, auf der sich ein stürmender Geist offenbart, ferner der unerhört meisterhafte naturgroße Kupfervollguß eines Herrscherkopfes aus Ninive, der vermutlich Sargon I. oder Naramsin darstellt. Die genannten Herrscher sind offenbar weit über die Grenzen des mesopotamischen Beckens vorgedrungen,

Sargon I. z. B. gewiß tief nach Kleinasien hinein. Er ist Held eines legendarischen Berichtes des II. Jahrtausends. Aber wie man sieht, kennt man die Akkad-Dynastie noch nicht eigentlich 'bei sich zu Hause'. Welche von den alten Residenzen der sumerischen Zeit sie zu der ihren benutzt, und ob überhaupt eine solche alte und nicht vielmehr eine Neugründung, muß nun erst die Zukunft lehren.

Das Ende dieser machtvollen Epoche besiegelt ein Fremdvolk-Einfall, den man sich von Norden oder Nordosten kommend vorstellt. Das Volk heißt Gutium. Es scheint zu jenen Völkern zu gehören, die wir heute unter dem Begriff der 'Bergvölker' zusammenfassen möchten. Mit gewissem Recht könnte man außer den südlich und westlich hausenden Semiten und den in östlichen Ebenen sitzenden Elamiten sämtliche anderen Grenzvölker Bergvölker nennen und sie den Ebenen-Bewohnern gegenüberstellen. Ihre Kulturen unterscheiden sich in geistiger (religiöser) und materieller Hinsicht (Wohn- und Kultbau, Behandlung des Steins und des Tons u. a. m.). Für die Mesopotamier bedeutet ihr Einfall jedesmal Minderung der Kulturhöhe — Zuschuß an neuem Blut — Aufsaugen der Eindringlinge — Wiederaufstieg. Wir erleben das schon im 4. Jahrtausend einmal unter dem Schleier der Vorzeit in der 5./4. und in der 1. Schicht von Uruk an merkwürdigen Formgestaltungen des Bauens und an der Schrifterfindung und Entwicklung; dann wieder bei den Gutium, nach deren Einfall zwar eine gewisse Barbarisierung, dann aber der hohe Aufschwung der Epoche der III. Dynastie von Ur erfolgt, der sich im ganzen weiten Lande um 2400 auswirkt und noch weit über die Grenzen, insbesondere nach Westen und Nordwesten hin ausstrahlte. Es ist eine letzte 'Renaissance' des Sumerischen, wenn man so will. Jetzt nun allerdings herrscht darin das semitische Element bei weitem vor, und in der Sprache wird das Sumerische mehr und mehr das, was unserer deutschen Sprache und Kultur vom Mittelalter her das Lateinische war.

Durch mehrere größere Ausgrabungen sind diese Vorgänge des III. Jahrtausends in letzter Zeit viel heller beleuchtet: Durch die von Lagasch (Tello) und Nippur, die schon 40 Jahre zurückliegen, und durch die nach dem Kriege getätigten von Ur und von Uruk. Neuerdings treten hinzu die von Eschnunna und Chaffadschi.

Mit den beiden letzteren und einer Anzahl Ausgrabungen jüngster Zeit, die in der Nähe von Kerkuk und Mosul, im Lande nordöstlich des Tigris stattfinden, kommen wir in das wichtige, von Sumer aus gesehen, periphere Gebiet, das man bisher mit Assyrien bezeichnete. Früher erschöpfte sich unsere Kenntnis von der Geschichte dieses zu Mesopotamien zählenden Landesteiles mit deren Ende, das nach glanzvollen Jahrhunderten ein solches mit Schrecken war. Der Untergang Ninives, 612 v. Chr., ist sein Wahrzeichen. Die ersten großen Ausgrabungen der Engländer und Franzosen in Mesopotamien hatten — in sinnvoller Fügung — gerade an dieses Ereignis anknüpfen und die Geschichte mit den Vorstellungen der großen Paläste der Assyrerkönige des IX., VIII. und VII. Jahrh. v. Chr. beleben können. Mit der deutschen Ausgrabung von Assur (1903—1914) drangen wir ins II. und III. Jahrtausend dieser wechselvollen Landesgeschichte vor und gewannen Anschluß an die Begebenheiten und Gestaltungen des Südens. Zugleich aber blieben viele Fragen offen, die wir uns aus der geographischen und ethno-

graphischen Lage zu erklären versuchten als Einflüsse der nahen Bergvölker und alter Volksbestandteile, die mit den Sumerern und Semiten des Südens nicht verwandt schienen. Das äußerte sich in Sprache und Schrift, in Gotteshaus und Wohnhaus, in manchen Eigentümlichkeiten der Bildnerei u. a.

Man möchte Assyrien den Gegenpol der sumerisch-akkadischen Reiche nennen. In den Zeiten der Schwäche ist es nur ein Anhängsel dieses letzteren. In den Zeiten hoher Machtfülle hingegen greift es weit über seine engen Grenzen, verleibt sich den ganzen Süden des Landes ein, sichert die Pässe im Zagros gegen Iran und im Taurus gegen Armenien, stößt gegen Syrien, Cypem, Palästina ja bis Ägypten vor und beherrscht dann den 'orbis terrarum', wie er dem Orient erscheint. Das ist unseres Wissens von den südlichen Dynasten nur von Hammurabi um 2000 und vom ersten Sargon um 2700 zuwege gebracht worden. Man kennt diese kriegerische Nation der Assyrer aus ihren zahlreichen Feldzugsberichten in Wort und Bild von etwa 1800 v. Chr. ab genauer. Ihre festen Städte Assur, Kalach, Ninive, ihre Königsresidenzen Kar-Tukulti-Ninurta, Dur-Sarrukin sind ausgegraben. Und wieder sind in den alten Schichten der Städte und an anderen Plätzen im Lande die älteren Siedlungen mit Tempeln, und Palästen früher und frühester Dynasten gefunden. Man gelangt auch hier ins III., ja ins IV. Jahrtausend, wie neuerdings in Tepe Gaura bei Chorsabad (Dur Sarrukin) und in Arpatschije bei Ninive. Das Wesen dieser älteren und ältesten Bewohner des Landes kommt allmählich immer klarer zum Vorschein. Es unterscheidet sich ganz scharf von allem Südlichen. Eine gewisse Gleichförmigkeit der materiellen Kultur und späterhin die Sprache, die wiederum durch Keilschrifttäfelchen zu unserer Kenntnis gelangt, ermöglichen uns, die Völker ganz Nordmesopotamiens und des Landes nordöstlich des Tigris (Parapotamiens) unter dem einheitlichen Namen der Subaru (früher Mitanni) zusammenzufassen. Zeitweise bilden sie ein geschlossenes Reich. Und zweifellos sind sie ein Hauptbestandteil des Assyrervolkes. Man kann sie nicht bloß wegen ihrer Nachbarschaft zu den hohen Gebirgen, die ihr Land im Norden und Nordosten umsäumen, schon zu den 'Bergvölkern' rechnen. Sie gehen mit dem Stein, als mit dem ihnen gerechten Stoff mit größerer Meisterschaft um, als die Lehm und Rohr verwendenden Tieflandleute. Ihre Formen sind grobschlächtiger, kraftstrotzender, wie man es vom Bergbewohner eher erwartet als vom Sohne der Ebene. Man bemerkt diesen Unterschied noch heute in der Provinz Mosul. So haben diese Subaru auch eine eigene, von der südlichen grundverschiedene Art zu wohnen: ihre Häuser stehen frei, nicht durch den Zaun abgeschlossen, nach der Art des nordischen Megaron; sie sind wie diese Herdhäuser oft auch mit einer Vorhalle, nur mit anderer Achsenrichtung. Der Eingang liegt an der Breitseite, die betonte Raumachse ist aber dennoch die dazu parallele. Dieser Wohnbau spiegelt sich in den Gotteshäusern vom III. Jahrtausend ab und ist noch in den spätesten Palästen herauszuschälen. Daneben wurzelt aber der Langhausbau mit der richtigen Megaron-Achse schon im IV. Jahrtausend (Tepe Gaura) und liefert das Grundschema für eine Tempelform, die durch die Jahrtausende bis in die christliche Welt, man kann getrost sagen, bis heute, wirksam blieb. Was wir Narthex (Vorhalle), Langschiff und Chor nennen, ist in

dieser Dreiheit bereits hier vorgebildet und in der Mitte des Entwicklungsweges, um 900 v. Chr. vom salomonischen Tempel übernommen in Ailam — Hekal — Debir.

Der assyrische Staat gründet sich auf die Einheit des priesterlichen Königtums und die straffe Hierarchie seines Beamtentums und seines Heeres, seine Rechtsordnung auf die berühmten Gesetze des Hammurabi, die selber in älteren, wahrscheinlich sumerischen Ordnungen wurzeln. Die assyrische Theologie übernimmt die südliche Lehre und bereichert damit bodenständige Kulte. In den Kämpfen mit Babylon zeigt sich von etwa 1300 bis zu Ende immer wieder die geistige Vorherrschaft des Bel zu Babel, d. h. der zentralen Lehre von Babylon, die manche Assyrer-Könige sogar nach Assur zu verpflanzen suchen (Tukulti-Ninurta I. um 1260, Sanherib um 700).

Die Subaru hofft man neuerdings rein herauspräparieren zu können in Ausgrabungen in der Nähe von Kerkuk (Nusi, Tarkalan). Sie sind durch *v. Oppenheims* Ausgrabungen in Tell Halaf auch im Norden des Landes zwischen Tigris und Euphrat durch keramische Funde festgestellt. Noch die jüngeren Schichten daselbst bestätigen mit ihren Bildwerken das Verhältnis zum Stein. Eine grimmige Freude, mit dem härtesten Stoffe fertig zu werden, Flüchtig-Geistiges in den härtesten Stoff zu bannen, scheint diese Leute zu bewegen. Der Palast bzw. Tempel hat die Form des Herdhauses, das Assyrien uns lehrte.

Auf dem Wege nach Westen, den wir so eingeschlagen haben, begegnen uns zwei große Stätten, Karkemisch und Schamal, die wir durch Ausgrabungen vor dem Kriege kennenlernten, die eine am Euphrat, nicht weit von der Stelle, wo er die Gebirge verläßt, die andere schon am Ostabhang des Amanus-Gebirges.

Mit Schamal und Karkemisch und in einem gewissen Grade auch mit Tell Halaf treten wir in Berührung mit dem hettitischen Kreise, der durch neue Ausgrabungen in Kleinasien unserem Forschen nahe gerückt ist. Am klarsten wird der viel umstrittene Begriff des Hettitertums zur Zeit der Blüte des Großreiches von Hattusas (Bogházköi), in der Mitte des II. Jahrtausends. Es stand mit den Reichen von Assyrien bzw. Babylonien und mit Ägypten ebenbürtig. Die Könige tauschten Geschenke, versippten sich untereinander, halfen sich oder führten Kriege gegeneinander, und unterhielten eine ausführliche diplomatische Korrespondenz, die sich der babylonischen Keilschrift auf Tontafeln bediente. Sich entsprechende Urkunden, z. B. aus der Zeit der XVIII. ägyptischen Dynastie sind in der damaligen ägyptischen Residenz Tell el Amarna und in Hattusas gefunden. Über das Aussehen der Hettiter sind wir insbesondere durch die Bilder aus der späteren Zeit der Kämpfe zwischen beiden Völkern unter Ramses II. an den Tempelwänden zu Abydos, Luksor, Abu Simbel unterrichtet, dann aber auch durch ihre eigenen Bildwerke, z. B. die Götterprozessions-Reliefs von Yasili-Kaja bei Boghazköi. Eine eigene Bilderschrift für monumentale wie für private Zwecke ist in Benutzung. Ihre Enträtselung ist noch im Gange. Im täglichen Verkehr und in der Literatur verwendete man jedoch, wie im diplomatischen Verkehr, meist die Keilschrift, mittels welcher auch die Landessprachen wiedergegeben wurden. In die vielen Tausende gehen die Texte einer Sprache, die an die indogermanischen angegliedert werden kann und die uns einen Einblick in das

höchst verwickelte religiöse, kultische, juristische, medizinische Leben der Hettiter gewähren.

Sehr wechselvoll ist der Einfluß der hettitischen Macht nach den Ländern am Pontus, an der Aegäis, am Mittelmeer, wie auch gegen Armenien und Nordsyrien hin. Soweit Nordsyrien in Betracht kommt, sieht man das Vordringen der hettitischen Welle, die im Beginn des II. Jahrtausends, bald nach Hammurabi, sogar Babylon erreicht, an dem 'Bergvolk'-Charakter in der Bildnerei, der sich auch dort gegen das Bodenständige, mehr oder weniger deutlich von Mesopotamien Abhängige abhebt. In Schamal stehen z. B. die älteren Löwen des inneren Burgtores und die Orthostaten des südlichen Stadttors den 'hochkultivierten' aramäischen Reliefs der Stadtfürsten Barrekub und Panammu gegenüber als Ausdruck dieses Unterschiedes. Und so deutet manches andere auf die Durchdringung. Um sie auch an der Form des Kult- und Palastbaues zu erkennen, würde es tieferen Nachgrabens bedürfen. Die bisher gefundene stimmt mit derjenigen überein, die wir in Nordmesopotamien bei den Subaru kennenlernten: es ist die 'Hilani' genannte Herdhausform, das um 90° gedrehte 'Megaron'. Wir sind noch an keiner der untersuchten Stätten, zu denen neuerdings noch weiter südlich gelegene, wie Katna, Kadesch, Hama treten, an ältere Bauten gelangt, welche irgendwie Verwandtschaft mit den völlig anders gearteten eigentümlich hettitischen von Boghazköi zeigen würden. Nur die hettitische Bilderschrift geht tiefer nach Süden hinab, auch über Hama hinaus.

Das Gebiet der aramäischen Sprache und Schrift, das sich vom nördlichen Syrien über die phönikische Küste bis herab nach Palästina erstreckt, interessiert uns als Stamm- und Quell-Land auch für Mesopotamien, wo dieses Sprachgut bald nach 1000 in Babylonien wie in Assyrien Eingang und Verwendung gefunden hat. Man hat namentlich an der Küste, in Ras esch Schamra, neue Dokumente gefunden, die eine in Keilschrift geschriebene bisher unbekannte Sprache lieferten. Diese wurden mit einer Buchstabenschrift und nicht wie sonst mit Silben- bzw. Ideogramm-Schrift geschrieben. Mannigfach sind nun hier die Beziehungen zu ägyptischen und zur Mittelmeer-Kultur, deren Träger mit den seefahrenden Phönikiern naturgemäß in lebhaftem Austausch standen. Es ist die 'synkretistische Ecke', in welcher die Kulturen gemischt werden, nicht ohne ihre Erzeugnisse, insbesondere am Ende des II. und am Anfang des I. Jahrtausends weit über Länder und Meere zu verbreiten. Man findet sie in Spanien, Etrurien, Hellas, so gut wie an der ägyptischen Küste und am Euphrat und Tigris: Tongefäße, bemalt und glasiert, glasierte Fritte-Plastiken, Elfenbeinschnitzereien und -ritzereien, Treib- und Punzarbeiten, an denen ägyptische, mesopotamische, hettitische, kyprische, kretische Motive spielen. In Palästina, dessen Geschichte der 1000 Jahre vor Christi Geburt uns das Alte Testament darreicht, haben Grabungen in Jericho, Sichem, Megiddo manchen Einblick in die materielle Kultur vermittelt, die im allgemeinen auf geringer Höhe stand. Aber die Leistung der zwölf Stämme liegt ja bekanntlich auf der geistigen und religiösen Ebene und man darf hier in einem Gebiet, das fast immer in der Zange der großen Mächte gehalten war, nichts erwarten, was sich assyrischen, babylonischen, hettitischen

oder gar ägyptischen Residenzen an die Seite stellen ließe. Die Glanzzeit war die Regierung Salomos um 900. Davon haben wir herzlich wenig Greifbares in der Hand. Auch die tieferen 'prähistorischen' Schichten sind hier zumeist weniger ergiebig. Sie schließen sich mit ihren z. T. recht hochstehenden keramischen Erzeugnissen an die 'Prähistorie' der Nachbarländer an und von ferne gesehen entsteht ein Bild großer Einheitlichkeit, das diese siedelnden und ackerbauenden 'Neolithiker' über eine noch ältere, noch ärmere Kulturschicht breiten, die man den schweifenden, jagenden Völkern des Paläolithikums zuweist.

Aus diesen unermeßlichen Tiefen führen wir heute Geschichte als lebendig werdendes, nicht als erstarrt Gewordenes, bis zu uns herauf und fühlen uns im gleichen Strome mit allem Vergangenen dahinfahrend und für alle Zeiten damit verbunden. So, wie Goethe es meint, wenn er in einem Prosa-Spruche sagt: 'Natur und Kunstwerke lernt man nicht kennen, wenn sie fertig sind; man muß sie aufhaschen, um sie einigermaßen zu begreifen.' Forschend 'haschen wir auf' das Lebendige, das als flüchtiger oder fester Überrest vergangener Menschenwerke in unseren Lebenskreis tritt, nehmen es in uns auf, gehen mit ihm weiter auf dem eigenen Wege; und so müssen uns alle Dinge, ob von Fern oder Nah, ob von West oder Ost, ob von Urzeiten oder aus der Gegenwart, zum Besten dienen und ins Zukünftige geleiten.

Dies ist es, was der Altertumsforscher an den besinnlichen Haltepunkten seinen Ergebnissen wünscht.

DIE PROBLEMATIK DES BEGINNES UNSERER WISSENSCHAFT

Von PAUL FLEIG

Es ist so, als ahnte man im Mythos einen uns verborgenen geheimnisvollen Gegensatz zu unserem Denken und Sein, den man gerade deshalb notwendig durchdringen müsse, um an ihm uns selbst, unsere Zeit und Geschichte erst recht zu begreifen.

E. Unger, *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* (München u. Berlin 1930, 4).

Die Wiege unserer Wissenschaft steht in Ionien. An diesem Ursprungsort und am Herauswachsen der Wissenschaft aus einer andern ursprünglicheren Auffassungsweise kann die Eigenart wissenschaftlichen Denkens aufgezeigt werden. Die Frage nach dem Ursprung unserer Wissenschaft ist erst dann in ihrer Tiefe erfaßt, wenn man versteht, daß das wissenschaftliche Denken nicht einfach eine Weiter- und Höherführung primitiver Denkart ist, sondern einen Umbruch, eine von Grund auf andere Denkrichtung darstellt, welche nicht nur ein tieferes Eindringen in eine bisher unbeachtete Welt zur Folge hat, sondern die alte Welt beiseite stößt, um sich in völlig geänderter Denkweise Neuland zu erwerben. Bei einer solchen Gegenüberstellung primitiver und wissenschaftlicher Auffassung läßt sich die philosophische Frage nach der Richtigkeit und dem universalen

Geltungsbereich der einzelnen Denkweisen nicht umgehen, eine Frage, welche das Wesen der Wissenschaft zu innerst trifft und deren Lösung uns erst befähigt, im Verstehen des Sinnes unserer wissenschaftlichen Existenz das uns gegebene Sein in voller Verantwortung zu übernehmen.

Es soll daher nicht rationale Forschung rational gewertet, sondern die Eigenart der Verwurzelung dieser Leistung im gesamten Dasein aufgesucht werden. Die Notwendigkeit dieser Erfassung des ganzen Menschen an einem entscheidenden Wendepunkt, wie es der Beginn der Wissenschaft ist, steht außer Frage. Die dabei erkannte Verwurzelung der rein rationalen Erkenntnis in der geschichtlichen Bedingtheit und der faktischen Erschlossenheit für die Umwelt gibt, wie H. Weinstock sagt¹⁾, nicht nur der Erkenntnis der Antike neue Aufgaben, sondern stellt uns zugleich 'auf fruchtbarsten Boden unserer Gegenwart'. Denn diese 'Verlebendigung' antiken Gutes ist uns nicht nur aus geschichtlichen Gründen wertvoll. Sie ist uns, wie als Beispiel *Thales'* Wendung zur Wissenschaft zeigen soll, nötig, weil wir uns als immer noch in denselben Gedankengängen befangen vorfinden und uns daher überhaupt erst durch diese Klärung die *geschichtliche Verantwortung* in uns und vor uns zum Bewußtsein kommen kann. Allerdings wird eine solche Untersuchung über den *Philosophen Thales* nicht die Tiefe, Lebendigkeit und vor allem lebensumspannende Universalität erreichen können, wie sie Weinstock bei dem *Dramatiker Sophokles* herausgestellt hat.²⁾ Muß gegenüber dieser das gesamte Dasein umfassenden und in seine existenzialen Tiefen verankernden Interpretation des großen Dramatikers das Bild eines Wissenschaftlers verblassen, ja gerade das, was das Dasein an erlebnisreicher Tiefe birgt, um der Nüchternheit der Wissenschaft willen fehlen, so dürfte diese Bescheidung doch das für die *Wissenschaft* wichtige Ergebnis einer größeren Klärung des Sinnes unserer wissenschaftlichen Existenz bringen. In diesem Sinne gilt es, zunächst die Eigenart mythischer Auffassung in ihrer Beziehung und Bedeutung für unser Dasein zu verstehen, um das daraus erwachsende wissenschaftliche Denken in seiner Stellung und Tragweite zu begreifen.

I. DAS MYTHISCHE DENKEN

Naturgemäß ging man bei der Erforschung der Lebensweise der Primitiven von unserer modernen Denkhaltung aus und wollte die der primitiven damit vergleichen. Unser aller Geist, so lautete die Voraussetzung, besitzt letzten Endes die gleiche Beschaffenheit und demgemäß dieselbe *Betätigungsweise*. Nur ist die Überlegungsfähigkeit bei den Naturvölkern nicht so ausgebildet, sie ist einfacher, eben primitiver, und daher fördert ihre Vorstellungswelt Denkgebilde zutage, welche von den unsrigen abweichen. Die Identifizierung heterogener Gegenstände ist für unser Denken nach dem Satz vom Widerspruch unverständlich³⁾, ebenso fehlt dem Primitiven jeglicher Sinn für *unsere* Auffassung des

1) Neue Jahrbücher 1931, 478ff.

2) H. Weinstock, *Sophokles*, Leipzig u. Berlin 1931.

3) L. Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, Wien u. Leipzig 1921, 329.

Verhältnisses von *Ursache und Wirkung*; für ihn leben in den Dingen Kräfte, die mit Selbstverständlichkeit das unseren Naturgesetzen Unmögliche vollbringen. So bestehen für den Primitiven zwischen Menschen, Dingen und Ereignissen Beziehungen, die uns als unbegründet, ja als sinnlos erscheinen. 'Alles bleibt in *einer* gleichmäßigen Seinsebene des unmittelbar Anwesenden, von dem das mythische Dasein benommen ist.'¹⁾

Wohl läßt sich diese Denkweise als prälogisch oder alogisch charakterisieren. Das heißt aber nicht, daß die Auffassungsstufe der Primitiven als minderwertig angesehen werden müßte, sondern es gilt die Frage zu stellen, ob nicht noch ein Drittes möglich ist in dem Sinn, daß wir Menschen wohl dieselben Geisteskräfte besitzen, daß aber dieser selbe Geist, auch wenn er sich in derselben Umwelt bewegt, doch das Gegebene von vornherein verschieden aufnimmt und deutet, ohne daß ihm diese Deutung als *Deutung* zu Bewußtsein kommt, weil er sie auf Grund seiner Geisteshaltung immer schon hat. Die *Kinderpsychologie* hat gezeigt, daß das Kind im ersten Monat nur schockartig auf bestimmte Reize reagiert.²⁾ Erst wenn die Seele soweit gereift ist, daß sie ohne Erschütterung die Störung des Dämmerzustandes durch den Reiz aushält, ihn sogar rezipiert, ist Wahrnehmung ermöglicht. Da aber dazu Aktivität der Seele erforderlich ist, so liegt von vornherein *eine von der seelischen Tätigkeit herrührende Formung* des Gegebenen vor. Noch deutlicher haben in der *Tierpsychologie* neuere Untersuchungen, welche unter dem Aspekt der Gestaltpsychologie unternommen wurden, geoffenbart, daß die Tiere, obschon sie sich in derselben Umwelt bewegen, doch ein völlig anderes Bild von ihr besitzen als wir.³⁾ So handelt es sich auch bei den Primitiven nicht einfach um eine beliebig andere Auffassung, die man sich mit einiger Mühe aneignen kann. Eine solche mehr oberflächliche Verschiedenheit liegt z. B. vor, wenn etwa der Botaniker, der Zoologe, der Geologe je etwas anderes aus der Umwelt herausliest, weil jeder eine andere Einstellung zur Natur mitbringt. Bei dieser Sicht, welche letzten Endes von unserer gewöhnlichen Auffassung ihren Ausgang nimmt, können die Auffassungsunterschiede mit dem Sehen verschiedener Farben erläutert werden, wogegen der Unterschied zwischen uns und den Primitiven als der zweier Sinne, etwa von Auge und Ohr, bezeichnet werden kann. Darum darf z. B. der Mangel an logischem Denken nicht einfach als Minderwertigkeit aufgefaßt werden, weil nämlich andere Funktionen den Platz einnehmen. So gehen primitives Denken und unser Denken derart verschiedene Wege, daß trotz des Lebens in der gleichen sichtbaren Welt keine Möglichkeit besteht, die heterogenen Gedankengänge von gleichem Gesichtspunkt aus zu beurteilen, sondern das *Leben* der Primitiven besitzt eine *Eigenständigkeit* und *Eigengesetzlichkeit* besonderer Art, die der Umwelt und je sich selbst gegenüber eine im Ver-

1) M. Heidegger, Deutsche Literaturzeitung 1928, 1001. Vgl. die im Anschluß an die zentrale Bedeutung der Mana-Vorstellung von Heidegger entwickelte existenzial-ontologische Problematik.

2) Ch. Bühler, Kindheit und Jugend. Leipzig 1928, 17ff.

3) Vgl. z. B. Joh. Volkelt, Über die Vorstellungen der Tiere. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie 1, 2, Leipzig u. Berlin 1914.

gleich zu der unsrigen spezifisch fremde Lebenseinstellung und -haltung darstellt.¹⁾

II. DIE EMPIRIE

Trotz gemeinsamer charakteristischer Züge sind allerdings die Anschauungen unter den einzelnen primitiven Volksstämmen oft grundverschieden und wechseln im Lauf der Jahrhunderte. Dieser Wechsel ist durch eine immer größere Lockerung charakterisiert. Als bezeichnendes Beispiel dafür kann Homers Ilias (9, 453—461) angeführt werden, wo Phoinix, der Lehrer des Achill, diesem die Geschichte seiner Jugend erzählt. Weil sein Vater die Mutter beleidigt hatte, beleidigte er auf Drängen seiner Mutter den Vater:

- 453 Ihr gehorcht' ich und tat's. Doch sobald es merkte der Vater,
rief er mit gräßlichem Fluch der Erinyen furchtbare Gottheit,
455 daß nie sitzen ihm möcht' auf seinen Knien ein Söhnlein,
aufgewachsen von mir; und den Fluch vollbrachte der grause,
unterirdische Zeus und die schreckliche Persephoneia.
458 Erst nun trieb mich der Zorn, mit scharfem Erz ihn zu töten;
doch der Unsterblichen einer bezähmte mich, welcher ins Herz mir
legte des Volks Nachred' und so viel Vorwürfe der Menschen,
461 daß nicht rings die Achaier den Vatermörder mich nannten.

R. P. Knight bezeichnet in seiner Homerausgabe (London 1826, Notae S. 93) den Vers 457: 'Unterirdische Zeus und die schreckliche Persephoneia' als unecht, allerdings als von einem Rhapsoden hinzugefügt, der 'die mystische Religion ausgezeichnet verstanden hat'. In Wahrheit müssen die Verse 458—461 als späterer Einschub bezeichnet werden. Aristarch hatte sie aus Ängstlichkeit wegen der schlimmen Folgen eines solchen Beispiels eliminiert (Plut. de poetis aud. 26 F). Diese Ausmerzung muß jedoch durch eine tiefere und sachliche Begründung gerechtfertigt werden. Der Vater verflucht den Sohn; nach uralter Auffassung — und die Ausdrucksweise 'unterirdischer Zeus (= Pluto) und die schreckliche Persephoneia' geben Zeugnis gerade für die Altertümlichkeit — *muß* dieser Fluch in Erfüllung gehen, *und der Sohn muß sich damit abfinden*. Da eine spätere Zeit diese Selbstverständlichkeit der Erfüllung nicht mehr in ihrer Unbedingtheit verstand, so erschienen ihr Mordabsichten des Sohnes als natürliche Folge des väterlichen Fluches. Diese *psychologische* Erklärung ist jedoch erst möglich, wenn die alte religiöse Bedeutung des Vaterfluches, wonach Verfluchung und Erfüllung des Fluches eins sind, nicht mehr empfunden ist.²⁾ In derselben Weise

1) Wie wohl und sicher sich die Naturvölker in ihrem Gesichtskreis fühlen und wie überlegen sie sich in *ihren* Gebieten den Europäern fühlen dürfen, kann man z. B. bei ihrer Zählweise feststellen. Vgl. M. Wertheimer, Drei Abhandlungen zur Gestaltpsychologie, Erlangen 1925, 106ff., 162f.

2) Vgl. als bestätigende Parallele den Sinn des Vaterfluchs unmittelbar vor dem seligen Ende in 'Oidipus auf Kolonos', ein Sinn, den Weinstock (Sophokles S. 196f.) unter Ausschluß jeder moralischen und psychologischen Deutung der Oidipusgestalt als der Eigenart alter, durch Aufklärung noch nicht verflachter griechischer Religionsauffassung entstammend herausgestellt hat. Vgl. ferner den Wandel in der Auffassung der Aiasgestalt bei Weinstock S. 39ff.

ist die ursprüngliche Gemeinschaft von Subjekt und Objekt, welche mit Lévy-Bruhl (aO. S. 329) als ekstatische Partizipation bezeichnet werden kann, längst verloren gegangen, wenn Ahnen- und Heroenkult selbstverständlich geworden sind. Ist einmal diese Scheidewand zwischen dem Menschen und seinem Ahnen oder Gott errichtet, dann werden die alten heiligen Erzählungen zum mindesten in ihrem ursprünglichen Sinn nicht mehr verstanden, darüber hinaus tritt die Phantasie auf den Plan und schafft sog. Mythen.¹⁾ Bei diesem freien Walten der Phantasie, das in den Werken der Dichter besonders vernehmlich ist, liegt bereits eine *Profanierung* vor. Lebte irgendwo ein Held, dessen Taten in Liedern gefeiert werden, und wird er schließlich als Heros und Gott verehrt, so erwächst diese Apotheose trotz ihrer ernsten Religiosität bereits einer Verflachung ursprünglicher Religiosität.

Diese immer mehr fortschreitende Auflockerung der eigenartigen Gebundenheit primitiven Denkens schafft Raum für eine nach unseren Begriffen nüchterne und allein richtige Betrachtung der Umwelt. Wenn auch viele Elemente mythischer Auffassung bleiben, so ist jetzt doch der Weg frei, um gerade die logischen Elemente unseres Denkens zum Durchbruch kommen zu lassen. Im Schwinden der Identifizierung mit dem Vorfahren erkennen wir eine Berücksichtigung des Satzes vom Widerspruch; die allmähliche Loslösung des Geschehens von einer unmittelbaren und willkürlichen dämonischen Tätigkeit läßt *unser* kausales Denken aufkommen. So ist die *Empirie*, die unmittelbare Vorstufe unserer Wissenschaft, möglich geworden. Die Not des Lebens, nach den Wandlungen und Lockerungen des religiösen Bewußtseins eher noch mehr empfunden, zwingt zum Aufmerken und Sammeln von Erfahrungen. Bauer, Handwerker, Seemann usw. helfen mit, ihre in schwerem Kampf mit der Natur errungenen Vorteile festzuhalten und auszubauen. Dieser scharfe Blick für die harte Realität läßt vor allem bei den kleinen Vorkommnissen des täglichen Lebens immer mehr den Glauben an eine dahinterstehende und willkürlich handelnde Gottheit schwinden. Hat z. B. jemand Leibweh, dann wird die Ursache nicht mehr einem Dämon zugeschrieben, sondern ein Tee bestimmter Kräuter tut das seinige. So ist der Blick vom Zauber mystischer Kräfte befreit und hat nur *rein natürliche* Kräfte vor sich. Mit Hilfe der Erkenntniskraft gelangt die aus vielen Einzelbeobachtungen sich aufbauende Erfahrung zu *Verallgemeinerungen*. Wird bei Wiederauftreten der Leibscherzen derselbe Tee verabfolgt, so offenbart sich in dieser Handlungsweise bereits ein *Arbeiten mit Begriffen* wie Gesetzmäßigkeit, Regelmäßigkeit, obschon der Empirist, noch ganz unwissenschaftlich, nicht die Ursachen der Schmerzen und die Eigenart des Heilmittels aus ihren letzten Gründen untersucht. Aus dieser Stufe der empirischen Denkweise erwächst im Verein mit einer scharfen Beobachtungsgabe die oft wunderbare Kombinationsfähigkeit einzelner Naturmenschen, die sich besonders auf ihren Kriegszügen offenbart.

1) E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen II, Berlin 1925, 52.

III. DER BEGINN DER WISSENSCHAFT

Mythisches und empirisches Denken sind die beiden Vorstufen zur Wissenschaft. Am verdecktesten in dieser Funktion einer Vorstufe erscheint das mythische Denken, obschon gerade es die der Philosophie eigene *allgemeine* Fragestellung besitzt. Das mythische Denken wurzelt in einer grandiosen Zusammengefaßtheit der einzelnen Dinge und Geschehnisse in eine universale Einheit. Wie lückenlos diese Zusammenfassung ist, mag als Beispiel die Astrologie zeigen. Sie ist nicht ein Sammelbecken beliebiger abergläubischer Geister; in ihr gelangt eine Denkweise eigenster Art zum Ausdruck.¹⁾ Was *Leibniz* Jahrtausende später mit seiner genialen Konzeption der prästabilierten Harmonie meint, das liegt m. m. der Astrologie als ihr Leitgedanke zugrunde. Ein ewiges Gesetz umspannt alles und damit auch den Menschen. Sein Tun und Lassen ist derart mit der kosmischen Umwelt verknüpft, daß sich umgekehrt das menschliche Schicksal aus diesem kosmischen Geschehen berechnen läßt. Ihren äußerlichen Ausdruck findet diese Auffassung in der Erklärung, daß die Seele, wenn sie sich mit ihrem Leib vereinigen soll, von den höchsten Höhen des Himmels herabsteigt und beim Passieren der Planeten von diesen spezifische Eindrücke mitnimmt.

Ist auch die *Lösung*, welche auf die astrologische Fragestellung erfolgt, für den Wissenschaftler unannehmbar und dem mythischen Denken zuzuweisen, so ist doch die *Fragestellung* selbst durchaus *philosophischen* Charakters. Wie es der Sinn unseres heutigen wissenschaftlichen Forschens ist, die letzten umfassenden Gesetze aufzuspüren, durch welche das Geschehen im großen *und* im kleinsten offenkundig wird — man denke an das Gesetz von der Anziehung der Massen usw. — so lebt der astrologische und wie er überhaupt der mythische Mensch aus der allerdings nicht explizit zu Bewußtsein gekommenen Fragestellung heraus: Woher kommt alles Geschehen? Diese philosophische Ader fehlt der Empirie, dafür aber liefert diese Denkweise der Wissenschaft einen Beitrag von nicht minderem Wert. Wenn auch der Blick des Empiristen eingeengt ist und diese Beschränkung im Mangel einer allgemeinen Fragestellung zutage tritt, so ist andererseits die *Arbeitsweise* dieser Empirie die noch unvollkommene, aber richtungweisende Vorstufe für die *Methode* der Wissenschaft. Daher mußte derjenige Genius der Begründer der Wissenschaft werden, welcher an die im mythischen Denken *aufs Ganze* gestellten Fragen mit dem durch die Empirie dargebotenen Rüstzeug *begrifflichen* Denkens heranging.

Diesen für die Entwicklung der Menschheit so bedeutsamen Schritt tat *Thales* von Milet mit der Frage: 'Welches ist der Urgrund von allem?' und mit der darauf gegebenen Antwort: 'Das Wasser'. Durch diese Frage und Antwort reißt er sich von der Anschauungsweise seiner Mitwelt los, um neben die mythische Denkweise die wissenschaftliche zu stellen. Damit wird er als erster unseresgleichen; denn im Gegensatz zu der mythischen Auffassung läßt seine Philosophie als auf *gleichem* Boden stehend einen Vergleich mit der heutigen zu.

1) Fr. Boll, Sternglaube und Sterndeutung, Leipzig-Berlin 1926³. Ders., Die Lebensalter, Leipzig 1913, 37f. W. Gundel, Sternenglaube, Sternreligion und Sternorakel. Wissenschaft und Bildung 288 (1933).

Um die Tragweite von Thales' *Fragestellung* zu verstehen, muß man besonders dessen inne werden, daß er mit seiner Frage nach dem Urgrund der Welt *etwas anderes* meint als wir. Die Tatsache, daß erst das Christentum den Gedanken eines Entstehens aus Nichts in die Philosophie gebracht hat und von den Griechen der Weltstoff als von Ewigkeit her existierend angenommen wird¹⁾, muß dahin verstanden werden, daß den Griechen die absolute Universalität unserer Fragestellung fehlt. So philosophisch und aufs Ganze gehend die Frage nach dem Urgrund des Seienden auf jeden Fall ist, im Vergleich zu der unsrigen liegt in *derselben* Frage des Griechen eine Verengung des Gesichtskreises. Thales ist nicht erstaunt über die Tatsache, daß überhaupt etwas da ist. Es ist bei der unendlichen Fülle des Naturgeschehens die Tatsache des ewigen Werdens und Vergehens, die ihm die Frage nach dem Woher entlockt. Seine Frage nach dem Urgrund ist daher lediglich die Frage nach dem *Einheitsgrund* des Kosmos. Diese Einengung des ersten philosophischen Problems muß natürlich der ersten philosophischen Lösung ihre Eigenart aufprägen.

In ähnlichem Sinn ist Thales' *Lösung* zu werten. Mag zu seiner Zeit gerade auch von der Mythologie her die Annahme des Wassers als des Urgrundes zu reichend begründet erscheinen, dieses Ergebnis ist für uns unbrauchbar. Um so ergiebiger wird eine Überlegung, *welche Gedankengänge* dieser Lösung zugrunde liegen. Sichtbar wird vor allem das Bestreben, die unendliche Fülle der Dinge auf eine Einheit zurückzuführen.²⁾ Denn der Urgrund ist gedacht als Einheitsgrund. Darin zeigt sich im ersten Schritt *das Wesen jeglicher Wissenschaft*: Die sich den Sinnen darbietende Unzahl von Einzelheiten erdrückt den menschlichen Geist, der sie verstehen will und im Kampf ums Dasein meistern soll; während nun das mythische Auffassen — ohne daß ihm eine Unterscheidung von sinnlich und übersinnlich überhaupt zu Bewußtsein gekommen wäre — hinter den Erscheinungen dämonische Kräfte sah, deren willkürlicher Leitung alles preisgegeben war, sucht der wissenschaftliche Mensch die Einheit in einem den Dingen inwohnenden Prinzip, welches mit ihnen *gleicher* Art, gleichsam von gleichem Fleisch und Blut ist. Dieser Einheitsgrund kann, als den Sinnen unzugänglich nur im Denken gewonnen werden, und damit offenbart sich im ersten Schritt der Philosophie ihr *rationaler* Charakter, rational im weitesten Sinn genommen. Allerdings tritt bei Thales dieser Rationalismus noch nicht in voller Reinheit zutage, da sein Urgrund, das Feuchte, in die den Sinnen zugängliche Welt hineinragt. Aber schon bei Thales' Nachfolger, *Anaximander*, ist diese Höhe philosophischer Spekulation gewonnen. Denn sein Urgrund, das Apeiron, bedeutet die volle Loslösung von jeder *Sinnfälligkeit*; das Apeiron kann nur im *Denken* erfaßt werden, es ist wesensmäßig unserer Erfahrung verschlossen.

Allerdings bedeutet dieser siegreiche Vorstoß rationalistischen Denkens noch nicht die endgültige Überwindung mythischer Auffassung. Die Gewinnung des

1) Über die Schöpfungs idee vgl. R. Reitzenstein, Studien zum antiken Synkretismus, Studien der Bibliothek Warburg 7 (1926) 35.

2) Ernst Hoffmann, Die griechische Philosophie von Thales bis Plato, Aus Natur und Geisteswelt 741 (1922) 22.

Urgrundes darf nicht als durch einen unserem heutigen ähnlichen Denkprozeß erfolgt gedacht werden. Die heutige Philosophie kennt z. B. einen Ausgang von der Reduzierung des gesamten Seienden auf das exakt nur in der originären Erfahrung Gegebene und sieht sich dann vor einen Schluß ins Meta-physische, vor eine Art *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gestellt. Nur weil eine solche Geisteshaltung für die Vorsokratiker völlig außer Betracht lag, war *Zenons* an den Sorites des Eubulios erinnernde Behauptung möglich, wonach ein Scheffel Körner beim Ausschütten kein Geräusch erzeugt. Dieser Schluß ist ein Trugschluß, weil er in einem *Übermaß von Objektivitätsglauben* die Grenze der Sinneserkenntnis nicht berücksichtigt. Aber gerade darin liegt *Zenons* Verdienst, diesen Mangel jeglichen psychologischen Verständnisses ausgenützt und damit seine Erkenntnis wenigstens vorbereitet zu haben. Daraus ergibt sich, daß auch bei *Thales* eine Trennung von originär durch die Sinne Erfahrenem und Meta-physischem noch ausgeschlossen und die mythische Realitätsüberzeugung noch nicht erschüttert war. Wie sehr *Thales* noch der mythischen Weltauffassung verhaftet ist, zeigt sein Ausspruch: Alles ist voll von Dämonen. Und wie wenig die wissenschaftlichen Momente von mythischer und empirischer Denkweise geschieden sind, sondern in friedlichem Beieinander das Weltbild ausbauen helfen, ersieht man aus den Fragmenten, welche in *einem* Satz *Thales'* Lehre vom Urgrund, Dämonenglauben usw. wiedergeben. *Thales'* Betätigung auf allen nur möglichen Gebieten offenbart, daß dieser universale Geist das ganze Leben seiner Zeit umfaßt hat und zugleich in den mannigfachsten Gebieten ein Neuerer wurde. Während später *Hippon*, der wie *Thales* das Wasser als Urgrund ansah (Diels fr. I, 288), damit zugleich den Götterglauben aufgab, ist in *Thales* trotz der empirischen Denkweise die mythische Welt noch nicht gestorben. Ja, diese Zwitterstellung erklärt erst die *Eigenart des Einbruchs*, der durch *Thales* in die mythische Welt geschieht. Ohne Zergliederung in Erscheinung und dahinter Verborgenen, sondern in Umfassen des gesamten Seienden als eines auf gleicher Ebene gegebenen Objekts lebt er — von uns aus gesehen, kritiklos — in der Welt des Meta-physischen, geleitet vor allem durch den ihm selbstverständlichen, alles Seiende einander verbindenden und angleichenden Hylozoismus.¹⁾ Aber trotz seines Dämonenglaubens verliert er sich aus seiner empirischen Denkrichtung nicht in die mythische Geisteshaltung, wenn er nach dem Urgrund des Seienden fragt; sondern indem er an der begrifflichen Denkweise der Empirie festhält, sucht er auch bezüglich dessen, was Empirie übersteigt, eine Antwort vermittels der der Empirie eigenen Denkrichtung. Im Bewußtsein, daß schon damit die entscheidende Wendung zur Wissenschaft eingetreten ist, trennt *Aristoteles* den *Thales* von den *θεολογήσαντες* als den noch ganz im Mythos Befangenen und gibt ihm den Ehrentitel eines *ἀρχηγός φιλοσοφίας* (Diels fr. S. 10, 5ff.).

Über *Thales* hinaus war *Anaximander* der große Wurf einer rein gedanklichen Bestimmung des Urgrundes geglückt.²⁾ So unklar der Begriff des *Apeiron*

1) Vgl. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, Handbuch der Philosophie I, D. S. 32.

2) Daß der abstraktive Denkprozeß bei *Thales* und *Anaximander* wegen der gleichartigen Verknüpfung des konkreten Bewegten mit dem ruhenden Urgrund letzten Endes gleich verläuft, hat neuestens J. Stenzel festgestellt (aO. S. 34).

ist, er wurde in rein begrifflichem Denken gewonnen. Wo aber Anaximander ähnlich wie Thales ein Neuerer ist, indem er auf ein neues Problem hinlenkt, scheint er ebenfalls nicht in rationalistischer Denkweise bis zum Ende durchgestoßen zu sein. Anaximander sucht nicht nur den Einheitsgrund; auch die Tatsache des individuellen Seins erregt sein Erstaunen: 'Urgrund ist das Apeiron. Woraus ihnen aber die Geburt ist, *da*hin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit.' Mit diesem Gedankengang inauguriert Anaximander ein *echt philosophisches Problem*, indem er Werden und Vergehen des Individuellen zur Frage stellt. Das Jahrtausende alte Ringen um dieses Problem, das zumal in seiner Formulierung als Universalienproblem in Jahrhunderten eifrigster philosophischer Forschung im Mittelpunkt stand, offenbart den Tiefblick des Denkers, der zuerst auf diese Problematik hinwies. Die *Lösung* jedoch, die uns Anaximander gibt, kann zunächst vom Mythos her beurteilt werden.¹⁾ 'Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit.' Diese Vorstellung, daß irgendwann ein Unrecht stattfand und daher Werden und Vergehen der Individuen Folge einer Strafbestimmung ist, erinnert an mythische Gedankengänge und widerstrebt einer rationalen Forschung, welche Sein und Wirken eines Dinges aus seinem Wesen heraus zu bestimmen sucht. So könnte der Satz des Anaximander noch rein mythisch gedacht sein, wonach auch das Übernatürliche greifbare Wirklichkeit ist und im Mythos als Geschichte gerade das Außergewöhnliche, das den Naturlauf verläßt, erfaßt ist. Vielleicht aber auch will Anaximander mit seinem Satz gar nicht in der Art des Mythos *Geschichte* geben und das Ereignis irgendeiner Freveltat festhalten, sondern *in Loslösung von der mythischen Denkweise, aber noch nicht angekränkelt vom Rationalismus* unserer Wissenschaft die Endlichkeit des Seienden im ganzen zum Ausdruck bringen, das je als endliches immer schon schuldig ist²⁾, und, als endliches der Zeit verhaftet, immer wieder der in den Zeitläuften sich abwickelnden, sich selbst bewahrenden und korrigierenden Ordnung des Seienden eingefügt wird. Anaximander wäre damit dieselbe Geisteshaltung zuzuschreiben, wie sie Weinstock für Sophokles herausgearbeitet und bereits mit Anaximander in Parallele gesetzt hat (S. 254). Jedenfalls darf diejenige Deutung des Anaximanderfragmentes als die wahrscheinlichste angesehen werden, die ihm Zeller gegeben hat. 'Was durch seine Entstehung ein anderes aus dem Dasein verdrängt, es in sich aufgezehrt hat, muß ihm für diese Verletzung dadurch Genugtuung geben, daß es sich bei seinem Untergang wieder in den Stoff auflöst, aus dem es geworden ist.'³⁾ Weil und indem es da ist, ist Dasein immer schon schuldig. Ist diese Deutung richtig, dann offenbart sich die Philosophie des Anaximander von einer *neuen Seite: An der Wende zweier Geisteswelten, des Mythos und der Wissenschaft, zeigt sich schlaglichtartig dem Blick eines Philosophen das metaphysische Geschehen in seiner existenzialen Tiefe, wogegen zuvor im Mythos das Dasein infolge ekstatischer Objektivierung sich des Blickes für diese Tiefen des eigenen Seins entäußert hatte und hernach in der Wissen-*

1) Vgl. F. Kern, Die Welt, wozu die Griechen traten. *Anthropos* 24 (1929) 213.

2) Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927, 284f.

3) Die Philosophie der Griechen I, 1⁶, S. 305.

schaft rationale Einseitigkeit diese existenzialen Abgründe überwucherte und verdeckte. Nunmehr läßt sich auch die gerade durch Weinstocks *Sophokles* besonders deutlich gewordene *Gegensätzlichkeit von Sophokles und Euripides* und die Plötzlichkeit des erfolgreichen Euripideischen Einbruchs in die Welt des Sophokles (Weinstock S. 285 ff.) aus der *philosophischen Vorarbeit der Vorsokratiker* verstehen. Neben dem Verlust der mythischen Denkweise macht sich eine Verkenning der existenzialen Tiefen des Daseins breit. Der wissenschaftliche Fortschritt der Vorsokratiker, erreicht durch das immer stärker hervortretende begriffliche Denken, wird nur um den Preis der Blindheit gegenüber dem Urquell unseres Daseins erkaufte. Die Wendung der Sophisten von der Naturphilosophie der Vorsokratiker zu den anthropologischen Fragen hätte eine Enthüllung gerade der letzten Wurzeln des Daseins bringen sollen; statt dessen hatte die Aufklärung das Ergebnis, daß durch rationalistisches Verfahren und durch eine nicht existenzial verankerte psychologische Zergliederung des Daseins der letzte Urquell verschüttet wurde. Noch hatte sich das Genie des *Sophokles*, der aus dem Mythos schöpft und psychologische und moralisierende Betrachtungsweise durch existenziale Vertiefung unterbindet und doch wieder grundlegt, den Blick für die Gesamtheit des Daseins freigehalten; dagegen tritt zur dichterischen Veranlagung des *Euripides* die Oberflächlichkeit sophistischer Aufklärung, um einer neuen Welt und damit Weltanschauung zum Durchbruch zu verhelfen. Und mit solcher Wucht stürzte nach der philosophischen Vorbereitung das alte Gebäude ein, daß den Menschen jener Zeit überhaupt der Blick für diese überkommene Welt verloren ging und weder ein Sokrates noch Plato trotz der Kraft seines Mythos diese 'Säkularisierung des Daseins' (Weinstock S. 294) aufhalten konnten.

Diese Einordnung des Thales und Anaximander in die geistige Entwicklung der Griechen ergibt eine eigenartige Verflochtenheit ihres rationalen Vorstoßes mit überkommener Art. Weil bei ihnen *wissenschaftliches Denken* einsetzt, als neuer Trieb aus dem Grund des Daseins erwächst und doch mit Mühe sich freien Raum schaffen kann, so läßt sich in Rücksicht auf die *Lebensberechtigung*, auf die Forderung *bevorzugten* Lebensrechtes dieses verheißungsvollen, kraftstrotzenden Schöblings die folgenschwere Frage, an der das Schicksal unserer Wissenschaft hängt, nicht umgehen: Mögen Thales' Fragestellung und Lösungsversuche wissenschaftlichen Charakters sein und die Folgezeit Lebensfähigkeit und Ergiebigkeit des neuen Triebes bestätigen, ist die Fragestellung selbst überhaupt richtig oder wird durch sie die Wissenschaft von vornherein auf eine vielleicht falsche Bahn gelenkt, welche Sinn und Wert der Wissenschaft einschränkt und ihr im Kreis möglicher Geisteshaltungen in keiner Weise den Vorrang läßt?

Tatsächlich entbehrt die Frage nach dem Urgrund ihres Ausweises. Denn die Frage, ob man überhaupt nach einem *Einheitsgrund* suchen darf, ist selbst noch nicht zur Frage gestellt. Indem ich jedoch nach einer Einheit frage, bringe ich bereits eine bestimmte Denkrichtung zum Ausdruck, denke ich bereits nach der *Kategorie der Einheit*. Weiß ich aber, ob nur unser Denken so denken muß oder ob die Welt selbst einen solchen Einheitsgrund besitzt? Sogar Heraklit, welcher das ewige Werden zum Urgrund erhebt, kann sich diese unbegrenzte und konti-

nuierliche Bewegung, welche den Gegensatz zu einer ruhenden, gleich bleibenden Einheit darstellt, nur denken, indem er *ein* weltumspannendes Gesetz als ihr Regulativ walten läßt.

Daß dieses Rückfragen nach der Berechtigung der Frage nach dem Einheitsgrund nicht müßige Spielerei oder philosophische Verschrobenheit ist, sondern daß es sich hier letztlich um Wahrheit und Geltung der Wissenschaften überhaupt handelt, läßt sich bei Thales und Anaximander an einem *Einzelfall* aufweisen.

Der Einheitsgrund ist gedacht als Substanz, als das Beharrende im Gegensatz zu dem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen.¹⁾ So tritt die Kategorie der Substanz, dieses 'Ferment jeden intellektuellen Aktes'²⁾, gleich zu Beginn mit einem charakteristischen Merkmal auf, mit der Eigenschaft der *Beharrlichkeit*. Das ewige Werden und Vergehen ist nur möglich, weil gleichsam ein Becken da ist, aus dem alles herausströmt, ein Becken, das selbst unveränderlich, unerschöpflich bleibt. Mit einer solchen Lösung ist auch — und dieses ins Psychologische hineinspielende Moment darf nicht übersehen oder gering angeschlagen werden — unser Denken *beruhigt*. Denn sein Fragen nach dem Woher hat in dieser beharrenden Substanz einen *festen Halt* gefunden. Mag dieser Urgrund gedacht sein, wie er will — als Wasser, Luft, Apeiron usw. — immerhin ist einer da, welcher der unerschütterliche Pol in der Mannigfaltigkeit des Wechsels ist. Diese *Beharrlichkeit* des Urgrundes umschließt eben in dieser Funktion für die unendliche Fülle des Mannigfaltigen und Veränderlichen die seltsame Paradoxie eines Ineinander und zugleich schroffen Gegeneinander von Ruhe und Bewegung.

Daß *schon* diesem *Suchen* nach einer beharrenden Substanz ein metaphysisches Problem zugrunde liegt, hat *Kants* Scharfblick gesehen. 'Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen vorausgesetzt haben und auch *jederzeit als ungezweifelt* annehmen werden, nur daß der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Akzidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem so *synthetischen* Satze nirgends *auch nur den Versuch* von einem Beweis an, ja er steht auch nur selten, *wie es ihm doch gebührt*, an der *Spitze* der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur. In der Tat ist der Satz, daß die Substanz beharrlich ist, tautologisch. Denn *bloß diese Beharrlichkeit* ist der Grund, warum wir auf die Erscheinungen die Kategorie der Substanz anwenden . . . So ist es kein Wunder, wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt wird (weil man dessen Bedürfnis bei der empirischen Erkenntnis *fühlt*), niemals aber bewiesen worden ist.'³⁾ Dieser Vorstoß Kants gegen die Fassung des Substanzbe-

1) οὐσίας ὑπομενούσης nach Aristoteles (Diels S. 9, fr. 12). Vgl. E. Hoffmann, aO. S. 22 und J. Stenzel, aO. S. 33.

2) Fritz Kaufmann, Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, Jahrbuch für Phänomenologie 9 (1928) 180.

3) Kritik der reinen Vernunft, zweite Ausgabe S. 227f. Vgl. Kants Prolegomena § 2 S. 273.

griffs ist längst nicht durchgreifend genug. Wohl ist ihm der Satz, daß die Substanz beharrlich ist, synthetisch und damit einer Rechtfertigung bedürftig. Aber im übrigen ist Kant von der Wahrheit dieses Satzes überzeugt, ja dieser Satz steht ihm — und Thales' *erste* philosophische Fragestellung bestätigt es — an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur. So bleibt auch Kant und bleiben, wie beliebige Beispiele zeigen könnten, die Philosophengenerationen bis heute grundsätzlich *in der von Thales vorgezeichneten Bahn*. In Wirklichkeit gilt es bis zur letzten Konsequenz der Frage nachzugehen, ob der Substanz die Eigenschaft der Beharrlichkeit zukommt. Dies läßt sich aber mit guten Gründen zum mindesten bezweifeln, zumal der Sinn dieser Beharrlichkeit von vornherein nur *relativ* zu den Akzidenzien genommen werden kann. Nach der geläufigen Ansicht wechseln die Akzidenzien, während die Substanz bleibt. Wenn aber die Akzidenzien wirklich von der Substanz getragen sind, ja auch die Substanz als die Wesensform dieses *individuellen* Dings (substantia prima des Aristoteles) und als real Seiendes dem Wechsel in der Zeit ausgesetzt ist und wenn bei der faktischen Einheit der Dinge kein äußerliches Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenzien obwaltet, dann muß auch die Substanz bei Wechsel der Akzidenzien irgendwie in Mitleidenschaft gezogen sein und ebenfalls, wenn auch vielleicht in minderem Maß, eine Veränderung erleiden. Gerade die Lebewesen sind deutliche Beispiele.

Schon in der Fassung des Thales und Anaximander fordert der Substanzbegriff die Frage nach der Existenz der Substanz. Denn wenn ich nur das Wechselnde am Ding, die Akzidenzien wahrnehme und die Substanz meiner Erfahrung prinzipiell verschlossen bleibt, darf ich dann überhaupt auf die Existenz einer Substanz *rückschließen*? Geht man über Thales' Fragestellung hinaus, indem man die Enge seines Gesichtskreises sprengt, so erkennt man, daß seine Begriffsbestimmung der Substanz ganz *auf der Frage nach dem Einheitsgrund* ruht und von da aus das Moment der Beharrlichkeit — logisch beurteilt — in bedenklicher Annäherung an eine *petitio principii* in den Substanzbegriff hineingetragen ist. Denn beim Suchen nach der Einheit schwingt bereits der Gedanke eines beharrenden Prinzips mit. Von diesem Standpunkt aus erscheint der Substanzbegriff nicht als Ergebnis, sondern als *Voraussetzung* philosophischen Denkens. Weil von vornherein nach dem Einheitsgrund gefragt wurde, blieb der Wortsinn von Substanz als *Trägerin* der Akzidenzien verdeckt zugunsten der Eigenschaft der *Beharrlichkeit*. Ist jedoch über den engen Standpunkt der ersten Frage hinaus der *Sinn* von Substanz zur Frage gestellt und Substanz auf den ursprünglichen Wortsinn von sub—stare, *ὑπο-κείμενον* zurückgenommen, dann ist damit der Uranfang der Philosophie, bei welchem nach der Einheit der Welt gefragt wird, selbst zur Frage gestellt, und zwar radikal im Sinn der Notwendigkeit eines Ausweises der Berechtigung dieser Frage. Zugleich wird dadurch erneut erkannt, daß alle Wissenschaft von der Philosophie ausgeht und in sie mündet. Denn wir sind bei der Stellung des ersten Problems in das Gewoge wissenschaftlichen Forschens geworfen nicht nur in dem Sinn, als solle die Lösung des Thales geprüft und vielleicht durch eine bessere ersetzt werden. Vielmehr wird die neue Auffassungsweise selbst in ihrer

Gesamtheit schon in ihrer ersten Fragestellung zur Frage gestellt und so die Wissenschaft in ihrem ersten Schritt *sich selbst* zum Problem.

Indem die Wissenschaft sich selbst zum Problem stellt, kommt die letzte und weiteste Erkenntnis. Wenn eben von einer *petitio principii* gesprochen wurde, so soll damit nicht ein Urteil auf Grund eines logischen Maßstabes gefällt sein. Denn hier handelt es sich um den allerersten Schritt unseres Erkennens, und wenn hier ein durch den logischen Begriff der *petitio principii* bezeichneter Sachverhalt eintritt, dann bedeutet das ein der Eigenart unseres Denkens entwachsender Zwang der Auffassung. Es handelt sich dann nicht um einen Fehler, sondern um eine in der Seinsverfassung dieser Menschen oder der Menschen überhaupt liegende Auffassungsweise, die letztlich in der wesensnotwendigen Geworfenheit des Daseins als eines endlichen Seienden gründet. So ist das wissenschaftliche Denken eine Auffassungsrichtung, die *neben* der mythischen steht, ebenfalls als 'schaffendes Prinzip der Weltgestaltung.'¹⁾ Beide nehmen ihren Ausgangspunkt von derselben Sinnenwelt, aber beide gewinnen, indem sie über die Erfahrung hinausgehen, bzw. immer schon in einer bestimmten Geisteshaltung darüber hinaus sind, andere Ergebnisse. Wie nun das mythische Denken in einer bestimmten Seinsverfassung des Menschen ruht, so entspringt, wie die Betrachtung über den Substanzbegriff und den ihm zugrunde liegenden Gedanken ergab, auch das wissenschaftliche Denken einer bestimmten Einstellung unseres Denkens, die auch ihres Ausweises bedarf. Dieser Ausweis bestätigt die Richtigkeit dieser Einstellung oder fordert eine andere *innerhalb* der Eigenart wissenschaftlichen Denkens; er kann aber auch über das mythische und wissenschaftliche Denken hinaus zu einer *neuen* Auffassungsweise drängen. So ist die Wissenschaft schon in ihrem Entstehen in eine Problematik befangen, welche das Ganze menschlichen Seins umspannt. Wohl sind wissenschaftliches und besonders mythisches Denken zu wenig in ihrem eigenen Sein erkannt, um einen Vergleich tragen zu können oder ein Urteil über ihre Verwurzelung je in einem *besonderen Modus der Erschlossenheit des Daseins* zu erlauben.²⁾ Zudem läßt sich bis jetzt in keiner Weise übersehen, ob überhaupt noch ganz andere Auffassungsarten möglich sind, ob diese verschiedenen Weisen letztlich doch in einer *übergreifenden* Art der Auffassung gründen, die wir noch nicht kennen oder aus der wir leben, ohne ihrer infolge einer besonders begründeten Verdecktheit innezuwerden. Aber soviel läßt sich bislang sagen, daß diese Betrachtung über den Ursprung der Wissenschaft nicht nur von Sinn und Bedeutung der Wissenschaft Kunde gibt, sondern auch von ihrer Grenze. Und in diesem Offenbarwerden einer Grenze tritt — wie es eine solch epochemachende Wendung wie der Beginn der Wissenschaft nicht anders vermuten läßt — zugleich eine Problematik zutage, welche an den letzten Sinn und das eigentliche Sein unseres Lebens rührt.

1) E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen III, 19.

2) M. Heidegger, Sein und Zeit, S, 82.

DIE GEGENWÄRTIGE LAGE DER ÄSTHETIK

VON FRANZ STUCKERT

Die deutsche Ästhetik hat, seitdem sie durch Alexander Baumgarten (1714—1762) als selbständige philosophische Teildisziplin begründet worden ist, eine Lösung ihrer spezifischen Aufgaben auf den verschiedensten Wegen angestrebt, die jeweils durch den weltanschaulichen Standpunkt, die einzelwissenschaftliche Fragestellung oder den Zusammenhang eines philosophischen Systems bestimmt waren.¹⁾ Dabei verläuft ihre Entwicklung, gemäß der Sonderstellung, die sie einnimmt, durchaus nicht immer im Zuge der gesamtphilosophischen Problementwicklung. Trotzdem heben sich für das Auge des historischen Betrachters drei große Abschnitte heraus, in denen die Forschungsarbeit von den verschiedensten Ansatzpunkten her auf einen idealen Mittelpunkt konvergiert. Das XVIII. Jahrh. faßt das ästhetische Problem unter wesentlich erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten und schafft eine *rationale Ästhetik* (Baumgarten, G. F. Meier, Mendelssohn). Ihr gehört im Grunde auch Kant an, obwohl er in seinen letzten Absichten weit über sie hinauswächst.²⁾ Unabhängig von ihm begründet dann in völlig neuem Einsatz der deutsche Idealismus eine *spekulative Ästhetik*, die bei Schelling, Schleiermacher und Hegel noch fest in das System eingeschmolzen ist und erst in den großen abschließenden Werken von Solger und Fr. Th. Vischer selbständigen Wert und eigenes Leben gewinnt. Vischers dreibändiges Werk (1846—1857) ist bis heute die tiefste und umfassendste Leistung der philosophischen Ästhetik in Deutschland geblieben. Aber Vischers 'Ästhetik' war in einer Zeit entstanden, in der die Hegelsche Philosophie, welche ihm die systematische Grundlage geboten hatte, zerfiel oder schon zerfallen war, und so hat der große idealistische Ästhetiker selber, den lebendigen Strömungen seiner Zeit folgend, in der 'Kritik meines Systems' (1866 und 1873)³⁾ eine grundlegende Revision seiner Voraussetzungen auf psychologischer Basis vorgenommen. Er leitet damit hinüber zu einer neuen Betrachtungsweise, die sich nun, seit etwa 1870, der Ästhetik bemächtigt und in dem Bemühen um den Aufbau einer *psychologischen Ästhetik* für etwa 40 Jahre das Feld der Forschung völlig beherrscht. Der Führer auf diesem Wege ist Fechner gewesen. Ihre systematische Zusammenfassung findet die psychologische Ästhetik in den Werken von Theodor Lipps und Johannes Volkelt.

Höchst aufschlußreich für Art, Einstellung und Zielsetzung dieser Richtung innerhalb der Ästhetik ist das bekannte Büchlein von Eduard Meumann, Einführung in die Ästhetik der Gegenwart, das 1908 erschien⁴⁾, also zu einem Zeitpunkt, als die psychologische

1) vgl. dazu die erst nach Abschluß dieser Arbeit erschienene, vorzügliche Geschichte der Ästhetik von Emil Utitz, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1932. *RM* 3,60.

2) Neuerdings ist sogar von Alfred Baeumler, Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und ihr System I, Halle 1923, versucht worden, diese ganze Bewegung vom Irrationalitätsprinzip her tiefer zu begreifen; vgl. jetzt auch: Rudolf Odebrecht, Form und Geist, Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1930. Geb. *RM* 20.

3) Kritische Gänge Bd. 4; vgl. dazu die ausgezeichnete Darstellung von Hermann Glockner, Fr. Th. Vischer und das 19. Jahrhundert. Neue Forschung Bd. 10, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1931. Geh. *RM* 15,—, geb. *RM* 18,—, besonders S. 133ff.: Fr. Th. Vischers Selbstkritik seiner Ästhetik.

4) Eine 4., umgearbeitete Auflage ist 1930 von Richard Müller-Freienfels herausgegeben worden (Wissenschaft und Bildung Bd. 30, Leipzig, Quelle & Meyer.), ohne daß allerdings die inzwischen vollzogene, grundsätzliche Änderung der Problemstellung darin auch nur annähernd zum Ausdruck gekommen wäre.

Ästhetik ihren Höhepunkt erreicht, vielleicht schon überschritten hatte. Sinn und Ergebnis der Forschungsarbeit seit Fechner sieht Meumann darin, daß die Ästhetik zur empirischen Wissenschaft geworden ist. Ihre Methode ist die psychologische, und vor allem der experimentellen Psychologie wird eine hervorragende Rolle für die Erforschung der 'ästhetischen Prozesse' zugewiesen. Ihren Zentralbegriff findet diese Richtung, da sie fast ausschließlich an den Problemen des *Kunstgenießens* orientiert ist, in dem Begriff der 'Einfühlung'. Dieser Begriff ist von Robert Vischer, dem Sohn Fr. Theodors, geprägt worden (in der Schrift 'Über das optische Formgefühl'). Er wird von Fechner, Lotze und Fr. Th. Vischer aufgenommen und von Lipps und Volkelt zum Grundbegriff einer psychologischen Theorie des ästhetischen Genusses gemacht. Und mit einer Kritik der 'Einfühlung' setzt um 1900 die Arbeit einer neuen Forschergeneration ein, die in kurzer Zeit die psychologische Ästhetik überwindet und zu einer wahrhaft philosophischen Neufundierung der Ästhetik vordringt.

Diese Abwendung von der psychologischen Methode, die um 1900 alle systematischen Disziplinen der Philosophie beherrschte — man denke an die Logik Sigwarts oder Erdmanns, die Ethik Wundts —, vollzog sich im engsten Zusammenhang mit den um die Jahrhundertwende hervortretenden Versuchen, die Philosophie aus dem Banne der empirischen Einzelwissenschaften herauszulösen und sie wieder zum Range einer streng apriorischen, alles umfassenden Grundwissenschaft zu erheben. Bei dem Bemühen, wieder zu dem Ganzen einer geschlossenen Welt- und Lebensschau vorzudringen, mußte diese Bewegung früher oder später auf das metaphysische Grundproblem stoßen. Damit war — zunächst ideell — der Anschluß an das Denken des deutschen Idealismus gewonnen, und bald folgte auch die historische Anknüpfung. Auch die Ästhetik sah sich damit vor eine völlig neue Aufgabe gestellt. Zunächst freilich suchte sie im Umkreis ihrer engeren Fragestellungen zu einer neuen philosophischen Fundierung zu gelangen. Sie geriet dabei in zweifacher Weise zur psychologischen Ästhetik in Gegensatz: einmal verlegte sie den Schwerpunkt ihrer Forschungsarbeit von der Seele des ästhetisch erlebenden Menschen auf die objektive Gegebenheit des ästhetischen Gegenstandes. Damit war notwendig ein Wechsel der Methode verbunden, da die psychologische Betrachtung der neuen Problemstellung in keiner Weise kongruent war. Zum andern besann sich die neue Ästhetik auf die theoretischen Voraussetzungen ihrer Arbeit (die „Bedingungen ihrer Möglichkeit“) und den Zusammenhang des Ästhetischen mit dem Sinngehalt des menschlichen Lebens. Vor der Tiefe und dem Ernst der neuen Fragestellung versank von selbst die Fiktion einer 'empirischen Wissenschaft', und die Ästhetik sah sich in Verbindung gesetzt mit dem lebendigen Fragen eines neuerwachten 'existentiellen' Denkens. — Schlagwortartig zusammengefaßt bedeutet die neue Wendung der Ästhetik also: *von der Seele zur Sache; vom Einzelnen zum Ganzen.*

An einer neuen Fundierung der Ästhetik mußten vor allem diejenigen Richtungen der Philosophie interessiert sein, die den Empirismus, Pragmatismus und Psychologismus der Philosophie um 1900 besonders bekämpft und deren Position in raschem Anlauf überwunden hatten: die Phänomenologie, die kritisch gerichtete Wertphilosophie (Rickert) und die geisteswissenschaftlich orientierte Lebensphilosophie (Dilthey). Durch sie ist denn auch die Ausbildung eines neuen Standortes in der Ästhetik maßgebend bestimmt worden. Während aber die Wertphilosophie, gemäß ihrer logizistischen Einstellung, über eine allgemeinste theoretische Grundlegung der Ästhetik eigentlich nicht hinausgelangte und die spezifisch ästhetischen Probleme überhaupt nicht in den Griff bekam¹⁾,

1) Vgl. dazu H. Rickert, *System der Philosophie I. Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921, S. 119f., S. 142ff., S. 333ff.; Friedrich Kreis, *Über die Möglichkeit einer Ästhetik vom*

erwiesen gerade die Phänomenologie, besonders in ihrer Weiterbildung zur Existentialphilosophie, und die Lebensphilosophie, diese unter Einbeziehung wichtiger Fragestellungen des deutschen Idealismus, die Fruchtbarkeit ihrer Methoden durch eine Fülle tiefer und wertvoller Erkenntnisse auf dem Gesamtgebiet der Ästhetik. Trotz der Verschiedenheit ihres Ausgangspunktes sind beide Richtungen inzwischen sowohl in den Grundproblemen wie in der Interpretation ästhetischer Einzelfragen zu weitgehender Übereinstimmung gelangt. Dieser Eindruck wachsender Vereinheitlichung der Forschungsarbeit verstärkt sich gegenüber einer Reihe von Werken, die, ohne der einen oder andern Richtung grundlegend verpflichtet zu sein, doch von ähnlichen Voraussetzungen ausgehen und zu gleichen Ergebnissen kommen. So scheint sich zum vierten Male im Laufe der Geschichte der deutschen Ästhetik die echte philosophische Problemforschung zu einer inneren Einheit zusammenzuschließen. Vor der psychologischen Ästhetik hat diese neue Ästhetik die Tiefe der Einsicht in den Wesenscharakter des Ästhetischen und die philosophische Kraft der Erkenntnisbewältigung voraus, vor der idealistischen die Fülle der historisch-gegenständlichen Anschauung und den Reichtum an spezifisch ästhetischen Ergebnissen, die am Gegenstande, nicht aus einem konstruktiven Schema gewonnen worden sind.

Die Hauptprobleme dieser gegenwärtigen Ästhetik sollen hier in einem kurzen Überblick dargestellt werden.

I.

Bei jeder Wissenschaft ist es im wesentlichen schon durch die Fragestellung bestimmt, wie viel oder wie wenig sie von ihrem Gegenstand ins Blickfeld bekommt, und das Maß ihrer Ergebnisse wird weitgehend davon abhängen, mit welcher Methode sie ihre Erkenntnisse zu gewinnen sucht. Dabei wird die Methode sogar innerhalb eines und desselben Forschungsgebietes wechseln müssen, sofern dieses mehrere Gegenstandsschichten oder mögliche 'Ansichten' enthält. So bietet die Ästhetik mindestens drei mögliche Ausgangspunkte: Vom Aufnehmenden, vom Schaffenden und vom Gegenstande aus. Eine Ästhetik des künstlerischen Genießens oder Schaffens wird immer auch die psychologische Methode benutzen müssen, um zu überzeugenden Ergebnissen zu gelangen; allerdings wird sie von der experimentellen Psychologie oder selbst von der sorgfältigsten Fragebogenmethode nur wenig Förderung erhoffen dürfen. Die Grenzüberschreitung der psychologischen Ästhetik beginnt erst dort, wo sie sich Probleme und Gegenstandsbereiche, die nach ihrem Charakter der psychologischen Methode unzugänglich sein müssen, zu unterwerfen sucht. So verfälscht sie z. B. den wissenschaftlichen Tatbestand, wenn sie die Frage nach dem Wesen des Tragischen zu beantworten sucht durch eine Erforschung der seelischen *Wirkung* des Tragischen. Fragen dieser Art sind niemals psychologisch entscheidbar, sondern können nur durch transzendente Analyse oder phänomenologische Wesensschau geklärt werden.

Der erste, der die phänomenologische Methode Husserls in grundsätzlicher Besinnung und mit bedeutenden Ergebnissen auf die Ästhetik angewendet hat, ist Moritz Geiger gewesen. In einem Vortrag auf dem 2. Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Berlin 1924, hat er eine programmatische Darstellung des neuen Weges gegeben.¹⁾ Die Wesenserfassung ästhetischer Gegenstände erschließt sich nach Geiger

Standpunkt der Wertphilosophie (2. Kongreß f. Ästh. u. allg. Kunstwissenschaft), Zeitschrift f. Ästh. u. allg. Kunstwissenschaft Bd. XIX, Stuttgart 1925, S. 42—51; Franz J. Böhm, Die Logik der Ästhetik, Tübingen, J. C. B. Mohr. (Paul Siebeck) 1930. Geh. *RM* 5,40.

1) (Zeitschrift f. Ästh. u. allg. Kunstwiss. Bd. XIX, S. 29—42), jetzt in: Zugänge zur Ästhetik. Leipzig, Der neue Geist Verlag, 1928. *RM* 5,75, S. 136—158.

weder der philosophischen Deduktion aus einem obersten hypothetischen Prinzip noch empirischer Induktion, sondern allein der Intuition. Ähnlich wie der Mathematiker an *einem* Beispiel von zwei sich schneidenden Graden den allgemeinen Satz erfaßt, daß zwei gerade Linien sich stets nur in einem Punkte schneiden können — diese Beziehung wird ihm *unmittelbar* einsichtig —, so vermag auch der Ästhetiker das Wesen des Tragischen an einem einzelnen Werke zu erschauen. Durch die Intuition wird übrigens keineswegs die Analyse ausgeschlossen, vielmehr müssen die Einzelatbestände und Wesensbeziehungen in schwieriger und mühseliger Arbeit herausanalysiert werden.¹⁾ Diese Methode ist zugleich, im Unterschiede etwa zur induktiven oder psychologischen Methode, gebunden an eine spezifische Begabung und kann nicht von jedem Beliebigen gehandhabt werden. Das ist ihr aristokratischer Charakter. Der Kritiker muß hinzufügen: ihre Gefährlichkeit und die Grenze ihrer Allgemeingültigkeit liegen darin, daß es keine objektiven Kriterien für die Richtigkeit der gewonnenen Ergebnisse gibt. Man wird dem Ungeschulten die Augen öffnen und ihn sehen lehren können, aber die wirkliche Erkenntnis wird von der Weite seines Blickes und der Tiefe seines Verstehens abhängen. Die phänomenologische Methode befindet sich hier im gleichen Falle wie die historische: eine einfach geschichtliche Tatsache vermag jeder normale Mensch aufzufassen, dagegen ist wirkliches 'Verstehen' eines komplizierten historischen Charakters an ganz bestimmte geistige und seelische Voraussetzungen gebunden und daher nur den wenigsten gegeben. Das beruht nicht auf einem vermeidbaren Mangel der Methode, sondern ist *notwendig* in Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisziel begründet.

Auf anderem Wege als Geiger, im Anschluß an Husserls sprachphilosophische Untersuchungen und Heideggers Existentialphilosophie, deren eminente Fruchtbarkeit sich hier an einem konkreten Beispiel erweist, versucht Johannes Pfeiffer das Wesen der Lyrik zu erfassen.²⁾ Es handelt sich für ihn darum, 'das lyrische Gedicht als ästhetisches Gebilde in seiner intentionalen Struktur zu verstehen und auf seinen ontologischen Ort zu bestimmen', 'den Sinngehalt des Gedichterlebnisses für unser philosophisches Bewußtsein zu sichern.'³⁾ Unter den Kategorien der 'Kundgabe', der 'Bedeutsamkeit' und der 'Stimmung' wird das lyrische Gedicht in seiner Sinn- und Ausdrucksfunktion untersucht. Das Gedicht erschließt sich dem Aufnehmenden nicht durch einen Einfühlungsakt, sondern unmittelbar aus dem 'Daseinsverständnis' des 'geworfenen' Menschen: 'der sprachliche Kangleib ist *als* rhythmisch-schwingender und ton-beseelter *unmittelbar* stimmungshaltig. Die Sprache *als* so-und-so-gestaltete, so-und-so-getönte Schallmasse drückt zuständige Gestimmtheit aus, hegt und verwahrt sie so, daß menschliches Dasein daran teilnehmen kann . . ., lyrische Dichtung leistet die gestalterische Verwandlung von Lebenszuständlichkeit in unmittelbar-bannende innere Sprachform'.⁴⁾ Hier wird das lyrische Gedicht also nicht in phänomenologischer Wesensschau, sondern in hermeneutischer Analytik aus den Grundbedingungen der menschlichen Existenz verständlich gemacht. Damit ist ein Weg beschritten, der in durchaus neuartiger Sicht und mit bewunderswerter Energie des Denkens der Ästhetik ein neues, weites Feld aufschließt. Nirgends sonst ist so deutlich wie hier der durchaus eigene Denkeinsatz unserer Zeit in der philosophischen Ästhetik zum Ausdruck gekommen und die Grenzlinie zur Psychologie, trotz scheinbar ähnlicher Fragestellungen, mit gleicher Schärfe gezogen.⁵⁾

1) aO. S. 146.

2) Das lyrische Gedicht als ästhetisches Gebilde, Ein phänomenologischer Versuch. 113 S. Halle, Max Niemeyer, 1931. Geh. *RM* 5,50. 3) aO. S. 1. 4) aO. S. 58.

5) Der phänomenologischen Terminologie bedient sich auch Rudolf Odebrecht in seinem Werk: Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie Bd. 1, Das ästhetische Werterlebnis.

In die innere Nähe zu Heideggers Existenzialphilosophie rückt auch der einzige Versuch des letzten Jahrzehnts, das ästhetische Gesamtproblem aus dem Ganzen des menschlichen Daseins zu begreifen, Paul Häberlins 'Allgemeine Ästhetik'.¹⁾ In seiner philosophischen Ausgangsposition steht Häberlin zwar beim Neukantianismus — die Lebensproblematik wird im Sinne der Subjekt-Objektsplaltung verstanden —, außerdem hat er mannigfache Anregungen aus andern Lagern aufgenommen, unter denen sich besonders deutlich die Schopenhauersche Willensmetaphysik, die Fragestellungen Kierkegaards und die Psychoanalyse herausheben. Infolgedessen versucht er auch auf anderem methodischen Wege als Geiger oder Pfeiffer sich den Zugang zu jener Seite des Lebens zu eröffnen, 'welche in sich nicht fragwürdig ist', der ästhetischen. Aus dem Gegensatz von moralischem, d. h. zwecksetzendem und damit zutiefst problematischem Leben — hier liegt die philosophische Basis Häberlins vor allem der Kritik offen — und ästhetischem, d. h. sinnfreiem, weil nicht sinnbedürftigem Leben wird in dialektischem Aufstieg, in immer wiederholter Einschränkung, Gegensatzung und Aufgliederung eine Sinndeutung des Ästhetischen entwickelt, die die Ästhetik wiederum entschlossen mit den großen Entscheidungsfragen der Philosophie in Verbindung bringt und sie nicht als abseitige Sonderdisziplin behandelt. Es ist erstaunlich, welch ein Reichtum inhaltlicher Bestimmtheit aus dem anfänglich scheinbar engen und dünnen Schematismus der Begriffe gewonnen wird. Dabei nähert sich die dialektische Methode in den Untersuchungen des zweiten Teiles ('Die Kunst' und 'Der Sinn') in starkem Maße der phänomenologischen Analyse und bestätigt so die Behauptung, daß — ungeachtet aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte und Fragestellungen — die Forschungsarbeit der Ästhetik sich zunehmend zu vereinheitlichen beginnt.

Das bezeugt auch Helmut Kuhns 'Erscheinung und Schönheit'.²⁾ Wir haben in diesem Buch, neben Häberlins Werk und Geigers Untersuchungen, die bedeutendste Leistung der letzten Jahre auf dem Felde der Ästhetik vor uns. Kuhn geht, indem er

315 S. Berlin, Reuther & Reichard, 1927. Geh. *R.M.* 8,—. Es bietet seit Jahrzehnten zum erstenmal wieder den Versuch einer normativen Ästhetik. Die eigentliche philosophische Position Odebrechts wird allerdings nirgends hinreichend deutlich, da der Verfasser, ursprünglich vom Marburger Neukantianismus herkommend, die Begriffssprache Husserls mit der psychologischen Ganzheitstheorie Fel. Krügers zu verbinden sucht(!). Darum fehlt dem Buche jede methodische Einheitlichkeit. Es wechselt zwischen phänomenologischer Wesenschau, psychologischer Analyse, historischer Einzeluntersuchung und allgemeinem Raisonement dauernd hin und her und zeugt von einem Denkstil, der in allem das Gegenteil von wissenschaftlicher Klarheit und Sauberkeit darstellt. Bei diesem Mitläufer der Phänomenologie zeigt sich zudem in deutlicher Überschärfung eine Gefahr der ganzen Richtung, vor der nicht nachdrücklich genug gewarnt werden kann: Daß jede einfache logische oder psychologische Gegebenheit in einem Wust nicht restlos durchgeklärter Begriffe rettungslos verschüttet wird. Die Gefahr einer neuen Scholastik droht, deren inhaltlosen Schematismus auch nicht die präventöse Zurschaustellung eines ungemainen Tiefsinnes verdecken kann. Aus diesen Gründen ist Odebrechts Buch, das trotz eines ungeheuren Aufwandes an Scharfsinn und vielfältigem Wissen ohne jedes greifbare Ergebnis bleibt, abzulehnen. — Über den einmal eingenommenen Standpunkt führt auch nicht hinaus, weder klärend noch fördernd, desselben Verfassers kleine Schrift: Gefühl und schöpferische Gestaltung. VII, 67 S. Berlin, Reuther & Reichard, 1929. *R.M.* 3.

1) 322 S. Basel u. Leipzig, Kobersche Verlagsbuchhandlung 1929. *R.M.* 12.

2) Helmut Kuhn, Die Kulturfunktion der Kunst Bd. 1, Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel. 123 S. Geh. *R.M.* 6,50; Bd. 2, Erscheinung und Schönheit. Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1931. 224 S. Geh. *R.M.* 12.

die Subjekt-Objektpaltung leugnet, von dem Immanenzproblem aus und sucht in einer vorbildlich klaren Untersuchung mittels der von ihm so genannten 'transzendentalen Methode' die untrennbare Einheit von Gehalt und Form im Begriff der ästhetischen 'Erscheinung' zu erweisen. Diese transzendente Methode ist allerdings nicht mit dem Kantischen Terminus gleichzusetzen. Vielmehr hat transzendental hier 'den vorwiegend negativen Sinn der metaphysischen Unentschiedenheit, die methodisch den Blick auf die zu erfassende objektive Sinnform freihält.'¹⁾ Indem Kuhn also die Trennung von sinnleerer Form und sinngebendem Akt nicht anerkennt, sondern beides in der objektiven Gegebenheit des Phänomens vereinigt sieht — die 'Erscheinung' wird damit zur 'Sinnform' — vermag er sowohl den ästhetischen Formalismus wie den Psychologismus schon in seinem Ansatzpunkt zu überwinden. Die von Dilthey herkommende Lebensphilosophie vollzieht in diesem Werk in durchaus eigenständiger Entwicklung die Wendung zum Objekt, indem sie sich zugleich eng an die Endposition der idealistischen Ästhetik (Hegel) anschließt. Sie rückt damit in eine Front mit der Phänomenologie, die sich hier von scheinbar entgegengesetzter Seite in ihrer Forschungsrichtung aufs nachdrücklichste bestätigt sieht.

II.

Als das charakteristische Merkmal der gegenwärtigen Ästhetik, ganz gleich, aus welchem Lager sie kommt, wurde die Wendung von der Seele zur Sache bezeichnet. Vom ästhetischen Gegenstand her soll das Problem des Ästhetischen überhaupt gelöst werden. Damit ist die Frage nach dem ontologischen Ort des Gegenstandes gestellt, und diese wiederum enthält die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter des Ästhetischen in sich. Während die psychologische Ästhetik den ästhetischen Gegenstand entweder als einen Teil der Dingwirklichkeit ansah, der sich nur nach psychologischem Ursprung und seelischer Wirkung von den andern Teilen unterscheidet, oder sich in eine Theorie des ästhetischen 'Scheins' flüchtete, mußte es für eine an der Sache orientierte Ästhetik gerade zum Problem werden, wie und wodurch sich der ästhetische Gegenstand als *factum sui generis* von andern Schichten der Wirklichkeit abhebt. Welches sind die konstitutiven Merkmale des ästhetischen Gegenstandes?

Als „geschaffenes Werk“ (Bauwerk, Gemälde, Buch usw.) ist der ästhetische Gegenstand zweifellos Teil der Dingwirklichkeit. Was ihn aber zum spezifisch ästhetischen macht, ist gerade nicht sein Dingcharakter, wie er sich dem naiv-anschaulichen oder theoretisch-wissenschaftlichen Verhalten darstellt. Er steht in einem andern Bezugssystem drin, und was ihn als Gegenstand konstituiert, ruht auf andern metaphysischen Voraussetzungen. Für die Werttheorie wird der ästhetische Gegenstand durch den künstlerischen Wert begründet (man bemerkt die Gleichsetzung des Ästhetischen mit dem Künstlerischen), und dieser Wert wiederum ist fundiert in der Form-Inhaltsrelation.²⁾ Die ästhetische Welt ist als atheoretische also von der theoretischen — d. h. in der Sprache des Rickertschen Neukantianismus —, der Seinssphäre der 'Natur', grundsätzlich getrennt. Dabei bleibt allerdings zu beachten, daß die Werttheorie eine Dingwirklichkeit als solche überhaupt nicht kennt, sondern die Gegenstandswelt erst aus der kategorialen Formung des transzendentalen Subjekts hervorgehen läßt. — Auch für Kuhn ist das Ästhetische ein Gegenstandsbereich eigener Art, scharf geschieden von der Dingwirklichkeit, von der sich der Mensch in unreflektiertem Verhalten umgeben sieht. Allerdings ist es ebenso wenig 'Schein', d. h. negative Wirklichkeit, sondern besitzt eine bestimmte Seinsart im Bereich des Wirklichen, die als 'Erscheinung' oder 'Erscheinungshaftigkeit' gekenn-

1) aO. S. 9.

2) Vgl. dazu Franz J. Böhm aO., bes. II 1, S. 44—58.

zeichnet wird: 'Das Kunstwerk . . . ist in seiner Existenzart durch die ästhetische Formhaftigkeit bestimmt, es ist nur durch sie. In ihm ragt in die Dingwelt eine Wirklichkeit hinein, die sich unter den Kategorien des Naturbegriffs nicht verstehen läßt und die uns das Problem der Erscheinungshaftigkeit als solcher geradezu mit Gewalt aufdrängt. Die ästhetische Gesetzmäßigkeit und die dem Kunstwerk eigentümliche Aufgabe bestimmen ist *eine* Aufgabe'.¹⁾ Der ästhetische Gegenstand stellt also eine bestimmte Wirklichkeit in sich dar, und zwar ist die Seinsart dieses Wirklichen je nach der darstellenden Kunst (Musik, Dichtung, bildende Kunst) charakteristisch verschieden; aber sie ist scharf abgehoben von der Seinssphäre der uns umgebenden Dingwirklichkeit.

Auch für die Phänomenologie in der Ausprägung, die sie bei Moritz Geiger gefunden hat, konstituiert der ästhetische Wert den ästhetischen Gegenstand. Das gilt nicht nur für die Frage nach dem Objekt der Ästhetik als Wissenschaft, sondern für die Fundierung der ästhetischen Welt überhaupt. 'Ästhetischer Wert oder Unwert irgendeiner Modifikation aber kommt den Gegenständen nicht zu, insoweit sie *reale* Gegenstände sind, sondern nur insoweit sie als Phänomene gegeben sind.'²⁾ Vor dem Ausweichen in einen inhaltsleeren, rein subjektiven Phänomenalismus aber ist diese Richtung dadurch geschützt, daß sie nicht von dem psychischen Erscheinungsbild, sondern von dem historischen Werk ausgeht, nur eben in seiner phänomenalen Beschaffenheit. Ihr Objekt deckt sich also mit dem der Kunstwissenschaften. Während diese aber die Einzelelemente des Bildaufbaus, den Stil, analysieren, geht die Fragestellung der Ästhetik auf die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der ästhetischen Werte. Diese gewinnt sie weder aus einem obersten Prinzip, noch durch induktive Häufung einzelner Beispiele, sondern dadurch, daß sie am einzelnen Beispiel das allgemeine Wesen erschaut. Der Wesensbegriff selbst ist allerdings philosophisch noch nicht genügend geklärt. Denn ein Erschauen setzt immer schon ein Wissen davon voraus, was das Wesen im konkreten Einzelfalle sei. Hier liegt einer der Hauptansatzpunkte für eine Kritik der phänomenologischen Methode.³⁾ Geiger sucht dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er die scheinbar widerspruchsvolle Forderung aufstellt, die Intuition müsse sich mit der Analyse verbinden.⁴⁾ Durch abstrakte methodologische Erörterungen wird diese entscheidende Frage allerdings kaum zu klären sein, sondern lediglich durch den Aufweis, wie diese beiden Methoden im konkreten Einzelfall zusammenwirken und was sie leisten. — Der ästhetische Gegenstand besteht nach phänomenologischer Auffassung also gewissermaßen aus zwei Schichten, die miteinander verwachsen sind. Die erste Schicht ist das Objekt in seiner phänomenalen Beschaffenheit, die zweite das ontische 'Wesen' in seiner gesetzmäßigen Allgemeingültigkeit. Nur durch die erste Schicht hindurch kann die zweite erfaßt werden. Diese ständige Sachbezogenheit schützt die Methode endgültig vor einem Ableiten in unverbindliche 'Schauungen'.

Das Problem des ästhetischen Gegenstandes gewinnt aber erst dort besondere Weite und Tiefe, wo es in die ihm eng verbundene Frage nach dem Symbolcharakter des Ästhetischen einbezogen wird, eine Frage, die die Forschung in letzter Zeit wieder besonders lebhaft beschäftigt hat. Dabei hat der Begriff des Symbols, der ursprünglich ja in der Sphäre der Religion und Kunst beheimatet ist, eine starke Ausweitung erfahren. Die kritische Durchleuchtung des Erkenntnisvorganges, angeregt vor allem durch wichtige

1) Kuhn aO. Bd. 2, S. 49.

2) Zugänge zur Ästhetik S. 139.

3) Eine nähere Erörterung bietet, ebenfalls von phänomenologischer Grundlage aus, Maximilian Beck, Die neue Problemlage in der Ästhetik, Ztschr. f. Ästhetik Bd. XXIII, S. 305—325; ferner: Werner Ziegenfuß, Die phänomenologische Ästhetik. Berlin, Arthur Collignon, 1928. *J.M.* 4.

4) aO. S. 146.

Ergebnisse der Völkerkunde und den Grundlagenstreit in der Mathematik und theoretischen Physik, hat gezeigt, daß das Symbol für den gesamten Umkreis des menschlichen Erkennens und Darstellens eine hervorragende Bedeutung besitzt.¹⁾ Wenn nun das Symbol wirklich eine konstitutive Form des gesamten menschlichen Schaffens und Erkennens ist, so fragt sich, was das Besondere und Auszeichnende des ästhetischen Symbols sei. Ernst Cassirer unterscheidet in seinem Vortrag 'Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie'²⁾ an der symbolischen Form die Ausdrucks-, die Darstellungs- und die Bedeutungsfunktion. Der Grundcharakter des ästhetischen Symbols liegt in der Ausdrucksfunktion, aber es geht darüber hinaus zum Darstellungssinn und strebt sogar dem Reiche der reinen Bedeutung zu. Allerdings wird man einwenden, daß das Wesentliche des ästhetischen Symbols sich keineswegs im Ausdruckssinn erschöpfe, jedenfalls sofern dieser erkenntnistheoretisch als bestimmter Ausdruck 'von etwas' aufgefaßt wird. Das Symbol bietet zwar als Erkenntnisinstrument eine intuitive Aufhellung und Erschließung des Gegenstandes³⁾, aber zugleich besitzt es eine unmittelbare Wirkung auf das Gemüt, und in dieser Hintergründigkeit, in der neben der rational faßbaren Bedeutung zugleich die ganze, eng damit verbundene Welt des Irrationalen unmittelbar sichtbar wird, beruht gerade das Wesentliche des ästhetischen Symbols. Das Symbol ist ein Erzeugnis der produktiven Einbildungskraft, nicht des abstrahierenden, isolierenden Denkens, und als sinnvoll geordnete Gestalt ist es eingebettet in die Einheitszusammenhänge des gesamten Lebens. Daher leuchten diese immer aus ihm mit hervor, und darum ist es stets mehr als nur 'Zeichen'.

III.

Im Symbol sammelt sich, nur in ungemeiner Verdichtung und bezeichnender Abkürzung, was eine Grundeigenschaft des Ästhetischen überhaupt ausmacht: die Ausdrucksfunktion. Dabei ist Ausdruck — das wird in dem vorliegenden Schrifttum nicht immer genügend beachtet — in doppeltem Sinne möglich: einmal als Ausdruck eines ontischen Seinsverhältnisses, sodann als Ausdruck eines Seelischen, das in einer seltsamen Verwandlung, aber als solches doch deutlich fühlbar, in das gegenständliche Werk eingegangen ist. Das Problem des Ausdrucks mußte für die neuere gegenständliche Ästhetik dieselbe Bedeutung gewinnen wie für die psychologische Ästhetik das Problem der Einfühlung; denn wie hier vom Seelischen her die Stimmung des Gegenstandes verständlich gemacht werden sollte, so dort vom Gegenstande her das Seelische. Genauer ausgedrückt heißt das: wie kann ein Kunstwerk — um die Betrachtung auf dieses zu beschränken — als ein geschlossener, vom Schöpfer abgelöster Strukturzusammenhang ein Innerseelisches eben dieses Schöpfers zuständig ausdrücken?

Der Begriff 'Ausdruck' ist zunächst vor einer Verengung zu schützen, die er vielfach in der neuesten Kunst- und Literaturwissenschaft erfahren hat. Unter 'Ausdruck' wird hier *nicht* die unmittelbare Darstellung eines Seelischen verstanden, bei der sogar die gegenständlichen Inhalte ausgeschaltet werden. Das ergibt bestenfalls eine Stilkatégorie zur Erfassung einer bestimmten Kunstart oder -epoche (Expressionismus). Vielmehr ist zu betonen, daß *jedes* Kunstwerk in sich Ausdruck enthält als Form einer 'zuständigen Gestimmtheit des Daseins' (Heidegger). Der Ausdruck ist also immer mit dem

1) Vgl. darüber die ausgezeichnete Schrift von Ferdinand Weinhandl, Über das abschließende Symbol. 126 S. Berlin, Dünnhaupt & Junker, 1929. Geh. *RM* 6, die zwar rein erkenntnistheoretisch gerichtet ist, aber auch für das ästhetische Problem viel Aufschlußreiches bietet.

2) *Zeitschr. f. Ästhetik*. Bd. XXI, S. 295—312; vgl. auch Willi Moog, ebendort S. 315—319.

3) Weinhandl aO. S. 79.

Gehalt eng verknüpft, aber, da aus einem irrationalen Stimmungsgrunde aufwachsend, mit ihm nicht identisch. Die Untersuchung dieses ganzen Problemkreises, wie sie Helmut Kuhn mit vorbildlicher Behutsamkeit und überzeugender Klarheit geführt hat¹⁾, muß, ähnlich wie beim Symbolbegriff, vom Problem der Form und des Zeichens ausgehen. Ausdruck wie Symbol beruhen auf einer Grundfunktion des menschlichen Daseins: dem Bedürfnis nach Darstellung eines Seelischen (ganz gleich, ob eines Gefühlten oder Gedachten), das als solches niemals Erscheinung werden kann. In diesem Sinne kann alles, jedenfalls alles von Menschen Geschaffene, Ausdruck sein. Dem Ausdruck als objektiver Gegebenheit ist nun als Form seiner Auffassung das Verstehen zugeordnet. 'Erst in der Verstehbarkeit, die mit der sinnlichen Erscheinung ein korrespondierendes Erlebnismäßiges faßbar macht, konstituiert sich die Sinn Ganzheit des Ausdrucks. Ausdruck besagt also nicht bloß, daß mittels eines besonderen Schlußverfahrens vom Erscheinenden her symptomatisch ein Inneres erklärt, sondern daß in einem zugeordneten Verstehensakt dieses in jenem erfaßt werde.'²⁾ Die Form der Erscheinung ist kein Gefäß, in das beliebiger Ausdrucksgehalt hineingefüllt werden könnte, sondern steht in funktionalem Gegenseitigkeitsverhältnis zu ihm: '... allein in der gleichgewichtigen Zusammengehörigkeit von Ausdruck und Erscheinung konstituiert sich das ästhetische Phänomen.'³⁾ Durch seinen immanenten Ausdruck und die gegenständliche Inhaltlichkeit, deren besondere Problematik hier nicht untersucht werden kann, bleibt das künstlerische Werk immer in Verbindung mit dem Leben, aus dem es herausgewachsen ist. Darum kann die Kunst niemals 'bloße Darstellung einer Sache im Sinn einer modifizierenden Abbildlichkeit sein. Die in sie eintretende Umwelt ist immer zugleich «Innenwelt» oder richtiger: die Grenze zwischen «innen» und «außen» ist hier letztlich aufgehoben, da alles Äußere in die Innerlichkeit der Stimmungsatmosphäre einbezogen ist.'⁴⁾ Die Stimmung wird also nicht 'eingefühlt', sondern umgekehrt am Gegenstande als Ausdruck eines gleichgestimmten Lebens unmittelbar verstanden.

Auf anderer Grundlage, von der Existentialphilosophie Heideggers her, sucht Pfeiffer das Problem des Ausdrucks zu fassen, und wenn er sich, gemäß seiner engeren Fragestellung, auf den Ausdruck des lyrischen Gedichtes beschränkt, so stehen doch bei der breiten Fundierung seiner Ergebnisse einer prinzipiellen Ausdeutung keine Bedenken entgegen. Die Frage, wie Ausdruck als Innewohnen eines Seelischen am Kunstwerk möglich sei, beantwortet Pfeiffer vorläufig zusammenfassend so: 'Im Ton ist menschliches Dasein als so-und-so-gestimmtes «anwesend»; d. h. er «ist» *das Ereignisgewordene Wunder der Verwandlung von Lebensgehalt in unmittelbar seelenhaltige (musikalische) Sprachgestalt*: im rhythmisch-getragenen, ton-beseelten Klangstrom schwingt unmittelbar-gebannte Lebenszuständlichkeit.'⁵⁾ Darum ist auch das lyrische Gedicht — in weiterem Sinne das Kunstwerk überhaupt — dem Aufnehmenden niemals als bloße Form gegeben, sondern immer schon gehüllt in Stimmung und durchtränkt mit Lebensbedeutsamkeit. Der Leib des Kunstwerks wird als Erscheinungsweise eines faktisch-existierenden Daseins verstanden.

Auch hier wird der ästhetische Ausdruck aus dem Immanenzgedanken verständlich gemacht, der die Subjekt-Objektpaltung nicht kennt und daher der Hypothese der Einfühlung nicht bedarf. Von völlig getrennten Ausgangspunkten kommen hier zwei verschiedene philosophische Richtungen zur vollen Übereinstimmung in der inhaltlichen Ausdeutung eines ästhetischen Einzelphänomens. Wiederum bestätigt sich die Be-

1) Erscheinung und Schönheit S. 101—156.

2) Ebendort S. 105.

3) S. 118.

4) S. 152.

5) Pfeiffer aO. S. 34.

hauptung, daß die verschiedenen Forscher innerhalb der gegenwärtigen Ästhetik sich in ihren Standpunkten einander mehr und mehr nähern.¹⁾

IV.

Der ästhetische Gegenstand gehört — darin stimmen die verschiedenen Richtungen der gegenwärtigen Ästhetik durchaus überein — nicht der Seinschicht der Dingwirklichkeit an, sondern dem Reiche der Werte. Er stellt ein Wertgefüge dar oder wird doch zum mindesten von einem Wert konstituiert. Damit tritt das Wertproblem in die Erörterung ästhetischer Grundfragen mit ein. Und zwar ist die Wertfrage in doppelter Beziehung für die Ästhetik bedeutsam: einmal ist zu untersuchen, welche Werte den ästhetischen Gegenstand aufbauen und wie überhaupt das ästhetische Wertgefüge entsteht; zum andern, wie das ästhetische Wertgefüge auf den Aufnehmenden wirkt, welche Erlebnisse es voraussetzt und welche Urteile es begründet. An dieser Stelle nähert sich die gegenständliche Ästhetik der Gegenwart gewissen Problemen der normativen Ästhetik. Ja, es ist zu vermuten, daß die geschichtlich so außerordentlich wichtige Frage der ästhetischen Wertbeurteilung von einer ausgebauten Wertlehre eine bedeutsame Klärung und vorläufige Entscheidung erwarten darf. Insofern liegt hier eine der wichtigsten und dringendsten Aufgaben der gegenwärtigen Ästhetik. Für ihre Erfüllung muß sie die fruchtbaren Einsichten und bedeutenden Ergebnisse der philosophischen Wertlehre (Scheler, N. Hartmann, Rickert, Bauch, W. Stern) aufnehmen und in sich verarbeiten.

In der gegenwärtigen Wertlehre stehen sich vor allem zwei Richtungen gegenüber. Sie unterscheiden sich grundsätzlich scharf voneinander in ihrer Auffassung vom Sein und Wesen der Werte. Für die eine, die durch Windelband begründet wurde und heute am überzeugendsten von Rickert und Bauch vertreten wird, ist der Wert nicht existierend wie die Dinge des Naturreichs, sondern er 'gilt'. Dieses Gelten wird durch ein Sollen begründet, beruht also stets auf einer (gleichviel ob logischen, ethischen oder ästhetischen) Norm. Die Werte sind, abgesehen von den Lustwerten, unabhängig von der Wertung und bilden ein Reich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt. — Eine konkret ausgebaute Wert'lehre' hat die Wert'theorie' allerdings noch nicht hervorgebracht²⁾, da sie sich, gemäß ihrer logizistischen Grundeinstellung, vor allem um eine philosophische Wissenschaftstheorie oder allenfalls Weltanschauungslehre bemüht. Daher ist noch nicht abzusehen, ob und in welchem Maße die Ästhetik eine Aufhellung ihrer spezifischen Wertprobleme von dieser Seite erwarten darf.

Ungleich fruchtbarer für die Ästhetik hat sich die phänomenologische Wertlehre erwiesen. Nach ihr kommt den Werten ein echtes Sein zu, das allerdings von der Seinsweise der realen Dingwirklichkeit scharf getrennt werden muß. Nicht weil ein Sein gesollt ist — die werttheoretische Auffassung —, ist es ein Wert, sondern weil es ein Wert ist, wird es gesollt. Diese Werte bestehen unabhängig von einem Wert-erlebenden oder -erkennenden Subjekt, sie 'sind' an und für sich. Das Subjekt kann sie lediglich schauen,

1) Eine Deutung des Ausdrucks versucht auch Karl Schultze-Jahde in seinem Buch: *Ausdruckswerk und Stilbegriff*. Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1930. Geh. *RM* 6. Er verbaut sich den Zugang zur Lösung aber von vornherein dadurch, daß er von dem Phänomen des Eindrucks (in weiterem Sinne der Naturwahrheitstheorie) ausgeht. Die merkwürdig directionslose Untersuchung, die in ihrer Methode zwischen psychologischer Tatsachenbeschreibung und philosophischer Begriffsklärung hin- und herspringt, vermag daher das Problem nicht wirklich aufzuhellen, sondern bleibt in Vorfragen und Einzelerörterungen stecken.

2) Abgesehen vielleicht von Hugo Münsterbergs *Philosophie der Werte*. 2. Aufl. Leipzig 1921. M. steht jedoch vielfach auf anderem Boden und bietet auch nur eine allgemeine Grundlegung.

auffassen, hinnehmen, und dieser Akt der Aufnahme ist wiederum abhängig von der Werterlebnisfähigkeit und personalen Werthöhe des Aufnehmenden. Die Werte selber stellen ein in sich gestuftes Reich dar, sie haben eine 'Rangordnung'. Durch diese Auffassung wird also der scheinbare Gegensatz zwischen dem behaupteten Wertabsolutismus und dem überall zu beobachtenden tatsächlichen Relativismus überwunden. — Aufgabe einer ästhetischen Wertlehre wäre es nun, die spezifisch ästhetischen Werte zu entwickeln und zu begründen und damit die Brücke von der 'reinen' Wertlehre zum Reiche der historischen Wertverwirklichung zu schlagen. Hierzu liegen erst Ansätze vor. In seiner hochbedeutsamen Untersuchung 'Die psychische Wirkung der Kunst'¹⁾ unterscheidet Moritz Geiger drei Gruppen von ästhetischen Werten: die formalen, die imitativen und die inhaltlich-positiven. Doch wird an diesen drei Gruppen lediglich expliziert, wie im Rahmen des Themas nicht anders erwartet werden kann, eine volle Ausführung fehlt. An anderer Stelle²⁾ hat Geiger einen Überblick über die Gliederung und den Aufbau der formalen Werte gegeben. Doch sind diese Untersuchungen wohl noch nicht abgeschlossen und können daher nicht zur Grundlage einer Darstellung genommen werden. In ähnlichem Sinne habe ich den Versuch gemacht, die verschiedenen Wert-sphären des dichterischen Kunstwerks zu unterscheiden und weitgehend zu gliedern.³⁾

Ein zweites, nicht minder wichtiges Problem der ästhetischen Wertlehre ist die Frage der Wertbeurteilung und der geltenden Maßstäbe. Ja, sie ist eigentlich die Urfrage der Ästhetik, aus der ihre Entstehung als Wissenschaft einzig verständlich wird. Während die psychologische Ästhetik bestimmte Vorzugsgesetze des ästhetischen Urteils zu ermitteln suchte, indem sie eine Reihe beliebiger Versuchspersonen geometrische Figuren, Linienverhältnisse oder Farbtonungen beurteilen ließ und das mehr oder minder 'Schöne' nach den Aussagen statistisch errechnete⁴⁾, muß sich eine philosophisch fundierte Ästhetik auf den Grundcharakter des Werterlebens besinnen. Werte bestehen, wie oben ausgeführt wurde, unabhängig von einem subjektiven Gefallen oder Mißfallen oder einem theoretisch begründeten Urteil. Sie müssen allerdings in einem Akt des Werterlebens oder der Wertung aufgefaßt werden, um vom Subjekt verstanden und damit auch — jedenfalls in der Regel — subjektiv anerkannt zu werden. Dieser Akt ist auf der Subjektseite von bestimmten Bedingungen abhängig: Raum, Zeit, Volk, persönlicher Art und Werthöhe. Damit bricht gewissermaßen die Geschichte in das absolute Reich der reinen Werte ein und relativiert es. Hier wäre es Aufgabe der Ästhetik, für die verschiedenen möglichen Einstellungen gegenüber dem Kunstwerk, die übrigens in der Form der verschiedenen Kunststile ein objektives Korrelat besitzen, das fundierende Apriori zu finden und aus ihm die verschiedenartige Wertschau zu begründen. Versuche dazu sind in den letzten Jahrzehnten mehrfach gemacht worden, vor allem von Hermann Nohl.⁵⁾ Die Ästhetik gewinnt damit Anschluß an die so wertvolle und aufschlußreiche 'physiognomische' Forschung, wie sie sich vor allem in der Typologie der Weltanschauungen und der Charakterologie, gewisse tiefste Anliegen unserer Zeit enthüllend, macht-

1) Zugänge zur Ästhetik S. 67—135.

2) Vorlesung über Ästhetik, Göttingen, Wintersemester 1923/24.

3) Vgl. meinen Aufsatz 'Über das literarische Urteil und die Frage der Maßstäbe', Jahrg. 9, S. 231—244 dieser Zeitschrift.

4) Meumann, Ästhetik der Gegenwart 1908 S. 17ff.

5) Stil und Weltanschauung, Jena 1920, und die andern in meinem oben erwähnten Aufsatz genannten Arbeiten; vgl. ferner den wertvollen Bericht von Walter Passarge, Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart. Philosophische Forschungsberichte 1, VIII, 101 S. Berlin, Junker & Dünhaupt, 1930. Geh. *R.M.* 4,50, bes. S. 37ff.

voll entwickelt hat. Die Lehre von dem reinen Sein der Werte erhält hier, trotz des Relativismus der verschiedenen historischen oder charakterologischen Typen, ihre Bestätigung. Denn es zeigt sich, daß die Verschiedenartigkeit des Werturteils nicht auf einem wechselnden Belieben beruht, sondern mit erstaunlicher innerer Folgerichtigkeit aus dem jeweils zugrunde gelegten Apriori abgeleitet ist. Darin spricht sich also nicht eine an sich durchaus vermeidbare Subjektivität des Urteils aus (wie sie den Geisteswissenschaften überhaupt häufig vorgeworfen wird), sondern die 'Geschichtlichkeit' des Menschen findet in dieser Gebundenheit ihren Ausdruck. Nur als geschichtlicher, d. h. endlich begrenzter, so und so strukturierter vermag der Mensch Gestalt zu werden, und nur als individuelle Wertgestalt vermag er überhaupt Werte aufzufassen.

Auch an dieser Stelle findet sich also die Ästhetik auf die drängendsten Fragen der gegenwärtigen Geschichts- und Existentialphilosophie hingeführt, ein Zeichen ihrer unlöslichen Verbindung mit dem allgemeinphilosophischen Problembereich.

V.

Erst in historisch später Zeit hat sich die Kunst aus dem Gesamtzusammenhange des Lebens als besonderes 'Kultursystem' herausgehoben, wie entsprechend auch die Ästhetik als philosophische Teildisziplin am spätesten entstanden ist. Auf einer frühen Entwicklungsstufe ist die Kunst mit Religion, Mythos, festlichem Leben untrennbar verbunden, und deshalb sieht sie sich auch heute noch in ihrer 'Autonomie' dauernd bedroht. Das hat freilich noch andere, tiefere Gründe als rein historische, deren Wirksamkeit heute wahrscheinlich schon längst gebrochen wäre. Die Kunst ist in ihrem Stoff auf alle andern Kultursysteme, ja auf das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit angewiesen, sie hat keinen eigenen und eigentümlichen Gegenstandsbereich. Alles kann ihr zum Stoff werden, ja sie erhebt selber den Anspruch, das Ganze, das eigentliche Leben in höchster Vollkommenheit in sich darzustellen. Jedenfalls ragt an dieser Stelle der 'stofflichen Gebundenheit'¹⁾ das Leben in seiner ganzen verwirrenden Vielfältigkeit unablässig in die Welt der Kunst hinein. Hier stellt sich jeder L'art-pour-l'art-Theorie ein unaufhebbarer Widerspruch entgegen. 'Alles ästhetische Leben ist nur relativ ästhetisch; es ist relativiert durch das stoffliche Interesse, relativiert und zugleich qualifiziert, der Qualität nach bestimmt. Stoff und Form bestehen nicht nebeneinander, sondern sie durchdringen sich.'²⁾ Und auf dieser stofflichen Grundlage ruht auch zuerst und vor allem, wenn auch nicht zutiefst, das Erleben der Kunst. Denn auch als Kunst-erlebende Menschen können wir uns niemals aus dem zwecksetzenden Dasein herauslösen, und was für uns möglicher Gegenstand des Kunsterlebens werden kann, ist immer schon durch unsern 'Geschmack' bestimmt. Dieser aber ist kein rein ästhetisches Vermögen, sondern ruht auf der Basis der in uns wirksamen, wenngleich uns meist unbewußten allgemeinen Vorzugsgesetze. Kants Lehre vom interessellosen Wohlgefallen, aus seinem Ansatzpunkt verständlich und konsequent entwickelt, erweist sich darum als viel zu eng und einseitig, und schon die klassisch-idealistische Ästhetik sah sich genötigt, darüber hinauszugehen, weshalb Fr. Th. Vischer von einem 'interessellosen Interesse' sprach. Als unvergänglicher Kern der Lehre Kants bleibt bestehen, daß der ästhetische Gegenstand niemals *unmittelbar* Objekt eines *Zweckinteresses* sein kann und sein darf. Mittelbar aber sind die Interessen, die sich mit unsern subjektiven Vorzugsgesetzen decken, stets wirksam, weil sie unsere geistige Wertwelt inhaltlich aufbauen.

1) Vgl. den gleichnamigen Abschnitt in Häberlins 'Allgemeiner Ästhetik', der einen ganz besonders tiefen und fruchtbaren Vorstoß in eine bisher kaum entdeckte Schicht ästhetischer Probleme unternimmt (S. 152ff.).

2) Dortselbst S. 154.

Zwar geht die Absicht der großen Menge der kunstaufnehmenden Menschen meist unmittelbar auf Befriedigung ihrer Interessen oder noch allgemeiner auf 'Lust', wie es die psychologische Ästhetik nennt. Daraus ergibt sich aber niemals ein eigentlich ästhetisches Erleben, sondern es kommt nur eine Oberflächenwirkung der Kunst zustande. Von ihr ist, wie Geiger klar und überzeugend nachgewiesen hat, nicht graduell, sondern essentiell die Tiefenwirkung zu trennen.¹⁾ Sie ergreift nicht die vitale Sphäre, aber auch nicht irgendwelche geistig gerichteten Interessen, sondern die gesamt menschliche Person, und ihre subjektive Wirkung ist nicht Lust, sondern Glück. Und selbst darin liegt noch nicht die tiefste Bedeutung der Kunst für die Seele des Menschen. Kunst ist nicht dazu da, den Menschen vom Alltag zu befreien, wie man gemeint hat, oder ihn vom Urwillen der Individuation zu erlösen (Schopenhauer, Nietzsche), sondern den Menschen mit seiner ganzen Existenz empor in die Welt wesenhafter Gestalten und ewiger Werte zu heben. So wird das Erleben der Kunst zum existentiellen Erleben²⁾, und erst in dieser Funktion kann es sich an Weite und Tiefe der metaphysischen Erkenntnis oder der religiösen Allverbundenheit an die Seite stellen. Erst in dieser letzten Schicht ästhetischen Erlebens schweigt das zwecksetzende 'Leben', und der Mensch versinkt in kontemplativem Schauen: 'Da ist Notwendigkeit, da ist Gott', wie es Goethe vor griechischen Bildwerken empfand. Hier erst verstummt auch die Frage nach dem Sinn, weil das Leben seinen Sinn in sich selber gefunden hat. —

Diese letzte Schicht ästhetischen Erlebens hat erst die gegenwärtige Ästhetik wieder aufgedeckt gegenüber einer beispiellosen Verflachung nicht nur im Kunst'genuß', sondern auch in der Deutung künstlerischen 'Genießens'. Es ist darum kein Zufall, daß die beiden Werke, die die neue Problemlage der Ästhetik am geschlossensten zum Ausdruck bringen, Häberlins 'Allgemeine Ästhetik' und Kuhns 'Erscheinung und Schönheit', ausklingen in eine Betrachtung des ästhetischen und religiösen Lebens. 'In der Frage der Ästhetik lebt schon jene 'Ahnung' von einer Sinnhaftigkeit, welche über jeden Zwecksinn erhaben wäre, und von der aus eine Lebenshaltung gerechtfertigt wäre, nicht weil sie einem Zweck diene, sondern an und für sich, d. h. einfach als existierende. Diese Ahnung aber ist nichts anderes als das, was in seiner reinen Ausbildung der religiöse Glaube ist.'³⁾

VI.

Der oben gekennzeichnete Rückgang auf die grundlegenden philosophischen Probleme wird die Ästhetik voraussichtlich auch aus ihrer Isolierung, ja aus der Spannung herausbringen, in der sie zeitweilig zu den ihr verpflichteten Einzelwissenschaften stand. Eine engere Verbindung wird sich allerdings wohl nicht auf die Weise knüpfen, daß die Fragestellungen der Ästhetik in vollem Umfange einfach in die verschiedenen 'Kunstwissenschaften' übernommen werden; sondern so, daß sich beide in dem Bemühen um eine tiefere grundsätzliche Fundierung auf halbem Wege begegnen. Diese Begegnung ist auch von seiten der Einzelwissenschaften bereits angebahnt worden. Allein der Titel des schon erwähnten Forschungsberichtes von Passarge, 'Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart' ist für die neue Lage symptomatisch. Dieses Buch zeigt, mit welcher Energie man von den verschiedensten Punkten der kunstgeschichtlichen Einzelforschung her auf eine grundsätzliche Besinnung und philosophische Deutung des historischen Materials vorzustoßen beginnt. In der Literaturwissenschaft ist diese philosophische Neuorientierung vor allem von Rudolf Unger seit Beginn seiner Forscher-tätigkeit eindrucksvoll vertreten worden. In dem programmatischen Vortrag von 1907:

1) Zugänge der Ästhetik S. 43ff.

2) Ebendort S. 134f.

3) Häberlin S. 322.

'Philosophische Probleme der neueren Literaturwissenschaft', forderte er neben der historischen und der psychologischen(!) dringend eine *ästhetische* Auffassungsweise und *ästhetische* Beurteilung und suchte später in engem Anschluß an Dilthey die Frage 'Weltanschauung und Dichtung' zu klären.¹⁾ Die neue Methode, eine Verbindung von geistesgeschichtlicher und philosophisch-ästhetischer Betrachtung, hat er dann in seinem großen Hamannwerk und vielen kleineren Arbeiten²⁾ glänzend bewährt. Ähnlich wie Unger haben andere bedeutende Literaturhistoriker der Gegenwart (Gundolf, Bertram, Korff, Strich, Walzel) echte philosophische Besinnung und Vertiefung in ihren Werken zum Ausdruck gebracht und mit z. T. ganz neuartigen Methoden überraschende Ergebnisse erzielt. Die Gefahr einer allzu starken Belastung mit allgemein-philosophischen Problemen zeigt allerdings die geradezu 'expressionistische' Literaturwissenschaft, wie sie Herbert Cysarz vertritt.³⁾ In krampf-ekstatischer Sprache wird hier der Literaturwissenschaft die Aufgabe gestellt, als 'Lebenswissenschaft' das schöpferische Leben zu wecken und zu wahren. Gegenüber einer solchen — auch philosophisch völlig fehlgehenden — Überspannung, deren Berechtigung sich nicht einmal aus der beispiellosen Krisis der Gegenwart herleiten läßt, ziemt aller Einzelwissenschaft Bescheidenheit. Jedenfalls zeigt auch dieses Irregehen die Richtung, in der heute das Ziel gesucht wird, und bestätigt damit den engen Zusammenhang von Philosophie, Einzelwissenschaft und Leben.

In dieser Verbindung wird auch die Ästhetik ihre Aufgabe vollenden müssen.

KULTURPOLITIK IN ITALIEN

VON GAETANO AMODEO

'Alles im Staat, nichts außerhalb des Staates oder gegen den Staat' (Mussolini): von dieser zusammenfassenden Formel der faschistischen Staatsauffassung geht auch die neue Einstellung der Kultur und der Schule in Italien aus. Durch die Bestätigung des Staates als absoluten Wert und die Verneinung des Einzelwesens als Eigenwert, das nur insoweit Geltung hat, als es bewußter und tätiger Mitarbeiter des Staates ist, ergibt sich als Folgerung, daß in jedem Italiener vor allem anderen die Erziehung auf die Bildung des nationalen und staatlichen Bewußtseins hinzielen muß. Und weil der faschistische Staat im wesentlichen ein korporativer Staat ist — der faschistische Staat ist korporativ, oder er ist kein faschistischer Staat, sagte Mussolini — muß die Erziehung danach streben, in jedem Italiener das korporative Bewußtsein zu bilden, mit anderen Worten, das wirtschaftliche Problem als nationales Problem zu empfinden und im Grundsatz der Zusammenarbeit der Klassen die einzige tatsächliche Lösung des sozialen Problems zu sehen.

Weil nun der Staat nicht nur als ein immer verwirklichtes und niemals vollkommen verwirklichtes Ideal im menschlichen Bewußtsein lebt, ist zum Leben und Wirken des Staates die Bildung einer Klasse, der führenden Klasse, in der dieses Staatsideal vollkommener zum Ausdruck kommt, notwendig.

1) Beide Arbeiten enthalten in den Gesammelten Studien Bd. 1: Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte, 231 S. Berlin, Junker & Dünhaupt, 1929. Geb. *R.M.* 14. Der Band zeugt von der Tiefe und Fruchtbarkeit der Fragestellungen Ungers. Es ist eins der Grundbücher der neueren deutschen Literaturwissenschaft.

2) Gesammelte Studien Bd. 2: Aufsätze zur Literatur- und Geistesgeschichte. 238 S. Ebdort. Geb. *R.M.* 14.

3) Geschichtswissenschaft, Kunstwissenschaft, Lebenswissenschaft. Wien-Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1928. Geh. *R.M.* 1,80.

Das Problem der Bildung einer führenden Klasse ist in Italien mit besonderer Sorgfalt behandelt worden. Wir werden nun sehen, in welcher Weise das Problem seine Lösung gefunden hat.

Die gründliche Schulreform nach dem Gesetz 1923 hat vor allem darauf hingeeilt, den Lehrkräften und Schülern den neuen Staatsbegriff und das neue zu verwirklichende Ideal einzuflößen. Besondere Aufmerksamkeit ist den eigentlich geistbildenden Schulen zugewandt worden, wie dem klassischen Lyzeum (*liceo classico*), dem wissenschaftlichen Lyzeum (*liceo scientifico*) und dem Lehrerseminar (*istituto magistrale*); aus diesen Anstalten gehen zum größten Teil die zukünftigen Vertreter der führenden Klasse hervor.

Durch die Anordnung, die dieser Schulform gegeben wurde, wird die vollkommene Entwicklung der geistigen Tätigkeit gewährleistet: die analytische Tätigkeit durch das Studium der klassischen und modernen Sprachen und der physischen, mathematischen, wirtschaftlichen und Naturwissenschaften; die synthetische Tätigkeit durch das Studium der Philosophie und der Geschichte; die ästhetische Tätigkeit durch das Studium der Literatur und der Kunstgeschichte. In den drei oben genannten Anstalten wird das Studium der grundlegenden Prinzipien der korporativen Ordnung mit den anderen Disziplinen auf die gleiche Rangstufe gestellt.

Aber eine viel größere Bedeutung als die glückliche Beiordnung der einzelnen Unterrichtsfächer hat für die Bildung des neuen Italieners der neue Geist, der im Unterricht herrschen muß: es handelt sich nicht mehr um eine mnemonische und verbalistische Richtung, sondern um die organische und selbständige Entwicklung der geistigen Fähigkeiten und um die Charaktererziehung. Das Erziehungsideal ist nicht mehr beschauliche, abstrakte und untätige Geister zu schaffen, sondern einen wollenden und bewußten Menschenschlag, der den zeitgenössischen Problemen Verständnis entgegenbringt und fest entschlossen ist, durch eigene Gedanken und Handlungen zu ihrer Lösung beizutragen.

Ein Mittel zur Auswahl der fähigsten Elemente sowohl für die Zulassung an die höheren Schulen als für die Besetzung der Befehlsstellen ist die Einführung der Staatsprüfung, die auf alle Mittelschulen ausgedehnt wurde, die aber vor allem für die oben erwähnten Schulen galt. Vor der Reform geschah die Zulassung zur Universität nach der Abiturientenprüfung, die von den Schülern vor denselben Professoren, die sie unterrichtet hatten, abgelegt wurde. Dieses System bot keine wirksame Gewähr für den Ernst des Studiums, und es war schwer, wenn nicht unmöglich, eine Auswahl der fähigsten Elemente zu treffen, die das Studium an der Universität fortsetzen konnten. Andererseits hatte der Staat kein direktes Mittel, die von den Schülern erreichte Reife und die Tätigkeit des Lehrkörpers zu überwachen. Infolge der Staatsprüfung (*esame di maturità*) müssen jetzt die Schüler aller Mittelschulen ohne Ausnahme nach den vorgeschriebenen Schuljahren ein Schlußexamen bestehen, das alle bis jetzt gelehrtten Unterrichtsfächer umfaßt, vor Staatskommissionen unter dem Vorsitz eines Universitätsprofessors; in diesen Kommissionen ist keiner der Lehrer, die den Unterricht erteilt haben, anwesend.

Diese Staatsexamina sollen vor allem die geistige Reife der Kandidaten feststellen; sie sind daher mehr synthetisch als analytisch; sie wollen nicht die Menge, sondern die Beschaffenheit der Bildung prüfen. Zu diesem Zweck ist die Kenntnis der Vorschriften, welche die Examensprogramme begleiten, sehr lehrreich: in ihnen wird besonders auf den eigenen Charakter dieser Prüfungen hingewiesen. Die mündliche Prüfung soll vorzugsweise eine Unterhaltung sein, die geschickt von dem Prüfenden geleitet wird, kein Kreuzfeuer von zusammenhanglosen Fragen, die nicht geeignet sind, den geistigen Entwicklungsgrad des Prüflings zu enthüllen. Der starke Prozentsatz der Durchfallenden — der sich indessen in den letzten Jahren vermindert hat — zeigt die große Schwierig-

keit dieses Examens und die Wirksamkeit seiner Auswahlaufgabe. Man muß auch in Betracht ziehen, daß die Kandidaten, die nach zweimaligem Versuch die Prüfung nicht bestehen, vom Studium absehen müssen.

An der Entwicklung des Charakters wirken in enger Zusammenarbeit mit der Schule die Jugendorganisationen mit, in die nunmehr alle Schüler vom 8. Lebensjahr an eingetragen sind.

In der nationalen Jugendorganisation Balilla (*Opera Nazionale Balilla*) findet die organisatorische und gleichzeitig erzieherische Fähigkeit des faschistischen Regimes ihren vollkommensten Ausdruck. Diese Organisation übernimmt die Erziehung der Kinder im zartesten Alter, begleitet sie bis zur Großjährigkeit und bildet ihren Körper und ihren Geist nach den strengsten Gesetzen der körperlichen und geistigen Gesundheit. Der Minister für nationales Erziehungswesen sagte in bezug auf diese Einrichtung: 'Auch hier zeigt sich die Schnelligkeit, mit der der Faschismus in der Schöpfung seiner Geschichte vorschreitet. Die Jugendorganisation Balilla wurde 1926 gegründet und hat schon die Zahl von zweieinhalb Millionen Eingetragenen erreicht, während die Kleinen Italienerinnen (*Piccole Italiane*) und die Jungen Italienerinnen (*Giovani Italiane*) ungefähr eine Million enthalten . . . Die Organisation hat die körperliche Erziehung von der pedantischen Strenge und von pseudowissenschaftlichen Systemen sowie von der ordnungslosen Freiheit des athletischen Akrobatentums und von dem sportlichen Berufstum befreit: sie hat der körperlichen Erziehung einen neuen Wert und einen neuen Adel verliehen, indem sie aus ihr eine Schule der Schönheit und der Sittlichkeit des Körpers gemacht hat.' (19. April 1932).

Die Tätigkeit der Jugendorganisationen zeigt zwei Richtungen, die sich gegenseitig ergänzen: die kulturelle, geistige und religiöse und die körperliche, sportliche und vormilitärische Erziehung.

Was die erste dieser Richtungen anbetrifft, so sagt die technische Strafdienstordnung (9. Januar 1927), daß die Opera Nazionale Balilla die Aufgabe hat, die Seelen zu formen und das Bewußtsein und den Gedanken der zukünftigen Faschisten zu schaffen. Darum gründet diese Organisation in ihrem Schoß Schulen und Bildungszentren des Studiums und der Propaganda, wo, dem Vorbild und den Richtlinien gemäß, die von der Zentralleitung, die sich im Unterrichtsministerium befindet, festgesetzt werden, die faschistischen Erzieher zu den jüngsten Faschisten sprechen und ihnen besonders die Bedeutung der Bewegung, den Wert der faschistischen Revolution und den Inhalt der Lehre in ihrer logischen Entwicklung und in ihrer geschichtlichen Aufgabe erklären.

In jedem Provinzausschuß wird ein vom Präsidenten ernanntes Mitglied mit der Organisation und der Überwachung der geistigen Erziehung der Jugend beauftragt; zur Vollendung dieser Aufgabe muß der Betreffende eng mit der Schule verbunden sein. So entstehen überall Hilfsschulen, Bibliotheken, Lehrtheaterstücke und Lehrfilme, es werden Spaziergänge, Konzerte und Vorträge veranstaltet. Alle diese Bestrebungen entwickeln sich mit der deutlichen Absicht, im Jüngling von heute den Mann der neuen Generation heranzubilden, der jene notwendige und wichtige Aufgabe versteht und sich ihrer bewußt ist, die den Staatsbürgern anvertraut wird und ihnen anvertraut werden muß, um die Bildung und Erhaltung der Kraft und der Macht der Nation zu erreichen.

Die Studienpläne werden durch Lehrreisen und Seefahrten vervollkommenet, die alljährlich in den Sommerferien organisiert werden und die die jungen Leute außerhalb der Grenzen ihres Vaterlandes führen, wo sie ihnen eine fortdauernde Quelle der Beobachtungen und Studien darbieten, ihren Geist den weitesten Gesichtspunkten und Bestrebungen öffnen und sie noch mehr an das kollektive Leben gewöhnen.

Die geistige Pflege der Jugend vervollkommenet ein unübertriebener religiöser Unterricht und Beistand. Seine Oberleitung ist gesetzlich einem Zentralaufsichtsbeamten anvertraut, der unter den Priestern der katholischen Religion ausgewählt wird. In den Abteilungen werden Priester mit dem Unterricht und dem Beistand beauftragt, die den Titel *Cappellani dell' Opera Nazionale Balilla* führen und die vorzugsweise unter denjenigen ausgewählt werden, die am Krieg teilgenommen oder sich andere militärische Verdienste erworben haben.

Was die körperliche, sportliche und vormilitärische Erziehung anbelangt, so zielen die erneuernden Ideen der neuen physischen Bildung darauf hin, immer mehr den Begriff zu bestimmen, der die praktische Anwendung der Leibesübungen leitet, der Jugend zum besseren Verständnis der lebensfähigen persönlichen, nationalen und sozialen Interessen helfen soll, die von diesen Übungen ausströmen und den Wunsch des Hervorragens in Einzelleistungen dem höheren Interesse unterordnet.

Charakteristisch ist das Auswahlverfahren, die Führer der kleineren Abteilungen betreffend, die aus den Reihen der Balilla und der Avanguardisten hervorgehen. Man bildet dadurch im Jüngling mit der Befolgung der Disziplin den Geist der Hierarchie. Die Unteroffiziere (*graduati*) werden auch in den Reihen der Jüngsten nach bestandenen Examina, die mit gerechter Strenge durchgeführt werden, ausgewählt. Die erste Stufe der Hierarchie wird von den Zugführern (*capi squadra*) gebildet, die mit kritischer Strenge ausgesucht werden. Jedes Jahr bilden sich durch Sonderkurse unter den jungen Leuten, die besondere Anlagen und Fähigkeiten zeigen, die ersten militärischen Grade. Die Zugführer, die mit Erfolg an einem Sonderkurs von der Dauer eines Monats, der alljährlich in Rom während der Sommermonate abgehalten wird, teilgenommen haben, erreichen den Grad des Zenturienführers (*capo centuria*), der Zwischenstufe zwischen Zugführer und Offizier (*ufficiale*). Die Wahl dieser Elemente bildet nach der raschen, aber gründlichen und ausdauernden Vorbereitung die Gewähr für die Sorgfalt in der Auswahl und für die Fähigkeit der jungen Leute, denen verantwortliche Aufträge auf den untersten Stufen der Hierarchie anvertraut werden. Im letzten Jahre haben 12 000 Unteroffiziere von 18 500, die sich der Prüfungskommission vorstellten, die Prüfung bestanden.

Um einen Überblick über den Umfang der Opera Nazionale Balilla zu geben, können folgende Zahlen genügen: die Organisation zählt an Lehrkräften, Offizieren und Beamten 9000 Personen; die Jugendorganisation Balilla (von 8—12 Jahren) zählt heute 1 186 415 Eingetragene, die Avanguardisten (von 12—18 Jahren) 301 743, die Kleinen Italienerinnen (*Piccole Italiane*) 926 331, die Jungen Italienerinnen (*Giovani Italiane*) 102 074. Die Gesamtzahl aller Organisationen umfaßt 2 516 563 Eingetragene. Diese Zahlen gehen auf den 23. März 1932 zurück und zeigen eine Steigerung von 1 084 502 im Vergleich zum Jahre 1931 des gleichen Datums.

Balilla, Avanguardisten, Junge Faschisten und Faschistische Universitätsstudenten sind die unumgänglichen Stufen zur Erreichung der Parteimitgliedschaft. Die jungen Leute, die aus der Organisation der Avanguardisten kommen, um die Reihen der Partei zu stärken und zu verjüngen, werden in zwei Jugendorganisationen eingeordnet: in die Jungkampfbünde (*Fasci giovanili di Combattimento*) und diejenigen, welche die höhere Studienlaufbahn einschlagen wollen, in die Faschistischen Universitätsgruppen (*Gruppi universitari fascisti*, G. U. F.). Zwischen diesen beiden Organisationen liegt ein Unterschied in der Fähigkeit in dem Sinne, daß die Jungkampfbünde die Gesamtheit der Jugend vertreten, während die faschistischen Universitätsgruppen die geistige Auslese der Jugend bilden. Aber sowohl die eine, wie die andere Einrichtung hat die Aufgabe,

den neuen Italiener zu bilden, der nur unter der Bedingung geformt werden kann, daß man der Jugend die Möglichkeit zur Diskussion und dadurch zum besseren Verständnis gibt und ihr gleichzeitig den Weg zeigt, jeden Vorteil aus der Prüfung der Tatsachen, Wechselfälle und Lehren nach den Neigungen des eigenen Geistes zu ziehen. Es ist in der Tat notwendig, wie es zweckmäßigerweise bestimmt wurde, daß die Jugend sich über die Deutung des Faschismus klar ist, ihn zum Gegenstand auch kritischer Studien macht und ihn mit scharf angespanntem Geist als einen Glauben betrachtet, der sich in einer reinen Seele offenbart. Die Organisation der Faschistischen Universitätsgruppen vertritt ganz besonders die junge Aristokratie des Studiums und der Bildung und strebt danach, das befähigte Element für den Staat und die Gesellschaft zu formen.

Die beschränkten Grenzen dieses Aufsatzes gestatten mir nur einen kurzen Hinweis auf die Faschistischen Kulturinstitute (*Istituti fascisti di cultura*), die über ganz Italien verbreitet sind und nunmehr eine lebendige und wirksame Macht der Regierung bilden. Gerade in diesem Jahre sind innerhalb der genannten Institute die Jugendabteilungen gegründet worden, die genau vorgezeichnete Aufgaben haben: sie sollen eine Kampfbahn des Studiums und des Lebens besonders für die Universitätsstudenten sein, die im Laufe der Zeit den größten Problemen des nationalen Lebens gegenübergestellt werden, die Vorbereitung der Jugend in die geeigneten Bahnen lenken und ihren Geist für das Werk, das sie in Zukunft in der Gesellschaft entwickeln müssen, schärfen. Man muß sich auch der neuesten Bestimmungen erinnern, nach denen die Sekretariate der faschistischen Kulturinstitute Universitätsstudenten mit dem Vorsatz anvertraut werden müssen, die verdienstvollsten der jungen Leute auszuzeichnen.

In diesem raschen Überblick möchte ich auch nicht versäumen, auf die Bedeutung, vom Gesichtspunkt der Kultur, besonders der gebildeteren Klassen, der großen Italienischen Enzyklopädie (*Enciclopedia Italiana*) hinzuweisen, deren 19. Band nunmehr veröffentlicht worden ist, ein technisch bewundernswürdiges Werk und ein wertvolles Werkzeug für die Verbreitung und Auffrischung des Wissens.

Aus diesen notwendigerweise kurzen und flüchtigen Hinweisen geht hervor, daß die Bildung der führenden Klassen in Italien heute durch zwei Organisationen vermittelt wird: durch eine äußere und eine innere. Die eine besteht aus der erzieherischen Aufgabe, die sich in bezug auf die Gesamtheit der Massen entwickelt und nur indirekt die Erziehung der führenden Klassen vertritt: dieser Organisation gehören die Volks-, Mittel-, Berufs- und Gewerbeschulen an. Die andere befaßt sich wirklich mit der Erziehung der Werte, die sich behaupten und über die Masse erheben und bildet die mannigfaltigste und tiefste Erziehung der höheren Schulen, Akademien und Universitäten mit den entsprechenden, neben den Schulen bestehenden Kultur- und Erziehungseinrichtungen. Aber beide Organisationen haben, wie die äußere und innere Seite eines Kreises, als Mittelpunkt den Begriff der Nation 'als ethische, politische und wirtschaftliche Einheit, die sich ganzheitlich im faschistischen Staat verwirklicht', wie das erste Statut der *Carta del Lavoro* (Arbeitsverfassung) lautet; und die Werte, die diese Ordnung zu formen strebt, sind vor allem moralische und intellektuelle Werte, die sich in einer Hierarchie bilden müssen, damit die Masse den individuellen Wert vorbereitet und der individuelle Wert zur Masse zurückkehrt, um ihr den Beitrag seiner eigenen Fähigkeiten zu bringen. Man könnte auch den Aufbau der italienischen Kulturpolitik mit einer Pyramide vergleichen, die in ihrem Aufwärtstreben immer mehr den Aufstieg der befähigten Elemente kennzeichnet, von allen Schulen oder schulähnlichen Einrichtungen mit inniger Übereinstimmung der Ziele geformt, die das Regime entweder von Grund aus geschaffen oder mit seinem erneuernden Geist durchdrungen hat.

HOMERS GEOGRAPHISCHES WELTBILD IN NEUEM LICHT

VON RICHARD HENNIG

Ganz unvermutet gelingt es in unseren Tagen, unsere historischen Kenntnisse von der Frühgeschichte der Menschheit durch die überaus fruchtbaren und ergebnisreichen Methoden der vorgeschichtlichen Forschung in z. T. ganz erstaunlich großem Umfang zu erweitern, wobei vor allem die frühen *Kulturbeziehungen* in überraschend neuartigem, z. T. vorher geradezu ungeahntem Lichte erscheinen. Aber die mit Hilfe einer neuen Erkenntnismethode gefundenen geschichtlichen Ergebnisse sind genau so sicher wissenschaftlich begründet wie irgendeine Textstelle der Literatur, ja, sie sind nicht selten vielleicht noch verlässlicher, da fehlerhafte Lesarten, nachträgliche Einfügungen usw. die so oft die literarischen Quellen trüben, als Fehlerquellen ziemlich ausgeschlossen sind.

Vor allem kommen die neuen Erkenntnismethoden, die obendrein durch klarere Einblicke in geographische und naturwissenschaftliche Möglichkeiten unterstützt werden, auch einer ganz neuen Interpretation der seit über 2000 Jahren unendlich oft umstrittenen, in Hunderten von z. T. überaus gewagten Hypothesen erörterten und dennoch in zahllosen Sackgassen verrannten Homer-Deutung zugute. Wir kennen heute eine Reihe von frühgeschichtlichen Tatsachen, die ohne Zweifel ein *völlig neues Licht auf eine Reihe von Homerstellen, insbesondere* (aber nicht ausschließlich) *der Odyssee*, werfen, die uns gestatten, altehrwürdige, bis heute vielfach festgehaltene Irrtümer als endgültig widerlegt zu betrachten und entschlossen über Bord zu werfen, und die, sobald wir uns zu diesem Entschluß durchgerungen haben, das homerische Weltbild ganz erstaunlich gut zu den von der Vorgeschichte ermittelten Tatsachen der Kulturgeschichte passen lassen.

Ich behalte mir eine genauere wissenschaftliche Begründung dieser Behauptungen in einer eigenen kleinen Schrift vor, die sich nur mit Homer beschäftigen soll. Aber einige Grundzüge seien an dieser Stelle entwickelt, die erkennen lassen, in wie hohem Maße Homer bestrebt war, die Geographie seines Epos mit dem in Übereinstimmung zu bringen, was fremden Seefahrern seines Zeitalters unzweifelhaft bekannt und von ihm durch Erkundung bei Augenzeugen — wenn auch z. T. wohl erst aus zweiter und dritter Hand — ermittelt worden war, zumindest ohne besondere Schwierigkeit ermittelt werden *konnte*.

Da haben wir z. B. die von gar manchen Altphilologen bis auf den heutigen Tag leidenschaftlich vertretene Ansicht, daß Homers Blick keinesfalls westwärts über Sizilien, vielleicht nicht einmal über Korfu hinausgereicht habe, wo 'am Ende der Welt' die Phäaken wohnen sollten. Auch einzelne Geographen (Partsch, Herrmann) haben diese etwas naive Vorstellung vom Kulturzustande der Griechen zu Homers Zeit noch in neuer Zeit vertreten. Wie kann aber eine solche nur von Textkritik lebende Vorstellung noch bestehen, wenn wir jetzt wissen, daß kretische Schiffe schon weit über 1000 Jahre vor Homer regen Handel bis nach Spanien hatten, daß mykenische, also hellenische Schiffe ein halbes Jahrtausend vor Homer nicht nur Sizilien, sondern auch Sardinien mit Tauschwaren bedient haben, wenn die Anwesenheit griechischer Fahrzeuge in der Bucht von Neapel (Gründung von Kyme!) ums Jahr 1000 v. Chr. nicht mehr bezweifelt werden kann, wenn zudem durch die Gründung von Gades um 1100 v. Chr. klargestellt ist, daß die Phönizier — Homers Hauptgewährsmänner — spätestens im XII. Jahrh. v. Chr. unzweifelhaft bis auf den Ozean hinaus gelangt waren. Insbesondere die Straße von Messina ist mindestens 1200 Jahre vor Homer ganz regelmäßig und gefahrlos von Schiffen aus dem östlichen Mittelmeer durchfahren worden, von griechischen Fahrzeugen schätzungsweise ebenfalls seit 300—400 Jahren. Und dennoch soll Korfu (das typische *Zwischenstation* jenes uralten Verkehrs war) dem Homer als 'äußerstes' Land im Westen

erschienen sein? dennoch sollen die grauenhaften Ungeheuer Charybdis und Skylla, an denen selbst göttlicher Beistand nicht sicher vorbeizukommen ermöglichte, in eben jener Straße von Messina heimisch gewesen sein, bei dem ausgesprochen harmlosen Strudel Garofalo, der noch niemals einem über Kahngröße hinausgehenden Fahrzeug irgendetwas zuleide getan hat?

Man sieht schon aus diesen kurzen Ausführungen, wieviel geschichtliche Unlogik in den seit 2000 Jahren immer wieder nachgebeteten Homerdeutungen steckt. Welche schauerlichen logischen Schnitzer diese üblichen Homerinterpretationen gedankenlos in Kauf nahmen, mag noch ein besonders drastisches Beispiel erläutern, auf das bisher an keiner Stelle aufmerksam gemacht zu sein scheint. Bekanntlich sollte die Heimat des Odysseus Ithaka, das kleine Inselchen Thiaki (oder nach Draheim-Dörpfeld Leukas) sein, das Phäakenland dagegen Korfu und das Land der Thesproten die Korfu unmittelbar benachbarte Festlandsküste nördlich vom Ambrakischen Meerbusen bis zum Keraunischen Gebirge. Man sehe die Karte an und wird ohne weiteres zugeben müssen, daß Korfu und die benachbarte Festlandsküste ungefähr *gleich* weit von Ithaka entfernt sind. Trotzdem soll im Epos dieses Festland aber als besonders 'nahes' (ἀγγιστὸν) Nachbarland von Ithaka hingestellt werden (Od. XIX, 271), während Korfu umgekehrt als ganz besonders *weit entfernt* (ἀπόπροσθι — Od. IX, 18) bezeichnet sein soll. Steckt in einer solchen Deutung wirklich noch das Mindestmaß an Logik, das auch bei der Auslegung von Dichtungen nicht entbehrt werden kann? Und wo ist auf Korfu, das nur zwei ganz unbedeutende, ständig fließende Bächlein besitzt, der im Gesang V und VI so oft erwähnte, mächtige Strom, der dem Odysseus die Landung ermöglicht? Wo sind auf dieser durchweg hügeligen und aller Ebenen entbehrenden Insel, auf der es bis 1815 weder Fahrwege noch Wagen oder größere Zugtiere gab, die Vorbedingungen erfüllt, die einer Nausikaa im maultiergezogenen Wagen zum Waschplatz zu fahren gestatten? So ließen sich die unbeantwortbaren Fragen gar mannigfach häufen. Doch kehren wir wieder zurück zu den Klarstellungen der Vorgeschichte!

Schon der ältere Homer der Ilias kannte um 900 v. Chr. das in diesem Epos viermal erwähnte *Zinn*, dazu die *Bronze*, die bekanntlich Zinnverwendung voraussetzt. Woher das Zinn Homers stammen konnte, war lange ein unlösbares Rätsel, da es in weitem Umkreis größere Zinnlager nicht gab. Heute ist dies Rätsel gelöst: die vorgeschichtliche Forschung hat es unzweideutig enthüllt. Das Zinn stammte zweifellos von den britischen Inseln! Es liegen die Beweise vor, daß britisches Zinn lange vor 2000 v. Chr. nach Spanien wanderte, wo sich bereits um 2400 die älteste Bronzeindustrie entwickelte. Wir wissen, daß diese spanische Bronze und das britische Zinn durch Kreter seit etwa 2200 oder 2100 v. Chr. ins östliche Mittelmeer gebracht und insbesondere in Ägypten abgesetzt wurden, wo das Zinn sogar pitran hieß, d. h. offenbar 'britannisches Metall' (pyrdain ist die älteste, kymrische Bezeichnung des Insellandes). In England sind aus der Zeit um 1700 v. Chr. stammende Spuren gefunden worden, daß um diese Zeit die Kreter in (indirekten) Handelsbeziehungen mit den Zinnbergwerken der Insel standen. Später haben die Phönizier die Kreter abgelöst, und Hauptzweck der Gründung ihrer Kolonie Gades war die regelmäßige Handelsbeziehung zum reichsten der damaligen Metalländer Spanien, wo man Kupfer, Silber, Bronze und britisches Zinn regelmäßig einhandelte. Selbst die Bibel erwähnt einmal in einer aus dem VI. Jahrh. stammenden Literaturstelle (Hesekiel 27, 12) ganz deutlich, daß das Zinn des Zeitalters aus Spanien kam (die lutherische Übersetzung läßt dies nicht erkennen, da sie ungenau ist). Und *nur* Homer soll von allen diesen jahrhundertalten Handelsbeziehungen nie das geringste gehört, wenigstens als dunkles Gerücht vernommen haben? Wer wagt derartiges noch zu behaupten, angesichts der Enthüllungen der prähistorischen Wissenschaft?

Nimmt man aber an, daß Homers geographischer Blick notwendig genau so weit reichen konnte wie die phönizische Schifffahrt und der phönizische Handel seiner Zeit, so ersteht vor unserem Blick gewissermaßen *ein ganz neuer Homer*. Gewiß, die Phönizier haben fürchterlich aufgeschnitten, geschwindelt, Seemannsgespinnste der tollsten Art gesponnen, und wir finden sie in den vielen Schreckfabeln der Odyssee getreulich wiedergegeben. Aber dazwischen erscheint dennoch ein geographisch völlig richtiger Grundkern immer wieder. Psychologisch wäre es im übrigen völlig zu verstehen, wenn die Phönizier, die mit ihren Gruselmärchen sich doch vor allem jegliche fremde Konkurrenz in ihrem wertvollsten Handelsgebiet nachdrücklich vom Leibe halten wollten, die geographischen Einzelheiten gerade ganz besonders getreu und richtig beschrieben hätten, damit die fremden Seefahrer den von ihnen mit Fabelwesen fürchterlicher Art bevölkerten Gegenden, sobald sie die geographischen Kennzeichen wahrnahmen, so weit wie möglich aus dem Wege zu gehen bestrebt waren.

Daß diese Voraussetzung kulturgeschichtlich zulässig ist, wird schwerlich bezweifelt werden können. Sobald wir aber von ihr ausgehen, erscheint eine große Anzahl von Abenteuern des Odysseus in einem ganz neuartigen und höchst reizvollen Lichte. Die Behauptung kann hier nicht in allen Einzelheiten verfolgt und bewiesen werden. Es dürfte *ein* besonders charakteristisches Beispiel genügen, das Gesagte zu erläutern.

Trotz des sehr charakteristischen Anfanges des 12. Gesanges der Odyssee, der freilich als späteres Einschießel betrachtet wird, gilt es fast bei allen nur philologisch eingestellten Homer-Interpreten für eine ganz selbstverständliche und ausgemachte Sache, daß Homer keine Ahnung vom Vorhandensein der Gibraltarstraße hatte. Schon der bloße Gedanke wird in der Regel als völlig undiskutierbar abgelehnt. Die Phönizier jener Zeit aber waren doch mit dieser Gegend gut vertraut. Daß durch sie Homer von der Meerenge gehört haben *kann*, ist also nicht abzuleugnen. Nicht-Philologen haben denn auch schon seit Jahrzehnten wieder und wieder behauptet (Breusing, Schulten, Jessen u. a.), daß ihres Erachtens die Annahme einer Kenntnis der Straße bei Homer durchaus nicht zu entbehren sei. Und in der Tat, wenn man die Odyssee daraufhin prüft, kommt man zu der Erkenntnis, daß in der Charybdis-Skylla-Episode eine ganze Fülle von höchst eigenartigen und höchst charakteristischen Kennzeichen der Straße, die in dieser Häufung von zutreffenden Zügen keine dichterische Phantasie jemals zu erfinden vermochte, im Epos angeführt und nachdrücklich unterstrichen wird. Ich stelle die wichtigsten Parallelen nachstehend zusammen:

Kennzeichen der Charybdis-Enge bei Homer

Gewaltige Strudel mit regelmäßiger Wiederkehr ein- und ausströmender Wassermassen.

Zwei einander gegenüberstehende Felsen.

Auf der Felsenhöhe 'nimmer zerfließendes' Gewölk.

In halber Höhe des Skyllafelsens eine nach Westen offene Höhle.

Gestalt der Skylla wie ein Riesenkrake beschrieben.

Kennzeichen der Gibraltar-Straße

Starke Strudel westlich Tarifa und östlich Gibraltar. Deutliches Spürbarwerden der Gezeiten, die man ehemals als Wirkung riesiger Wasserstrudel ansah.

Felsen von Gibraltar und Djebel Musa als einzige Zwillingsfelsen im ganzen Mittelmeer. Ständige Wolke auf dem Djebel Musa, dazu häufige Nebelbildungen bei Gibraltar. In halber Höhe des Gibraltarfelsens eine ehemals weithin sichtbare Höhlung gegen Westen (vgl. Pomponius Mela II, 95).

Gelegentliches Vorkommen atlantischer Riesenkraken bei Gibraltar beobachtet (vgl. Plinius, nat. hist. III).

Insbesondere erscheint jetzt aber auch der bei Homer sich insgesamt nur zweimal (Il. XVIII, 399; Od. XX, 65) findende Ausdruck ἀπόρροος als Beiwort des Okeanos in ganz neuem Lichte. Diese auffällige Kennzeichnung 'der in sich zurückfließende' hat von altersher zu ganz abenteuerlichen, nirgends belegbaren Hypothesen von griechischen Vorstellungen eines die ganze Welt umströmenden und dann in sich zurückfließenden Weltstroms Okeanos geführt. Diese Deutung ist am Schreibtisch konstruiert und war dem Altertum fremd. — Die Gibraltarstraße weist nun in der Tat eine in sich selbst zurückkehrende Strömung als Folge der Gezeitenwirkungen und des Ausgleichs der Temperaturunterschiede der Gewässer auf; dauernd geht ein kräftiger West-Ost-Strom in Landnähe, ein Ost-West-Strom in der Mitte der Meerenge dahin! Daß allein diese auffällige Erscheinung von Homer mit dem Wort ἀπόρροος gemeint gewesen sein kann, ergibt sich m. E. eindeutig daraus, daß einmal jenes Beiwort in Verbindung mit dem ebenfalls nur einmal gebrauchten Ausdruck 'Mündung' oder 'Ausfluß' des Ozeans (προχοή, Od. XX, 65) angewendet wird.

Man wird zugeben, daß diese Übereinstimmungen überaus merkwürdig sind und beim besten Willen nicht sämtlich als reiner Zufall bewertet werden können. Dazu kommen bei Homer weitere Schilderungen von Naturerscheinungen, wie sie *nur* am offenen Ozean bekannt sind, nirgends im Mittelmeer, so vom sogenannten Stillwasser in Flußmündungen bei beginnender Flut, von Wanderdünen usw. Hier können diese vielen Einzelheiten nicht erörtert werden; in meiner erwähnten Schrift sollen sie genau behandelt werden.

Erweitert sich somit wahrscheinlich das homerische Weltbild gewaltig gegen Westen, so muß es in anderer Hinsicht stark eingeschränkt werden. Im geradezu grotesken Gegensatz zu einer Homerdeutung, die des Dichters Weltkenntnis bei Korfu oder Sizilien enden lassen wollte, stand die schon seit dem Altertum übliche und bis zur Gegenwart immer neu wiederholte Behauptung, daß Homer im Kimmerierlande eine Schilderung der wochen- und monatelangen hochnordischen Winternacht und im Lästrygonenlande eine solche der hochnordischen Sommernacht gegeben habe. Das ist natürlich reinste Phantasie, denn von diesen Dingen ahnte man noch 1000 Jahre nach Homer kaum etwas. Die Schilderung ist richtig, aber die Deutung falsch. Im Kimmerierlande liegt uns eine Beschreibung vom Lande der Kymri vor, vom britischen Zinngebiet, vom Kanalklima, wo die Sonne 'nie' scheint, weil immer dichte Wolken sie verhüllen. Gerade der 11. Gesang, in dem diese Beschreibung sich findet, entstammt übrigens erst dem VI. Jahrh. als nachträgliche Zutat zur Dichtung, d. h. einer Zeit, da die Griechen selbst häufig im Metallande Spanien verkehrten, wo sie über das Herkunftsland des Zinns leicht Kunde einziehen konnten. Und Länder, wo Rinder und Schafe abwechselnd auf die Weide getrieben werden, hat es weder im hohen Norden, noch überhaupt irgendwo im Norden je gegeben, sondern allein in heißen subtropischen Gebieten, wo man die Rinder nachts weidet, um sie gegen die Insektenplage zu schützen, und die Schafe bei Tage, weil sie durch ihre Wolle gegen die Insektenstiche gesichert sind. Von dauerndem Tag steht kein Wort im Homer — das haben lediglich spitzfindige Ausdeuter völlig willkürlich in den Text hineingelesen. Nicht bis zum 70. Grad nördlicher Breite reichte Homers Blick, sondern allenfalls bis zum 50. Grad — und das natürlich auch nur höchst unbestimmt.

Bemüht man sich, das, was uns durch die Vorgeschichte, überraschend genug, als gesicherter Besitz der Erdkunde von Mittelmeer-Seefahrern der homerischen Zeit, klar gestellt worden ist, in Beziehung zu bringen zu geographischen Beschreibungen Homers, die anscheinend niemals aus freier Phantasie schöpften, sondern bewußt an wirklich vorhandene Vorbilder der Erdoberfläche anknüpften, so kommt man in der Tat zu höchst wertvollen Erkenntnissen, von denen nicht nur unser Wissen von frühgeschichtlicher Kultur, sondern gerade auch die altphilologische Forschung reichsten Gewinn haben kann.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

ALTE GESCHICHTE

VON HANS VOLKMANN

In seinem Abriß der römischen Kaiserzeit, der im Anschluß an *J. Vogts* Skizze der römischen Republik (hier runden die kritischen Bemerkungen Vogts zu den Quellenfragen aufs glücklichste seine in dieser Zeitschr. 1932, S. 561 erwähnte Monographie gleichen Titels ab) erfreulicherweise über die herkömmliche Grenze der alten Geschichte bis zum J. 640 n. Chr. vorstößt, merkt *E. Kornemann* (1) die heillose Angst der doch christlichen Kaiser Valentinian I. und Valens vor Zauberei an (S. 121). Diese Kaiser sahen in ihrer lebensgefährlichen Erkrankung das Zauberverk ihrer Feinde, die durch ihr zauberisches Treiben den Namen des künftigen Herrschers erraten hätten. In dieser Furcht vor magischen Kräften, die selbst das Christentum nicht zu bannen vermag, stoßen wir auf eine typische Haltung des antiken Menschen, ja wohl des Menschen schlechthin, wie die Hexenprozesse des Mittelalters, aber auch gewisse Erscheinungen der Neuzeit beweisen. Erklärlicherweise hatte eine klassizistische Wertung des Altertums diese Seite des antiken Lebens bewußt im Schatten gelassen. Erst jetzt liegen die *griechischen Zauberpapyri* (2) in wissenschaftlich einwandfreiem Text mit deutscher Übersetzung vor. Sie erhellen die Tiefe und Mannigfaltigkeit des antiken Zauberverwesens. In bunter Gesellschaft, die den synkretistischen Göttervorstellungen entspricht, stehen hier Verfluchungen, Liebeszauber, Erkenntnis- und Offenbarungszauber, Mittel gegen Kopfweh und Fieber wie gegen Skorpionenstiche und Unbilden der stürmischen See nebeneinander, christliche und jüdische Amulette folgen; drei Lichtdrucktafeln geben Proben seltsamer Dämonenzeichnungen aus den Papyri. Das Werk ist eine Fundgrube für den Liebhaber der Volkskunde, dem sich überall Parallelen zu anderen Völkern ergeben (vgl. z. B. den heroischen Exorzismus bei den Germanen, *Forschung. u. Fortschr.* 1933 S. 376), wie für den Religionswissenschaftler, den ein in die homerische Nekyiomantie (Od. XI 34—50) eingelegtes Zaubergebet für Totenbeschwörung an altgriechische Zauberpraxis erinnert, und den Sprachforscher, der hier Worte der Tagessprache in gänzlich anderer Bedeutung findet (*ψυχή* = cunnus; vgl. *F. Pfister, Phil. Wochenschr.* 52 [1932] 916).

Die peinliche Beachtung religiöser Vorschriften haben gerissene römische Politiker ausgenutzt, um Wahl- und Volksversammlungen nach Belieben zu stören oder zu verhindern. Diese Art, die Wahlen zu beeinflussen — das zeitgemäße Thema 'Politik und Wahlen im alten Rom' wartet noch auf eine erschöpfende Darstellung — ist bezeichnend für die Zeit Ciceros und das Hinsiechen der römischen Republik, das der stattliche neunte Band der monumentalen *englischen Geschichte des Altertums* (3) auf 1022 Seiten schildert. Die Verteilung des Stoffes unter 14 Mitarbeiter bürgt für gründlichste Behandlung der äußeren und inneren Politik, der Literatur, Kunst und der Entwicklung des römischen Rechts in dieser Zeitspanne, wie sie die deutsche Wissenschaft in *einem* Werke nicht aufzuweisen hat. 18 eingehaftete Spezialkarten, Stammbäume der Dynastien, sowie eine reichhaltige Bibliographie ersparen dem gebildeten Leser den Besitz anderer Werke. Das ganze Unternehmen spricht beredt von der bewußten Pflege der Antike in England, wie sie in dieser Zeitschr. S. 470 aufgezeigt ist. In der von diesem Bande umfaßten Zeit wurde Rom immer stärker in die Wirren des griechischen Ostens hineingezogen. Diese Belastung der Außenpolitik erzwang außerordentliche Heereskommanden, der Ehr-

geiz ihrer Träger wie die unfähige Innenpolitik der Senatspartei raubten der republikanischen Form den Inhalt, ein Vorgang, den wir ja aus der zeitgenössischen Geschichte hinreichend kennen. Mit welcher magnetischen Kraft Rom große und kleine Splitter des Ostens oft ohne großes Zutun an sich riß, verraten eine Reihe von Testamenten, in denen Dynasten den Römern ihr Land übertrugen. Das älteste dieser Testamente, mit dem Ptolemaios Euergetes II. Physkon sein Königreich Kyrene im J. 155 v. Chr. den Römern vermachte, ist in einer Inschrift bei den ergiebigen italienischen Ausgrabungen in Kyrene zutage gefördert und von *U. Wilcken* (4) nach den geheimen Absichten des Testamentators gewürdigt worden. W. klärt die Steinpublikation, die für ein gewöhnlich doch versiegeltes Testament auffällig ist; die Inschrift ist nicht von dem Testamentator selbst errichtet worden, sondern nach dessen Tode von den Römern zur Begründung ihres Rechtsanspruches. Spuren dieses Testamentes waren schon in der literarischen Überlieferung gesichtet worden, die nun im Verein mit dem Stein um so deutlicher zu uns spricht. Gerade für diese methodische Verbindung der literarischen und epigraphischen Quellen bietet *A. Stein* (5) einen dem Praktiker höchst willkommenen Führer. Er zeigt, wieviel Inschriften in der antiken Literatur erwähnt werden und noch ihrer Bestätigung durch Steinurkunden harren. Auch der Theoretiker wird sich gern unterrichten lassen, wie der antike Historiker Inschriften benutzte, bzw. — was viel charakteristischer ist — nicht benutzte. Heute nimmt die Epigraphik innerhalb der vielen Zweiggebiete, die zur alten Geschichte beisteuern, einen bevorzugten Platz ein. In den antiken Inschriften kehrt ein bestimmter, wenn auch umfangreicher Formelschatz immer wieder; auch für die räumliche Anordnung der Schriftzeichen auf dem Stein wurden zu gewissen Zeiten bestimmte Regeln beachtet. Infolgedessen bietet sich bei der Ergänzung beschädigter Inschriften oft die Möglichkeit, unwiderlegliche Resultate zu gewinnen. Die deutsche Forschung stellt auf diesem Gebiete, ebenso wie eingangs für die Papyrologie erwähnt, im entsagungsvollen Ausbau der Inschriftencorpora den Bearbeitern die Texte bereit. Neuerdings haben amerikanische Forscher durch Nachprüfen der Steine an Ort und Stelle und durch ein mechanisches Reproduktionsverfahren der Schriftzeichen, das die Größenverhältnisse der Buchstaben (im Gegensatz zum üblichen Typendruck) richtig wiedergibt und Ergänzungen vom Schreibtisch erleichtert, an vielen Stellen die Texte der *Inscriptiones Graecae I²* überholt. Auch *B. D. Meritt* (6), der mit der Widmung seines Buches an J. Kirchner die deutsche Vorarbeit anerkennt, berichtet in mehr als zwanzig Fällen athenische Tributlisten, Berichte über Anleihen Athens beim Schatz der Athene, über die Ausgaben für den Samischen Krieg und andere Unternehmungen des Peloponnesischen Krieges, sowie die Listen der Logisten, des athenischen 'Oberrechnungsrats'. Freilich vertieft er einstweilen nur die Erkenntnis dieser wichtigen Finanzurkunden und der hinter ihnen stehenden Finanzbehörden; von der nationalökonomischen Forschung, die jetzt stärker sich dem Altertum zuwendet (vgl. ds. Zeitschr. 1932, 93), erhoffen wir aus solchen notwendigen Vorarbeiten eine Monographie der athenischen Finanzpolitik, während jetzt z. B. in der Kostenfrage des Peloponnesischen Krieges die Meinungen weit auseinandergehen.

Zum griechischen Staatsrecht führen *V. Ehrenberg* (7) und *H. Schaefer* (8) neue Wege. Im Gegensatz zu der Methode der Staatsaltertümer wie der Konstruktion eines Systems nach römischen und modernen staatsrechtlichen Begriffen, löst Ehrenberg den Wechsel ein, den er in seinem programmatischen Aufsatz *Hermes* 59 (1924) 60 ausgestellt hatte. Er findet zwei griechische Staatsformen, den Staat ohne (*ἔθνος*) und mit städtischem Mittelpunkt (*πόλις*). Als unbestreitbar wichtiger mustert er die Polis in ihren Verfassungsformen und in ihrem Aufbau durch Bürgerversammlung, Rat,

Beamte und Volksgericht. Wertvoll ist der Abschnitt 'Vom Wesen der Polis', in dem das für uns heute so wichtige Wechselverhältnis von Staat und Individuum in seiner Vollendung als freiwillige und selbstverständliche Hingabe an den Staat gezeichnet wird. Zu ihr erzog die Polis den Bürger, nur z. T. bewußt, in der Hauptsache durch die enge und öffentliche Lebensgemeinschaft der Bürger, die sich auch im Bürgerheere ausprägt— *πόλις ἄνδρα διδάσκει*—. In diesem Typ des *ζῶον πολιτικόν* bleibt das Griechentum für immer richtunggebend. In den hellenistischen Territorialstaaten wurde die Polis ein unorganisches Glied, da der König als *νόμος ἔμψυχος* an Stelle der *νόμοι* der Polis trat. Jetzt wandelte sich der Mensch zum *ζῶον οἰκονομικόν*. Über das antike Bevölkerungsproblem und über heut viel gebrauchte Schlagworte wie Autarkie, Autonomie usw. findet der Leser trotz der gebotenen Kürze das Nötige. Zu Schaefers Studien hat Ehrenberg (S. 63) selbst die nötigen Abstriche gemacht. Sch. untersucht die Mittel, durch die der Einzelstaat im Verein mit anderen Staaten seine Außenpolitik gestaltet. Diese Kampfgenossenschaften (*συνμαχία*), Verträge (*σπονδαί*), die Hegemonie, die aus der militärischen Führung langsam sich zum Ausdruck politischer Herrschaft entwickelte, werden historisch in ihrem Bedeutungswandel erörtert. Wie alle Formen hat der Peloponnesische Krieg auch diese zwischenstaatlichen Bindungen grundlegend geändert. An die Stelle der unabhängigen Einzelstaaten traten in bunter Abwechslung Koalitionen. Mit gutem Grund stellt daher *H. Berve* (9) an die Spitze des zweiten Teiles seiner griechischen Geschichte (zum ersten vgl. ds. Zeitschr. 1931, S. 753) eben den Peloponnesischen Krieg. Seine Darstellung untermalt Ehrenbergs Andeutungen durch ergreifende Bilder der Wirklichkeit und bestätigt sie, wie beide Verfasser sich in der Betonung des Nomos, der eigentümlich bindenden Norm der Polis zusammenfinden, mit dem das klassische Griechentum stand und fiel. Wenn hier das Scheitern der sizilischen Expedition vertieft begründet wird mit dem inneren Widerspruch des Polisstaates und des neuen Zieles der Territorialbeherrschung, wenn die einsetzende Bildung des Menschen in ihrer Verknüpfung mit der Lockerung der staatlichen Einheit aufgezeigt wird, die in Alkibiades deutlichste Form wird, ahnt auch der fernstehende Leser, welche Bildungswerte diese 'negative' Zeit des Abstiegs ausstrahlt. Über Philipps und Alexanders Siegeszug [die Hilflosigkeit der antiken Historiographie in ihrem Begreifen dieses Genies beleuchtet *J. Stroux* (10)] führt B. uns sicher durch die verschlungenen Schicksale der Diadochenreiche, aber auch der Westgriechen in Unteritalien und Sizilien. Der Fülle der gewaltigen Persönlichkeiten dieser Epoche wird B. gerecht, wie sein Porträt des Dionysios I. zeigt, wenn auch das noch von B. vertretene übliche Ausmaß seiner Riesenstadt Syrakus durch die letzte archäologische Forschung wesentlich herabgesetzt worden ist, vgl. *Phil. Wochenschr.* 53 (1933) 929. Typische Tafeln der rhodischen Kunst u. a. sowie gelegentliche Bemerkungen streifen die hellenistische Kunst und Kultur, aber die politische Geschichte herrscht doch vor. Darum sei hier auf *H. E. Stier* (11) verwiesen, der die hellenistische Kultur in ihrer Geburt, ihrer Blüte und ihrem Schicksal schildert und wirklich eine treffliche, weil knappe und doch umfassende Vorbereitung für jeden bietet, dem der Besuch des Pergamonmuseums in Berlin beschert wird.

Unsere diesjährige Übersicht läßt, so hoffen wir, erkennen, in welchen Richtungen die alte Geschichte dem geistigen Aufbau des neuen Staates zu dienen vermag. Daneben kann sie durch ihre anerkannte Arbeit im Ausland Achtung und Freundschaft erwerben, wie das im September des Jahres der Internationale Papyrologentag in München bezeugte. Wie sie den ihr von unserem Führer Adolf Hitler zugesprochenen erzieherischen Wert mit Genugtuung bucht, kann sie ebenso die aktive, zeitbezogene Mitarbeit an ihren Problemen nur begrüßen, wie sie z. B. Landwirtschaftsminister Darré in einer besonderen

Veröffentlichung zur spartanischen Geschichte anlässlich des Erbhofgesetzes in Aussicht gestellt hat (vgl. DAZ Beibl. 8. Juli 1933). (Abgeschlossen am 23. 9. 1933.)

1. Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, 3. Aufl. III 2: *J. Vogt und E. Kornemann, Römische Geschichte*. Leipzig, Teubner 1933. *RM* 5. — 2. *Papyri Graecae Magicae*, hrsg. von K. Preisendanz unter Mitarbeit von E. Diehl, S. Eitrem und A. Jacoby, II. Leipzig, Teubner 1931. *RM* 18, geb. *RM* 20. — 3. *The Cambridge Ancient History IX: The Roman Republic 133—44 B. C.*, ed. by S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth, Cambridge, University Press 1932. 37 s. 6 d. — 4. *U. Wilcken, Das Testament des Ptolemaios von Kyrene vom J. 155 v. Chr.* Berlin, Verlag der Akad. d. Wiss. 1932. Brosch. *RM* 2. — 5. *A. Stein, Römische Inschriften in der antiken Literatur*. Prag, Taussig & Taussig 1931. — 6. *B. D. Meritt, Athenian Financial Documents of the fifth Century*, Ann Arbor, University of Michigan Press 1932. \$ 3,50. — 7. Gercke-Norden, Einl. in die Altertumsw. III 3: *V. Ehrenberg, Der griech. und hellenistische Staat*. Leipzig, Teubner 1932, *RM* 5. — 8. *H. Schaefer, Staatsform und Politik*. Untersuchgn. z. griech. Gesch. des 6. und 5. Jahrhdts. Leipzig, Dieterich 1932. Geh. *RM* 11, geb. *RM* 13. — 9. *H. Berve, Griechische Geschichte II: Von Perikles bis zur politischen Auflösung*. Freiburg i/Br., Herder & Co. 1933. *RM* 9; Lwd. *RM* 11; Halbd. *RM* 13,50. — 10. *Philologus* LXXXVIII S. 222ff. Leipzig, Dieterich 1933. — 11. *H. E. Stier, Aus der Welt des Pergamonaltars*. Berlin, H. Keller 1932. Geb. *RM* 5,50.

ARCHÄOLOGIE

VON ANDREAS RUMPF

Ausgrabungen, Funde, Architektur. Für Delphi gibt *Wunderer* (1) in der Sammlung 'Berühmte Kunststätten' einen wissenschaftlich sehr gründlichen Führer. Vielleicht ist zu wenig von Kunst und zuviel von Problemen historischer Art hier die Rede, deren eingehende Zergliederung mangels gelehrter Anmerkungen vom Leser nicht nachgeprüft werden kann. Es wird für den Durchschnittsreisenden wohl viel zu viel vorausgesetzt; auch ist nicht alle neue Literatur verwendet, sonst wäre die durch *Studniczka* im Leipziger *Winckelmannsblatt* von 1928 endgültig widerlegte unmögliche Annahme eines 7,5 m hohen Golddreifußes als Weihgeschenk für Plataiai nicht wiederholt worden, auch die Akanthossäule nicht um 400 datiert worden. Weniger über nur aus Pausanias bekannte, aber verschwendene Denkmäler, dafür aber mehr über den ganz einzigartigen kunst- und weltgeschichtlichen Wert der erhaltenen Fundstücke, auch z. B. der Kleinbronzen, hätte man gewünscht. Von den letzten Grabungen in Ephesos (Ostgymnasion, Hafenthermen, Mausoleum von Belevi) gibt *Joseph Keil* (2) einen vorläufigen Bericht. Eine eingehende Schilderung des Baubefundes am Nikepyrgos, wie er sich darstellt, nachdem die Grabung von *Welter* vor 10 Jahren diesen gordischen Knoten der Archäologie durchgehauen hat, verdanken wir *Wrede* (3). Eine alte Schuld unserer Wissenschaft trägt *Sulze* (4) ab, indem er den Baubefund der vor 70 Jahren ausgegrabenen Villa der Livia 'ad gallinas' untersucht; ausgezeichnet im architektonischen — was die alten Berichte betrifft, so sollte das römische Institut wissen, daß in einem italienischen Text von 1863 terrazzo mit Terrasse und cerino mit Wachsstock zu übersetzen ist (S. 189 f.).

Kleinkunst und Vasenmalerei. Für die frühgriechische Kunst mittelbar wertvoll ist die gründliche Publikation der lange verschollenen Silberschale von Amathus durch *Myres* (5). Für den Gegensatz zwischen minoischer und frühgriechischer Kunst auf Kreta und die Kykladenvasen des VII. Jahrh. bringt ein vortrefflicher Aufsatz von *Emil Kunze* (6) beachtenswerte Gesichtspunkte und neues Material. Die Trümmer des bedeutendsten Vasenbildes von Oltos veröffentlicht *Hedwig Kenner* (7). Leider sind ihre Abbildun-

gen nicht besser als *Beazleys* Bilder in der von ihr nicht erwähnten 'editio princeps' durch *Albizzati* (8); in der Ergänzung ist der Umriß des linken Glutaesus am Apoll übersehen, daher dessen Beine vertauscht; darf man heute wirklich *Kleins* Lieblingsinschriften als letzte Literatur zur Leagroschronologie zitieren? Zwei Meisterwerke über Vasenmaler verdanken wir wieder *Beazley*; in seinem Kleophradesmaler (9) stellt er in einer glänzenden, gut illustrierten Monographie die machtvolle Künstlerpersönlichkeit, die er bereits vor 23 Jahren entdeckte, vor. In den Campana-Fragments (10) gibt er Einblick in die durch geduldige und unverdrossene Arbeiten zu überraschenden Ergebnissen führende Kleinarbeit des Vasenforschers, der aus den durch die Hast gieriger Raubgräber verachteten und zerstreuten Scherben neue Kunstwerke entstehen läßt; einen Nachtrag dazu geben seine Bemerkungen über Apollodoros (11). Das alte Thema 'Aristophanes und Vasenbilder' sucht *Jacobsthal* (12) durch ein neues Beispiel zu bereichern, doch fehlt der letzte Beweis. Zu späten Vasengattungen haben *Bulas* (13) und *Wuilleumer* (14) Material herausgegeben.

Skulptur. Ein überraschendes Marmorwerk hat das Metropolitan Museum in New York erworben: einen überlebensgroßen Kuros attischen Stiles um 600. Wie meist bei solchen Erwerbungen fehlt es nicht an Stimmen, die die Echtheit bezweifeln. Niemandem wird die enge Verwandtschaft mit den Kuroi von Sunion, vom Dipylon und dem Torso Deonna Nr. 3 als Argument gegen die Echtheit erscheinen, da nirgends von einer kopienmäßigen Abhängigkeit gesprochen werden kann. Namentlich sind überall, wo der 'Fälscher' hätte selbständig arbeiten müssen, so bei Unterarmen und Unterschenkeln, Proportionen sowohl wie Einzelformen klar, kraftvoll, stilrein, überzeugend. Was *Wegener* (15) gegen die Echtheit an Einwendungen vorbringt, wirkt dilettantisch. Nicht gleichzeitige Bronzen oder Vasenbilder, sondern der um eine Generation jüngere Biton, oder der gar zwei Generationen spätere Kuros von Tenea werden verglichen, diesen beiden peloponnesischen Werken ein attisches Fußmaß aufoktroiyert, in das der neue Kuros nicht paßt; da werden wir auch für die Echtheit der Parthenonskulpturen fürchten müssen. Gewiß soll man über Echtheitsfragen nicht urteilen, ohne das Original gesehen zu haben, aber solche Argumente muß man ablehnen, auch wenn sie mit noch so starken Kraftphrasen, mit viel zuviel Gefühl und mit Goethezitate verbrämt sind. Wohltuend wirkt dagegen der knappe, kühle und klare Bericht von *Gisela Richter* (16), die den Befund der Untersuchung mit ultravioletten Strahlen bringt, der ganz eindeutig für die Echtheit zu sprechen scheint. Zur Haartracht spätarchaischer und frühklassischer Werke steuert *Jacobsthal* (17) Material bei.

Aus den Parthenongiebeln, wahrscheinlich dem östlichen, stammt der Rest einer arg verstümmelten Peplosfigur, den *Wegener* (18) als zugehörig erkannte. Die von *Schrader* entdeckten Repliken von Amazonenreliefs nach dem Schild der Parthenos (vgl. diese Zeitschrift 1931, S. 751) ordnet *Löwy* (19) in die bildliche Tradition ein; die Urheberchaft des Phidias für die Originale wird dadurch nicht ausgeschlossen. Was *Pfuhl* (20) zur großen ehernen Athena desselben Meisters anführt, fördert so wenig wie die Vermutungen von *Pick* (vgl. diese Zeitschrift 1932, S. 558) das Problem. Wenn *Rhomaïos* (21) die von so ernsthaften Forschern wie *Franz Studniczka* und *Gisela Richter* geforderte Stütze für den Bronzeknaben von Marathon (vgl. diese Zeitschrift 1932, S. 284) dadurch zu entkräften sucht, daß er sie auf von falschem Standpunkt aufgenommene Photographien zurückführt, so irrt er. Ihnen waren Gipse bzw. das Original bekannt, daraus ergibt sich die Statik, die die Stütze neben der rechten Hand unerbittlich erzwingt. Auch die Pflicht des Archäologen, die Deutung für ein solches Meisterwerk zu suchen, bleibt bestehen. Der Versuch, sie als lächerlich abzutun, ist eine Entgleisung. Sauber und überzeugend ist

die Aufteilung der Friese von Trysa an verschiedene Hände durch *Praschniker* (22); wichtig die Nutzenwendung, die er für den Parthenon zieht.

Für ein hellenistisches Meisterwerk, den sog. Gallier von Delos, sucht *Picard* (23) die bisherige Deutung in einer sehr ausführlichen Abhandlung zu erschüttern, ohne freilich — leider — zu einem eindeutigen positiven Resultat zu gelangen. Die Vermutungen von *Gabriel* (24) über den Koloß von Rhodos leiden daran, daß das literarische Quellenmaterial nicht immer eindeutig und wenig ausgiebig ist. Die reizvollen späthellenistischen und frühromischen Bronzebeschläge von Speisebetten werden von *Neugebauer* und *Greifenhagen* (25) sehr eingehend untersucht. Sachlich interessant sind die sehr ausführlichen Bemerkungen von *Deonna* (26) zu künstlerisch nicht gerade hervorragenden delischen Reliefs.

Zur römischen Ikonographie bringt *Bianchi-Bandinelli* (27) gute Münzbilder des Germanicus; freilich die Marmorköpfe eines bedeutenden Mitgliedes des Kaiserhauses, die alle zweifellos dieselbe Person wiedergeben, lassen sich mit jenen nicht so eng verbinden, wie er meint. Es fehlen ihnen zuviele der charakteristischen Züge der Münzen, so namentlich die 'opimi cervices' (Sueton, Claudius 30), die ihm wie seinem Bruder Claudius eigneten. Ebenso ikonographisch unergiebig ist die gleichfalls glänzend illustrierte Untersuchung von *Curtius* (28), in der er z. B. über das Caesarporträt handelt, ohne die Münzbilder als die einzigen authentischen Zeugnisse heranzuziehen. Sieht man von den nirgends völlig überzeugenden Identifikationen ab, so bleibt hier doch gar manche feine Bemerkung zur römischen Kunst, auch beachtliche Beobachtungen zum Gewand der Niobide Chiamonti und einer Gruppe von Togati. Einen provinziellen kleinen Bronzekopf eines Kaisers des späten IV. Jahrh., der eigenartig entkörperlicht ist, aus Philippippi hat *Lapalus* (29) ausführlich gewürdigt.

(Abgeschlossen am 1. 10. 33.)

1. *Berühmte Kunststätten 81. Delphi*. Leipzig, E. A. Seemann 1933. *RM* 5. — 2. *Jahreshefte des österr. archäol. Institutes XXVIII* (1933) Beibl., Sp. 5—44. — 3. *Athenische Mitteilungen LVII* (1932) S. 74—91. — 4. *Römische Mitteilungen XLVII* (1932) S. 174—192. — 5. *Journal of Hellenic Studies LIII* (1933) S. 25—39. — 6. *Athen. Mitt. LVII* (1932) S. 124—141. — 7. *Jahreshefte XXVIII* (1933) S. 41—51. — 8. *Due nuovi acquisti del Museo Gregoriano-Etrusco*. Rom 1929, Privatdruck. — 9. *Bilder griechischer Vasen*, hrsg. von J. D. Beazley u. Paul Jacobsthal, Heft 6. Berlin, Heinrich Keller 1933. *RM* 32. — 10. *J. D. Beazley, Campana Fragments in Florence*. London, H. Milford 1933. — 11. *Journ. Hell. Stud. LIII* (1933) S. 69—70. — 12. *Athen. Mitt. LVII* (1932) S. 1—7. — 13. *Bulletin de correspondance hellénique LVI* (1932) S. 388—398. — 14. *Ebenda* S. 399—402. — 15. *Röm. Mitt. XLVII* (1932) S. 193—201. — 16. *Journ. Hell. Stud. LIII* (1933) S. 51—53. — 17. *Athen. Mitt. LVII* (1932) S. 67—73. — 18. *Ebenda* S. 92—101. — 19. *Jahreshefte XXVIII* (1933) S. 62—68. — 20. *Athen. Mitt. LVII* (1932) S. 151—157. — 21. *Ebenda* S. 158—163. — 22. *Jahreshefte XXVIII* (1933) S. 1—40. — 23. *Bull. corr. hell. LVI* (1932) S. 491—530. — 24. *Ebenda* S. 331—359. — 25. *Athen. Mitt. LVII* (1932) S. 29—45. — 26. *Bull. corr. hell. LVI* (1932) S. 410—490. — 27. *Röm. Mitt. XLVII* (1932) S. 153—169. — 28. *Ebenda* S. 202—268. — 29. *Bull. corr. hell. LVI* (1932) S. 360—371.

12. TAGUNG DER DEUTSCHEN PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT IN MAGDEBURG VOM 2.—5. OKTOBER 1933

Von ROBERT HEISS

Das Thema. Das Gesamtthema der Tagung lautete 'Zweckmäßigkeit, Sinn und Wert'. Im Rahmen dieses Themas wurden sechs Vorträge gehalten. Der erste von Nicolai Hartmann (Berlin) unter dem Titel 'Sinngebung und Sinnerfüllung' war, ähnlich wie der von Bruno Bauch (Jena), im engeren Sinn philosophischer Natur. Graf von Dürckheim (Kiel) hielt einen Vortrag über 'Zweck und Wert im Sinngefüge des Handelns', der sich auf dem Grenzgebiet, zwischen Soziologie und Psychologie bewegte. Die beiden Vorträge des letzten Tages von Schröter (München) über 'Sinndeutung der Technik' und von Vershofen (Nürnberg) über 'Sinn des Wirtschaftens' galten besonderen Problemen, die dem nach dem Sinn des Daseins fragenden Menschen aus der modernen Zivilisation erwachsen sind.

Aber durch alle einzelnen Vorträge der Tagung und durch die Diskussion klang die Bewegung, die das deutsche Volk erfaßt hat, hindurch. Man merkte allenthalben bei den Vortragenden und den Diskussionsrednern, daß sie eine Verbindung dessen, was sie dachten und sprachen zur Wirklichkeit und den gegenwärtigen Zeitereignissen suchten. Wohl selten mag bei einer philosophischen Tagung, die ja schließlich doch einem innerlichen und theoretischen Bemühen entspringt, die Beziehung zur Praxis, und zwar zur politischen Praxis, so stark gewesen sein wie auf dieser. Das gewaltige Wort von Hegel, daß die Philosophie zum Belehren der Welt immer zu spät kommt und daß die Eule der Minerva erst bei einbrechender Dämmerung ihren Flug beginnt, schien plötzlich keine Gültigkeit mehr zu haben. Diese Philosophie malte nicht mehr 'eine Gestalt des Lebens, die alt geworden, grau in grau', sondern sie schien mitten im Leben zu stehen. Sie kritisierte die vergangene Epoche, sie verwarf alte Werte, sie rief zu den neuen auf und lehnte sich eng an politisches Denken an. So wirkte es teils überzeugend, teils aber auch gesucht, wie manche Redner die Verbindung von Theorie und politischer Praxis knüpften.

In einem tieferen Sinn aber kam der Zusammenhang mit den Zeitgeschehnissen darin zum Ausdruck, daß hinter dem offiziellen Thema der Tagung immer wieder zwei andere auftauchten. Das Thema 'Gemeinschaft und Individuum' war das eine, das Thema 'Objektivität der Wissenschaft' das andere. Immer wieder kreisten die Ausführungen der Redner um diese beiden Themen. Man merkte so recht, daß diese Probleme brennend geworden sind, obgleich man manchmal den Eindruck hatte, daß die Redner sich der Schwere der Entscheidungen, die hier getroffen werden müssen, nicht voll bewußt waren.

Aber nicht nur die Philosophie nahm zu den Zeitereignissen Stellung. In knappen Worten erklärte der Vertreter des preußischen Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Ministerialrat Achelis, daß der Neuaufbau der Universitäten nicht, wie einstmals aus dem Geist der Philosophie, sondern aus dem Geist der kämpfenden Bewegung geschehen werde. So kurz diese Erklärung war, so inhaltsschwer war sie. Darin lag einmal dies, daß die Stellung der Philosophie an den Hochschulen eine andere wird, ferner daß die Universitäten selbst aus einem neuen Bildungsbegriff geformt werden sollen, dessen Grundlage nicht mehr die Philosophie ist.

Der Vortrag Hartmanns war in gewissem Sinne zeitlos; streng sich an das Thema haltend, entwickelte er aus der Kraft des Gedankens und den Verwirklichungen, die das Denken in der Philosophie gefunden hat, den Begriff und die Bedeutung des Suchens nach dem Sinn der Welt.

Zwei Grundgedanken gaben dem Hartmannschen Vortrag das Gesicht. Der Sinn des Daseins, so sagte Hartmann, wird von der Antike und vom Mittelalter bis herauf in die Zeit von Luther und Leibniz in einem Transzendenten, Ewigen und Unveränderlichen gesucht. Der Quell der Sinngebung wird in einen Bereich jenseits des Menschlichen verlegt. Dafür sah Hartmann drei treibende Motive. 1. In der Welt des Empirischen ist alles relativistisch. 2. Der *Sinn* der Welt aber muß absolut sein. 3. Sinn und Wert können sich nur durchsetzen, wenn sie stärker als die Wirklichkeit sind. Diese drei Gedanken führen zu dem Glauben, daß die Welt der Dinge, die uns umgibt wesenlos ist, weil sie an und für sich sinnlos ist. Denn der Sinn der Welt ist nicht von hier.

Diesem Gedanken stellte Hartmann den anderen, zu dem er sich selbst bekannte, gegenüber. Der Sinn der Welt liegt gerade im Gewordenen, im Zeitlichen und Vergänglichen. Der Mensch, der sich über die Sinnlosigkeit der Welt beklagt, sollte der Gottheit dafür auf den Knien danken. Der Mensch ist Sinngerber, er leistet erst die Sinnerfüllung, ihm bliebe keine Aufgabe, wenn er nicht sinnerfüllend sein könnte. Das Hauptmerkmal des Menschen ist die Freiheit. Wäre aber die Welt von vornherein sinnbestimmt und auf einen Endzweck angelegt, dann wäre dem Menschen die Freiheit abgeschnitten. Nietzsche sagt: 'Der Sinn der Erde zu werden, das wäre wohl Aufgabe des Menschen'. Das ist der große Gedanke der Neuzeit, daß der Sinn des Lebens in der Welt liegen muß. Und Hartmann führt diesen Gedanken bis zu seiner letzten Konsequenz: Im Augenblick, und zwar im Augenblick des Glücks liegt der Sinn. Das Glück ist nur Glück, weil es Sinn hat.

Diese beiden Gedanken führte Hartmann durch. Den einen in historischer Darstellung. Er wies den Ursprung des Gedankens vom jenseitigen Sinn in der Antike auf, er zeigte den Umbruch bei Kant, der, wie Hartmann sagte, den Menschen zurück zu sich selbst nimmt und führte aus, wie dieser Umbruch sich bei Hegel vollendet. Hegel sucht die Idee des Menschen und die Sinnerfüllung des Menschen in der Gemeinschaft und in der Geschichte. Sinn und Mensch gehören zusammen, das ist die Entdeckung der eigentlichen Idee des Menschen. Seinen eigenen Gedanken, daß der Mensch die Welt mit Sinn erfüllt, begründete Hartmann aus einer Unterscheidung von Sinn und Wert. Die Werte sind ewig, aber es ist nicht wahr, daß die Werte nicht an einem Zeitlichen bestehen können. Unser eigenes Leben erhält von den glücklichen Augenblicken seinen Sinn. Auf Grund dieses Gedankens von der Sinnerfüllung der Welt durch den Menschen deutete Hartmann die Geschichte. Geschichte ist weder reine Sinnlosigkeit noch reiner Sinn. Es ist der Prozeß, in dem der Mensch erst erfährt, was er ist, ein Prozeß, in dem sich das Sinnlose nicht erschöpft, aber auch nicht die Sinngebung.

Im Hartmannschen Vortrag war ein schwacher Punkt, der in der Diskussion mehrmals aufgegriffen wurde. Wenn dem Menschen die Aufgabe der Sinnerfüllung so ausschließlich zufällt, wie steht es dann mit dem Sinn im lebendigen, im pflanzlichen oder tierischen Geschehen? Hartmanns Gedankengänge beruhten nun darauf, daß er den Begriff des Sinnes eingrenzte. So war es ein teilweises Mißverständnis, wenn in der Diskussion stillschweigend der Begriff wieder erweitert wurde. Aber berechtigt war die im Anschluß an die Hartmannschen Gedankengänge entstehende Frage: Gibt es nicht noch Sinn im Weltgeschehen, der nicht vom Menschen erfüllt ist und gegeben wird? Darf man nicht auch von einem sinnvollen Geschehen in allem Leben sprechen?

Der Vortrag *Graf Dürkheims* ging von einer prinzipiellen Analyse des Handelns aus und mündete zum Schluß geradezu in eine Theorie des jetzigen deutschen politischen Handelns. Er begann mit einer Bestimmung des Handelns. Handeln hat ein Ziel, geht einen Weg und setzt ein Subjekt voraus. Handeln will verändern und der Handelnde will, daß etwas werde.

Nun schied Dürkheim weiterhin zwischen Zweck und Wert einer Handlung. Die Zweckmäßigkeit hat nach ihm ihren Sitz im Verstand, der Wert seinen Sitz im Gefühl. Auf der Grundlage dieser Scheidung mündete sein Vortrag ins Politische. Es gibt ein Handeln, in dem sich die Zwecke verselbständigen; dieses Handeln formalisiert sich. Die Gefahr der deutschen Seele war einerseits, in solch formales Handeln zu verfallen oder andererseits, sich in die Innerlichkeit zurückzuziehen, die der Wirklichkeit nicht mehr gewachsen ist. Jenes Handeln, in dem Wert und Zweck sich wieder zur Einheit zusammenfinden, in dem heißes Wertfühlen und nüchternes Zweckdenken zusammengehören, kennzeichnet das neue Deutschland.

Ähnlich zeitnah, wie der Vortrag von Graf Dürkheim, war der Vortrag von Bruno Bauch, obgleich er den Titel: 'Wert und Zweck (Logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung)' trug. Dementsprechend war der Grundgedanke seiner Ausführungen die Scheidung von Zweck und Wert. Zweck ist das Ergebnis einer subjektiven Zielsetzung, Wert ein vom selbstischen Willen unabhängiges Ziel. Wert ist gemeinschaftsverbunden, Zweck personengebunden.

In breiten Ausführungen exemplifizierte Bauch seine Gedanken. Er zeigte, wie Werte zu Zwecken werden können, er bewies die eigentümliche Unabhängigkeit des Wertes vom persönlichen Wollen. Er führte endlich all dies zu einer Synthese zusammen: Der Mensch ist nicht Zweck für sich, er muß in der Gemeinschaft leben. Dort findet er seine Werte und jedem Menschen ist in seinem Volkstum der höchste Wert gesetzt. *Kapitel: Individualität*

'Bedeutung, Sinn und Wert im biologischen Geschehen' lautete das Thema des Vortrags von Alverdes. Er ging von der Scheidung Vitalismus und Mechanismus, mechanischer und organischer Auffassung des Lebens aus. Nach einer Kritik der Maschinentheorie des Lebens, die sich im wesentlichen in den Gedankenbahnen des Vitalismus hielt, brachte Alverdes einen eigenartigen, neuen, soweit ich sehe nur von Beutendijk angedeuteten Gedanken. Er schied nämlich im organischen Geschehen ein irrationales, organisatorisches Prinzip, das Verschwendungsprinzip der belebten Natur, wie er es nannte, von dem Zweckmäßigkeitprinzip. Die biologischen Vorgänge wollen 1. die Ganzheit erhalten, 2. dem irrationalen Verschwendungsprinzip dienen, 3. einem 'Feld', d. h. der Rasse, Gattung, Familie dienen. Der Sinn des Lebens im Organismus ist, daß alle Verpflichtungen und Aufgaben erfüllt werden; wenn die Aufgabenerfüllung verhindert wird, wird die Gesamtexistenz bedroht.

Von diesen Überlegungen aus erhielt zum drittenmal der Gedanke Gestalt, daß das Individuum in die Gemeinschaft eingegliedert sei. Die drei Vorträge von Bauch, Graf Dürkheim und Alverdes fanden sich in diesem Gedanken. Was Bauch von einer logischen Ebene, Dürkheim von soziologischen und psychologischen Überlegungen her erwies, zeigte Alverdes noch einmal von der biologischen Betrachtung aus.

Der Vortrag von Manfred Schröter war der Sinndeutung der Technik, der von Vershofen dem Sinn des Wirtschaftens gewidmet. Die These Schröters war, daß die Technik in das Stadium des Eigenbewußtseins eingetreten sei. Die Aufgabe einer Theorie der Technik ist, die Technik als Mittel der planetarischen Gestaltung zu begreifen. 'Es ist die Aufgabe, die gleichsam vorgepreschte Technik in das Ganze der Kultur einzuholen' (Freyer). Schröters Vortrag ruhte auf diesem Grundgedanken und in mannigfachen systematischen und historischen Ansätzen gab er die Grundlagen dazu.

Eine sehr präzise und ausgezeichnete Betrachtung des Wirtschaftens unter dem Gesichtspunkt des sinnvollen Wirtschaftens entwickelte Vershofen. Seine Deutung der Krisen, speziell der heutigen Krise, ist diese: Produzent und Konsument sind nicht mehr unmittelbar aufeinander bezogen. Das Problem der heutigen Produktion ist nicht, ein-

fach das Lebensnotwendige zu produzieren. Nicht mehr der Stand bestimmt, wie im Mittelalter, den notwendigen Lebensbedarf, sondern am Verbrauch wird der Stand gemessen. Das aber ist ein Verbrauch, der immer neue Bedürfnisse entwickelt, immer neue Moden durchmacht und neue Güter sucht.

Nun zeigte Vershofen, wie einerseits der Produzent richtig voraus disponieren muß, wie andererseits aber der Konsument die Entscheidung hat über das, was 'geht'. Disponiert der Produzent falsch bzw. entscheidet sich der Konsument falsch, dann bleibt die Ware liegen, und es entstehen Tauschreste. Das ist der Fehler der heutigen Wirtschaft.

Vershofens Unterscheidung von einer Wirtschaft, die Bedürfnisse sättigt und einer solchen, die Geltungsbedürfnisse sättigt, überzeugte, ebenso wie sein Nachweis des Kreislaufes von Fehldisposition des Produzenten bzw. Fehlentscheidung des Konsumenten. Von dort her leuchtete auch seine Lösung ein: In einer Gemeinschaft, in der das Wissen um den Sinn des Lebens die Bedürfnisse bestimmt, wird von selbst das Wirtschaften organisch.

* * *

Die Gastgeberin des Kongresses war die Stadt Magdeburg. Dankbar erinnert man sich an den Empfangsabend der Stadt und an die Rede des Bürgermeisters Becher. Es ist das Schicksal aller wissenschaftlichen Tagungen, daß im engen Raum weniger Tage eine Fülle zusammengedrängt wird. Wer die Zeit gefunden hat, in den Dom zu gehen, das Museum zu sehen oder gar einen Blick in die Liebfrauenkirche zu tun, wird Magdeburg nicht vergessen.

LEITSÄTZE DES DEUTSCHEN ALTPHILOLOGEN-VERBANDES ZUR NEUGESTALTUNG DES HUMANISTISCHEN BILDUNGSGEDANKENS AUF DEM GYMNASIUM

in der Fassung, die ihnen ein Ausschuß im Auftrag der Berliner Vertretertagung vom 30. September 1933 gegeben hat.

1. Das Ziel aller deutschen Erziehung ist der deutsche Mensch als Glied der Volksgemeinschaft.

2. Die Idee des deutschen Menschen wird bestimmt durch den lebendigen Zukunftswillen der Nation, wie durch den Reichtum der bindenden und bildenden Erbkräfte ihrer Volksnatur und ihres geschichtlichen Besitzes, durch welche die Nation als ein Ganzes existiert.

3. Die Grundlage dieser natürlichen und geschichtlichen Formeinheit ist das deutsche Volkstum. Daher bildet in jeder deutschen Schule der deutsche Unterricht die lebendige Mitte. Auf dem Boden des deutschen Volkstums haben die beiden anderen großen geschichtlichen Mächte, die den Aufbau und das Schicksal unseres Volkes wesentlich mitbestimmt haben und bis auf den heutigen Tag bestimmen, ihre besondere nationale Ausprägung erhalten: die christliche Religion und die Antike.

4. Das humanistische Gymnasium ist unter den bestehenden Schulgattungen diejenige, die in tausendjähriger Tradition, doch in sich wandelnder Gestalt, diesen Gesamtbestand unseres geschichtlichen Wesens als unversieglige Quelle unserer nationalen Kraft und als lebendigen Gegenwartswert in unmittelbarer Aneignung zum Verständnis bringt und in erzieherische Energie umsetzt.

5. Das humanistische Gymnasium verknüpft, wie sein Name sagt, die Erziehung des deutschen Menschen der Gegenwart besonders unmittelbar mit der Antike, vor allem mit dem artverwandten, kulturschöpferischen Volk der Griechen. Sie haben durch ihren

Urgedanken der körperlichen und seelischen Menschenbildung für die Erziehungsarbeit aller Zeiten das Hochziel gewiesen.

6. Das deutsche Volk hat diesen Erziehungsgedanken mit ganzer Seele erfaßt und mit dem lebendigen Geist seiner geschichtlichen Sendung erfüllt, und es hat ihm dadurch ein neues Leben eingehaucht. Der Durchbruch durch die westeuropäische, vorwiegend römisch beeinflusste Kultur der Aufklärungszeit des XVII. und XVIII. Jahrh. zu der Originalschöpfung des echten Griechentums ist eine der großen weltgeschichtlichen Befreiertaten des deutschen Volkes. Sie leitete die Selbstbefreiung des deutschen Geistes zu eigener Schöpferfähigkeit ein, in der die deutsche Dichtung, Philosophie und Wissenschaft in produktiver Wechselwirkung mit den Griechen bleibende Leistungen vollbrachte, und war auch für die Weltwirkung des deutschen Geistes bahnbrechend, indem sie die Entwicklung Europas vor der Erstarrung bewahrt hat. Aus dieser Schicksalsbegegnung mit dem Griechentum hat unsere Nation als die deutsche Form der humanistischen Bildung das Gymnasium in der uns geläufigen Gestalt mit seiner starken Stellung des Griechischen geschaffen.

7. Aber der klassischen deutschen Kultur fehlte noch die Grundlage des nationalen Staates. In der Antike suchte man mehr die ästhetische und sittliche Kultur des Individuums. Unserer Gegenwart, die um den Aufbau der Volksgemeinschaft im nationalen Staate ringt, erwächst heute als unentbehrliche Ergänzung unserer eigenen deutschen Hochkultur in der richtig verstandenen Antike das klassische Urbild einer Humanität, die wesentlich auf die Erkenntnis gegründet ist, daß der Mensch das politische Wesen schlechthin ist und daß der Staat früher ist als der Mensch (nach dem Worte des Aristoteles). Menschenbildung im Sinne ihrer griechischen Schöpfer ist notwendig politische Bildung, insofern der Staat alles menschliche Sein als höchste und umfassendste Einheit in sich schließt. So erfaßt die politische Bildung den Menschen als Ganzes im Ganzen der Gemeinschaft und steht dadurch im unaufhebbaren Gegensatz zu aller bloß fachlichen Abrichtung, wie zu jeder bloß individualistischen Selbstbildung.

8. Die erzieherische Größe der Antike beruht auf der Entschiedenheit und Reinheit, mit der der Formwille der Griechen und unter ihrer Führung der Römer diese ihre totale Idee des Menschen in ihrem ganzen Leben und geistigen Schaffen ausgeprägt hat. Die Werke des griechischen Geistes von den Anfängen der homerischen Poesie über die Tragödie bis zur Philosophie Platons und zur Geschichtsschreibung des Thukydides sind eine monumentale Reihe vorbildhafter Bezeugungen des Heroismus als des auf allen Stufen der Entwicklung sich gleichbleibenden Grundcharakters der griechischen Nation; sie bilden eine unvergleichliche Reihe von Denkmälern eines staatsgebundenen Menschentums, das in dieser strengen und straffen Form die höchste Kraft und Fülle des Geistes umfaßt.

Dem Griechentum steht als nicht geringere erzieherische Kraft der römische Geist zur Seite, wie er in den Werken der lateinischen Literatur, aber auch in dem geschlossenen und folgerichtigen Aufbau der römischen Staatsordnung und in der heldischen Größe der römischen Geschichte seinen Ausdruck gefunden hat. Das römische Volk hat außerdem in unmittelbarer, kriegerischer und friedlicher Berührung zur Formung des deutschen Menschen Wesentliches beigetragen. Römische Staatsgesinnung wird aus den Werken der Literatur ebenso wie aus dem Nacherleben römischer Geschichte bei dem Menschen der damit in Berührung kommt, immer wieder entbunden.¹⁾

1) Zur näheren Durchführung dieser Gedanken durch die griechische und römische Literatur vgl.: *Altsprachlicher Lehrplan für das Deutsche Humanistische Gymnasium*, vorgelegt vom Deutschen Altphilologen-Verband (Berlin 1930, Weidmannsche Buchhandlung), ferner vgl. Werner Jaeger, *Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike in: Volk im Werden*, Bd. I, S. 43 und die dort angeführten Schriften.

9. Die unmittelbare Anschauung dieser antiken Geisteswerke auf dem Hintergrunde des großartigen geschichtlichen Lebens, dem sie gesammelten Ausdruck geben, bedeutet eine tief in das Innere des Menschen eindringende Formung seines ganzen geistigen und sittlichen Wesens, indem sie die Grundgesetze des Seins in letzter Vereinfachung mit sinnlicher Eindruckskraft vergegenwärtigt. Die Übersetzung zerstört durch die Abstreifung der originalen Form gerade die mächtigste Wirkung oder stumpft sie doch völlig ab; sie verstofflicht ihr geistig-seelisches Fluidum zu bloß tatsachenmäßiger, daher nur im Verstande haftender geschichtlicher und inhaltlicher Kenntnis.

10. Der Durchgang durch die beiden schweren alten Sprachen führt nicht nur zur schärferen Bewußtwerdung der eigenen nationalen Art und Sprache an dem Gegenbilde des fremden Wesens, sondern klärt und ordnet eben dadurch den Geist. Er empfängt als Weg zu dem oben gesteckten Ziele von diesem zwar seinen eigentlichen letzten Wert, er bildet aber zugleich infolge der hohen Anforderungen, die er an die Denkkraft wie an die Genauigkeit und Sauberkeit in der Erfassung und Umformung des im Original beschlossenen Sinnes unaufhörlich stellt, ein wirksames Mittel der Willensbildung und un-nachsichtiger geistiger Auslese.

Diese deutsche humanistische Erziehung ist eine im eigentlichsten Sinne deutsche Angelegenheit und von allen ausländischen Formen gleichen Namens deutlich unterschieden.

Sie hat nichts zu tun mit Kosmopolitismus oder mit erneuertem Heidentum.

Sie strebt danach, die besten Kräfte des deutschen Menschen zu wecken und auszubilden durch die Beschäftigung mit den artverwandten Völkern des Altertums und ihn dadurch seines eigenen volksgebundenen Wesens nur um so fester zu versichern.

DAS HUMANISTISCHE GYMNASIUM IM NATIONALSOZIALISTISCHEN STAAT

LEITSÄTZE DES VEREINS BAYERISCHER PHILOLOGEN

1. Das humanistische Gymnasium im nationalsozialistischen Staat leitet die Berechtigung seines Daseins her aus der *Art- und Rassenverbundenheit des antiken und des germanisch-deutschen Menschen*.

2. Im Mittelpunkt aller Erziehung steht auch hier der deutsche Mensch, teils rückschauend betrachtet in den Wandlungen und Schöpfungen seiner mehrtausendjährigen Kultur und Geschichte, teils vorwärtsblickend erstrebt als Ziel durch die Vollendung seines eigegeistigen Wesens.

3. Das humanistische Gymnasium sieht jedoch den deutschen Menschen nicht als Einzelercheinung nordisch-arischer Prägung, sondern hineingestellt in die artgebundene Dreieinigkeit der abendländischen griechisch-römisch-germanischen Kultur. (Hitler, Mein Kampf: 'Man darf sich nicht durch die Verschiedenheiten einzelner Völker die größere Rassengemeinschaft zerreißen lassen'.)

4. In diesem Sinne fassen wir den Begriff des Humanismus nicht als die verschwommene und blutleere Idee einer nichtvorhandenen Allmenschheit, sondern als die erzieherische Auswertung des im Einzelvolk sichtbar verkörperten, hier aber als Ganzes geschauten wirksamen Wesens des nordischen Menschen.

5. Dabei hat gerade die gesonderte Entwicklung der einzelnen Zweige dieser Gemeinschaft wertvolle Bildungsgüter erzeugt, sofern sich alle Geistesbildung an den historischen Gütern der Kultur vollzieht.

5. In diesem Kreise sind die Griechen das ästhetische Volk, das Volk des schauenden und schöpferischen Geistes auf allen Gebieten des Lebens. (Hitler, Mein Kampf: 'Das hellenische Kulturideal soll uns in seiner vorbildlichen Schönheit erhalten bleiben'.)

7. Der Blick des Römers ist mehr auf den Boden gerichtet, er schafft den durch Gebiet, Brauch und Recht umgrenzten Staat, unterwirft fremde Staaten und Völker nicht nur, sondern ordnet sie auch. So sind die Römer das große politische Volk. (Hitler, Mein Kampf: 'Römische Geschichte in ganz großen Linien richtig aufgefaßt ist und bleibt die beste Lehrmeisterin nicht nur für heute, sondern wohl für alle Zeiten'.)

8. Griechen und Römer stehen uns heute näher denn je. Denn der antike Mensch, auch der Grieche, ist mit ganzem Bewußtsein kämpferisch-politischer Mensch; auch das neue Deutschland formt und fordert den politischen Menschen und Kämpfer. In der Erziehung zu ihm gibt uns die Totalität des geschichtlichen Ablaufes, die wir in der Antike vor uns haben, noch ganz andere Ausblicke und Einsichten als unsere eigene staatliche Vergangenheit.

9. Vor allem zeigt sie uns, wie Demokratie und Rassenverfall Griechenland und Rom zugrunde gerichtet haben, ein warnendes Menetekel, das unserer deutschen Jugend nicht eindringlich genug vor Augen geführt werden kann.

10. In der Antike sehen wir ferner die verschiedenartigsten Beispiele politischen Führertums; zum Teil sprechen diese politischen Führer selbst noch aus ihren Werken zu uns wie Thukydides, Caesar u. a.

11. Griechische und römische Schriftsteller behandeln politische Probleme mit einer der Antike eigentümlichen Frische und Ursprünglichkeit, so daß selbst ihr Originaltext für unsere Schüler meist leichter verständlich ist als die gelehrte Kompliziertheit moderner fachwissenschaftlicher Werke.

12. Soll die Antike ihre bildende Kraft ganz entfalten, so kann das noch heute lebendigste Erzeugnis ihrer Geistigkeit, die Sprache, als erzieherische Wirksamkeit nicht entbehrt werden. Der formalbildende Charakter der ausdrucksvollen und beziehungsreichen griechischen und der unerbittlich strengen lateinischen Sprache wird gerade von den ehemaligen Zöglingen der humanistischen Schulen aus eigenem Erleben immer wieder anerkannt. Der antike Schriftsteller, in der Übersetzung gelesen, bleibt eine Mumie, im Urtext gewinnt er Leben und Wirkung durch das geheimnisvolle Medium der Sprache. Außerdem ist das Übersetzen ein Akt geistiger Produktivität, dem schöpferischer Wert besonders dann innewohnt, wenn sich die fremde Sprache von der eigenen in ihrem Gefüge und in ihren Bildern so unterscheidet wie infolge der zeitlichen Zwischenspanne die antiken Sprachen von der deutschen. . . .

20. *Dauer* des humanistischen Gymnasiums: Zur lebendigen erzieherischen Wirksamkeit gelangt das Studium der Antike auf unseren höheren Schulen freilich nur dann, wenn ihm im Rahmen des Schulaufbaues der nötige Raum und die nötige Zeit zur Verfügung gestellt werden, d. h. *neun Jahre*. Infolge der stärkeren Betonung des deutschen Kulturgutes und der körperlichen Erziehung wird die Zahl der altsprachlichen Stunden in den einzelnen Klassen nicht größer sein können als bisher. Um so weniger kann dann der *lateinische Unterricht* die aufnahmefähigen, lernwilligen und gedächtnisstarken Jahre *der Unterstufe* entbehren. Ein durch Wegnahme der Unterstufe verstümmeltes altsprachliches Gymnasium belastet die Zeit der beginnenden und ausklingenden Pubertät mit dem Neulernen zweier antiker Sprachen. Für die innere seelische Aneignung und erzieherische Auswertung des antiken Bildungsgutes bleibt in diesem Fall nicht mehr genügend Zeit. Ist die humanistische Bildungsidee im oben gezeigten Sinn an sich berechtigt, dann kann sie mit Fug verlangen, daß ihr im Rahmen des höheren Schulwesens

die gleiche Möglichkeit zur vollen erzieherischen Entfaltung gegeben wird wie einer anderen Bildungsidee und ihr nicht zugemutet wird, in einem verstümmelten Körper ihre Lebensfähigkeit zu beweisen.

Ein für alle höheren Schulen gemeinsamer Unterbau mit Englisch stört nicht den Bildungsgedanken und Aufbau des neusprachlichen Gymnasiums, der Oberrealschule oder der deutschen Oberschule, wohl aber den des altsprachlichen Gymnasiums. Außerdem lehrt eine alte Erfahrung, daß das *Lateinische*, wo es schon einmal betrieben wird, infolge seiner eigentümlichen sprachbildenden Kraft am besten als 'grammatischer Knecht' die *Unterlage für den übrigen Sprachunterricht* schafft und ihn im voraus entlastet. Für das Englische gilt nicht das Gleiche.

RICHTLINIEN FÜR DEN UNTERRICHT IN DEN NEUEREN FREMSPRACHEN AN DEN HÖHEREN SCHULEN HAMBURGS

Entwurf vom 15. September 1933

VORBEMERKUNG

Das Studium einer fremden Sprache und Kultur stellt kein selbständiges Fach in dem Sinne dar, daß Aufgaben und Arbeitsweisen allein durch das eigene Gesetz des Faches bedingt würden. Es ist vielmehr ein organischer Teil der gesamten Erziehungsarbeit und bleibt der großen Aufgabe, deutsche Menschen zu schaffen, untergeordnet. Dieser Aufgabe dient der fremdsprachliche Unterricht am besten, wenn er nicht nur stofflich, sondern auch in Aufgaben und Methoden nach Möglichkeit eine Übereinstimmung mit den anderen geisteswissenschaftlichen Fächern herstellt.

Es ist darum nötig, daß mindestens auf der Oberstufe zu Beginn des Halbjahres die geisteswissenschaftlichen Fachlehrer einer Klasse sich in gemeinsamer Besprechung über ihre Unterrichtspläne verständigen und dauernd in Fühlung bleiben, um ein Miteinander der Fächer zu gewährleisten.

GRUNDSÄTZLICHES

1. *Das allgemeine Lehrziel des neusprachlichen Unterrichts:*

a) Es ist eine der Altersstufe entsprechende und durch grammatische Einsicht gefestigte Übung im mündlichen und schriftlichen Gebrauch zu erreichen. Die fremde Sprache ist als organischer Ausdruck des Geisteslebens überhaupt sowie auch als Ausdruck fremdvölkischer Weltansicht im besonderen zu zeigen.

b) Am Gegenbild fremder Kulturen ist das Verständnis für die deutsche Art zu vertiefen. Aus dem fremden Schrifttum sind diejenigen Ideen und geschichtlichen Leistungen lebendig zu machen, die den treibenden Kräften im deutschen Leben erhöhte Stoßkraft verleihen und den nationalen Lebenswillen zu selbstbewußter Sicherheit und tätiger Äußerung führen können.

2. *Arbeitsunterricht:* Die Forderungen des Arbeitsunterrichts als eines methodischen Prinzips gelten auch für den fremdsprachlichen Unterricht. Das Schwergewicht der Arbeit wird demgemäß in die Klasse verlegt. Die Schüler müssen allmählich die Arbeitsform des Faches kennen und in bescheidenem Maße auch selbsttätig handhaben lernen. Der Lehrer dagegen behält die Führung; er bestimmt im wesentlichen das Ziel und weist den Weg. Er zieht alle Schüler zu selbständiger Stellungnahme heran.

3. *Kulturkunde:* Das Besondere der fremden Kultur ist im Kulturwerk möglichst anschaulich zu machen. Eine Wesenskunde des fremden Volkes in begrifflicher Formu-

lierung ist nicht zu lehren, wohl aber ist das Anderssein des fremden Volkes als Ursache wirtschaftlicher und politischer Spannungen aufzuweisen.

4. *Geschichtliche Lesestoffe*: Die Betrachtung vergangener Zeiten hat nach der Gegenwart hin offen und nach dem Leben hin fruchtbar zu sein. Der Bezugspunkt auch der fremdsprachlichen Geschichtsstudien ist die große Aufgabe des deutschen Volkes in der Gegenwart.

5. *Literarische Lesestoffe*: Die rein ästhetische Betrachtung von Kunstwerken darf nicht zum Selbstzweck werden. Das große Schrifttum des fremden Volkes ist daraufhin zu prüfen, ob es charakterbildenden Wert für den jungen Menschen von heute gewinnen kann.

6. *Sprechfähigkeit*: Die Eigenart einer lebenden Sprache verlangt, daß sie durch Sprechen geübt werde. Doch ist die Sprechfähigkeit auch in einer lebenden Sprache nicht das letzte Bildungsziel des Unterrichts. Insbesondere hat für die Auswahl der auf der Oberstufe zu lesenden Schriften nicht die sprechschulende, sondern die geistesbildende Kraft des Lesestoffes maßgebend zu sein.

METHODISCHE EINZELFRAGEN

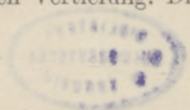
1. *Unterrichtssprache*: Die Unterrichtssprache ist grundsätzlich die fremde, doch darf dem Grundsatz zuliebe weder unnötig viel Zeit verlorengehen, noch die Klarheit des Verständnisses und die Möglichkeit einer inneren Auseinandersetzung mit der Idee eines Werkes aufgeopfert werden. Der grammatische Stoff wird — möglichst in besonderen Stunden — deutsch behandelt (vgl. Nr. 4).

2. *Aussprache*: Die Erzielung einer guten Aussprache ist die erste Forderung des Anfangsunterrichts. Der Lehrer hat auf diese Arbeit eine nicht zu kurze Zeit zu verwenden. Lauttafel, unermüdeliches Vorsprechen, Anschaulichkeit des Wortmaterials, lebendige Darbietung und Beschäftigung mit dem einzelnen Schüler sind die Mittel. Außer der Einübung der Einzellaute ist die Gewöhnung des Schülers an den fremden Tonfall im Satz zu pflegen. Eine vorsichtige Benutzung von Grammophon und Radio ist unbedenklich. Im weiteren Verlauf des Unterrichts ist immer wieder auf die Verbesserung der Aussprache hinzuwirken.

3. *Mündliche und schriftliche Übungen*: Mündliche und schriftliche Übungen werden gleichmäßig und häufig gepflegt. Sie werden anfangs einen mechanischen Charakter tragen, später in steigendem Maße die Denkfähigkeit des Schülers anregen.

Zu den mündlichen Übungen gehören das richtige Lesen, Fragen, Umformungen und Wiedererzählungen. Das regelmäßige Auswendiglernen von Texten wird besonders empfohlen. Zu den schriftlichen Übungen gehören Rechnen, Abschriften, Diktate, Niederschriften von auswendig gelernten Texten, grammatische Übungsaufgaben und Umformungen, Nacherzählungen auf Grund vorgelesener Texte, Berichte von in der Klasse durchgearbeiteten Stoffen (Inhaltsangaben, Charakterzeichnungen, Problemdarstellungen usw.).

4. *Grammatik*: Eine grammatische Grundlegung Hand in Hand mit dem Deutschen ist als notwendig anzuerkennen. Die grammatische Unterweisung erfolgt im allgemeinen in der Muttersprache. Auf der Unterstufe werden behandelt: Formenlehre und einfachste syntaktische Verhältnisse. Hier wird auch in den täglichen Übungen und Umformungen ein wesentlicher Teil der grammatischen Arbeit ohne Bemühung der Muttersprache geleistet. Doch muß ein festes Maß von grammatischen Kenntnissen in Regel und Übung erworben werden. Eine systematische Einordnung der grammatischen Erscheinungen ist auf der Unterstufe anzubahnen und auf der Mittelstufe zum vorläufigen Abschluß zu bringen. Die Oberstufe schließlich bringt eine Erweiterung und Befestigung des auf der Mittelstufe erworbenen grammatischen Wissens und Könnens. Die Oberstufe führt weiter zu einer sprachwissenschaftlichen Vertiefung. Diese besteht darin, daß sie dem



Schüler das innere Leben der Sprache nahe bringt, und zwar das Leben des Geistes und der Seele in der Sprache sowie die völkische Art.

5. *Übersetzungen*: Das grammatische Interesse verlangt die gelegentliche Herübersetzung; sie ist gleichzeitig auf allen Stufen ein unentbehrliches Mittel zur Prüfung des Verständnisses. Sie ist endlich ein ausgezeichnetes Mittel der Denkschulung, indem sie lehrt, den im fremdsprachlichen Satz niedergelegten Gehalt zu erfassen und mit den andersgearteten Mitteln der Muttersprache nachzubilden. Diese Übung kommt in hervorragendem Maße der muttersprachlichen Bildung zugute.

Hinübersetzungen sollten sich auf die Wiedergabe ganz kurzer deutscher Übungssätze in der Unter- und Mittelstufe beschränken oder als ganz freie stilistische Umsetzungen den Oberklassen vorbehalten bleiben.

6. *Wortschatz*: Ein energischer systematischer Aufbau des Wortschatzes auf der Unter- und Mittelstufe ist eine der nötigsten Voraussetzungen für die Arbeit der Oberstufe. Auf eine straffe Einprägung, ständige Wiederholung und Gruppierung des Wortvorrates wird besonderer Nachdruck gelegt. Die Aneignung der Wörter erfolgt am besten aus Anschauung und Zusammenhang; ihre Befestigung ist nicht ohne mechanische Wiederholung möglich. Die Anlage und Überwachung von Vokabelheften, die Benutzung von Wortzusammenstellungen und das Sammeln von idiomatischen Wendungen werden darum empfohlen. Besondere Aufmerksamkeit ist den von den Schülern benutzten Wörterbüchern zu widmen.

Hamburg, den 15. September 1933.

Die Landesunterrichtsbehörde.

ERLESENES

ZUR GESCHICHTE DER WELTANSCHAUUNG

VON WILHELM DILTHEY¹⁾

Der Begriff des Symbolischen im Mittelalter ist nicht so zu verachten. Alle Poesie und in gewissem Sinne alle Erkenntnis ist nur symbolisch. Alle Anschauung, sei es des Geistes, wie sie durch Wort und Bild geht, sei es des Körperlichen, schauet nur die erscheinenden Gestalten des wahrhaft seienden Inneren.

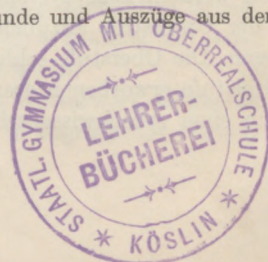
Wenn Wunder und Geheimnisse vorüber wären und der Mensch sich selber überall erkannte und sich selbst als Mechanismus, wo vordem seine Träume gewesen wären, so müßte den Menschen ein unerträgliches Heimweh noch nach der Zeit des Glaubens und der Poesie und den Mysterien überfallen, und er würde den Tod suchen, um dem kalten und skeptischen Leben zu entfliehen, dessen einförmiger, mechanischer Verlauf ihm überall erschien unter den Wundern des Scheins. Ihm müßte sein wie einem, der überall in den inneren Mechanismus der Gestalten blickte, deren Formen uns als Sinnbilder der Seelen so anmutig umgeben, und der mit Schauer in die Einsamkeit flöhe und auch da sich nicht bergen könnte vor dem entsetzlichen Anblick des eigenen Leibes.

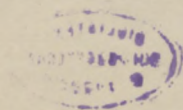
1) Zu Diltheys 100. Geburtstag (19. 11. 33) erschien ein Brief- und Tagebuchband: Der junge Dilthey (1852—1870), zusammengestellt von seiner Tochter, Clara Misch. Er enthält schöne warmherzige Briefe an Eltern, Geschwister, Freunde und Auszüge aus den Tagebüchern, wovon oben ein Stück wiedergegeben wird.

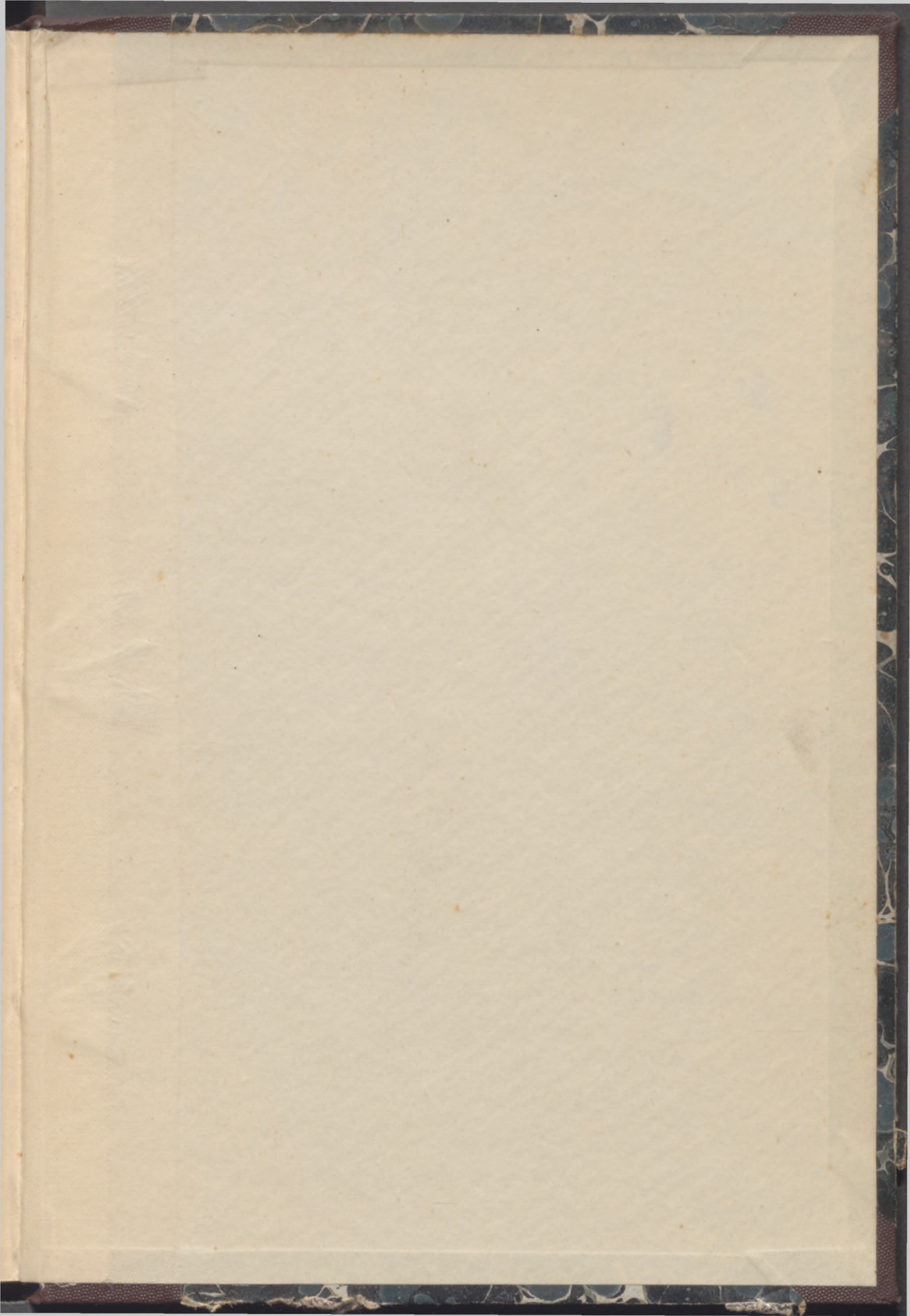
Biblioteka Główna UMK



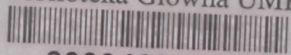
300046989750







Biblioteka Główna UMK



300046989750