



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

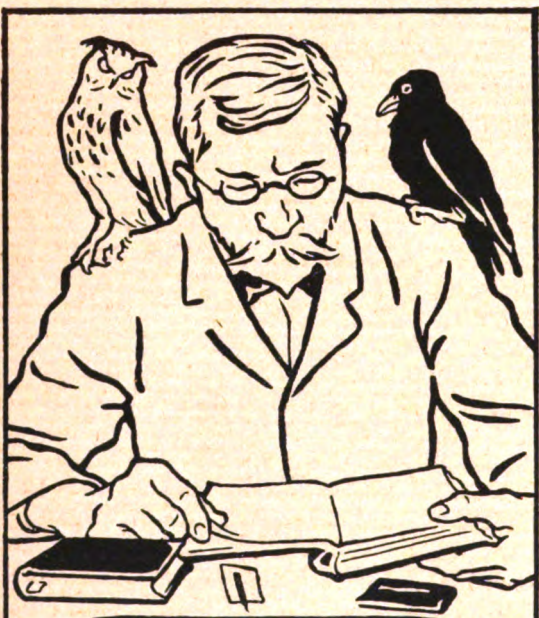
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA



EE **Bücherei**
der
Gesellschaft der Freunde
des vaterländischen Schul- u. Erziehungswesens
in
Hamburg



Die Tat

Monatschrift für die Zukunft
deutscher Kultur

herausgegeben von
Eugen Diederichs

18. Jahrgang 1926/27

Band I. April/September



Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1926

LOAN STACK

Ausgegeben aus der
Bücherei d. Ges. d. Freunde d. Vaterl.
Schul- u. Erziehungswesens Hamburg

AP30
T25
v.18:1-6

Inhalt des achtzehnten Jahrganges

I. Halbjahrband

	Seite	
Blüher, Hans, Eine medizinische Streitschrift	231	
Booth, Meyrick, Das England von heute	364	
Braun, Felix, Frankreich und Deutschland	349	
Braunthal, Alfred, Die Heimvolkshochschule Tinz	318	
Bähler, Fritz, Die Kunstsituation des Films	486	
Buffe-Wilson, Elisabeth, Zur National-Psychologie des Bolsche- wismus	181	
Delius, Rudolf von, Das Geheimnis Segels	446	
Drews, Arthur, Georg Brandes, Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts	145	
Ehrentreich, Alfred, Die neue Sachlichkeit in der Schule	234	
Ernst, Paul, Dostojewski und wir	161	
Evertz, Erich, Goethes Lebensidee	150	
" " Moderne Charakterforschung	23	
Joelkersahm, Samillar von, Organische Kultur	140	
Fraentzel, Ernst, Die Wirtschaftsschule des Deutschen Metallarbeiter- verbandes in Bad Dürrenberg	333	
Fränzel, Walter, Gesolei-Eindrücke	463	
Freitag, Karl Ferdinand, Paul Ernst	111	
Fricke, Fritz, Die Berliner Gewerkschaftsschule	320	
Fußhoeller, Leo, Kulturzentren der Groß-Stadt	129	
" " Seminar für Sprechkunde	482	
Gerloff, Meta, Marg. Naumanns schöpferische handwerkliche Er- ziehung	492	
Gleisner, Martin, Elemente des Laienspiels	204	
Graf, Georg Engelbert, Arbeiterbildungskurse	279	
Grau, G. W. Wilsons Worte	236	
Grave, Friedrich, Die vierzehn Punkte von der Freiheit des Willens	56	
" " An der Schwelle des vierdimensionalen Zeitalters	475	
Gumbel, Hermann, Vom Wesen des nordischen Menschen	195	
" " Ränder des Weges	216	
Hartig, Valtin, Arbeiterbildung	241	
" " Die Funktionärschule des Arbeiter-Bildungs-Insti- tuts in Leipzig	335	
" " Übersicht über die Organisation des Arbeiterbil- dungswesens	336	
Hartmann, Hans, Der Menschen suchende Gott	233	
" " Reiseeindrücke aus Frankreich	355	
" " Kirche und Volksbildung, Leitsätze	410	
Hartmann, Otto, Zur Metaphysik des künstlerischen Tanzes	237	

	Seite
Seller, Hermann, Die Leipziger Volkshochschulheime	329
" " Arbeit und Bildung in der Arbeiterbewegung	385
Senning, Fritz, Chaosca ac Divina	76
Sernberg, P., Die Wirtschaftsschule Leipzig	325
Sofmann, Walter, Methodische Grundlagen zur Arbeiterbildung	271
Sördt, Philipp, Deutsche Schicksale	235
" " Von der Klasse zum Stand	472
Kapff, Rudolf, Vom schwäbischen Volkstum und seiner Pflege	403
Kern, Hans, Die Wiederentdeckung der biozentrischen Romantik	33
Klages, Ludwig, Die Bedeutung von E. G. Carus für die Psychologie	39
Kloß, Heinz, Sprengelsieblung und Heimatsieblung	154
Le Seur, Eduard, Schloß Elmau und seine kulturelle Bedeutung	466
Lieblieh, Karl, Über die rechte Gefolgschaft	223
Lukács, Georg, L'art pour l'art und proletarische Dichtung	220
de Man, Hendrik, Arbeiterbildung in der Welt	290
Meß, Friedrich, Herzog Georg in Wickersdorf	100
Meyer-Benfey, Heinrich, Mensch und Übermensch	406
Michel, Ernst, Die Akademie der Arbeit	299
Mödel, Karl, Das heilige Reich der Deutschen	431
Niekisch, Ernst, Geistige Elemente und geistige Arbeit der freien Gewerkschaften	254
Nind, Martin, Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol	152
Obenauer, Karl Justus, Zu K. Chr. Planck's Testament	82
" " B. Chr. Planck's Naturphilosophie	122
Papesch, Joseph, Österreichische Sentimentalitäten	401
Pér, Julius, Conscience-Forschung	395
Peters, Richard, Stufen der Jugendbewegung	211
Platzmann, J. O., Völkerverbände im Mittelalter	450
Ploum, Heinz, Eine urchristliche Gemeinde im XX. Jahrhundert	470
Prellwig, Gertrud, Paul Mühsam	409
Schulz, Heinrich, Phasen der Arbeiterbildung	283
Schärer, Oskar, Einige Gesichtspunkte zur Entwicklung des Industrialismus	456
Seelbach, S., Grundfragen der Organisation der Staatlichen Fachschulen für Wirtschaft und Verwaltung	309
Sonneborn, Marliße, Offener Brief an Herrn Corwegh	157
Stähler, J., Christoph Schrenpf I/II	372, 417
Steinhäusen, Georg, Die Ungeistigkeit der deutschen Gesellschaft im letzten Menschenalter	89
Strandmann, Karl, Die „Louéismus-Psychose“	229
" " Der neue Reichsbund für Lebens- und Seilreform	488
Talhoff, Albert, Farbe und Dasein	79
Troll, Wilhelm, Der Darwinismus und der deutsche Geist	1
" " J. J. Bachofen	87
Trummler, Erich, Der Sprachstreit in Norwegen	225

Trumler, Erich, Norwegische Volkshochschule	Seite	397
Wegwig, Paul, Gott-Natur	"	68
" " Das Ehebuch	"	143
" " Friedrich Gundolf, Cäsar, Geschichte seines Ruhms.	"	148
" " Bemerkungen zu Balzac.	"	392
" " Dichtung und Dichter der Zeit	"	480
Wilhelm, Richard, Spanische Eindrücke	"	337
Willige, Wilhelm, Deutsche Mystik und Romantik	"	405
Winkler, Erich, Bildungsfragen der Sozialdemokratie	"	284
Wohlbold, S., Goethe als Naturforscher in seiner Bedeutung für die Gegenwart	"	17
" " Ein Weg zur Erforschung des Lebendigen	"	85

54
52
82
122
101
395
211
450
470
409
283
456
309
157
417
89
229
488
79
1
87
225

	Seite
Seller, Hermann, Die Leipziger Volkshochschulheime	329
" " Arbeit und Bildung in der Arbeiterbewegung	385
Senning, Fritz, <i>Chaotica ac Divina</i>	76
Sernberg, P., Die Wirtschaftsschule Leipzig	325
Sofmann, Walter, Methodische Grundlagen zur Arbeiterbildung	271
Sördt, Philipp, Deutsche Schicksale	235
" " Von der Klasse zum Stand	472
Kapff, Rudolf, Vom schwäbischen Volkstum und seiner Pflege	403
Kern, Hans, Die Wiederentdeckung der biozentrischen Romantik	33
Blages, Ludwig, Die Bedeutung von C. G. Carus für die Psychologie	39
Kloß, Heinz, Sprengelsiedlung und Heimatsiedlung	154
Le Seur, Eduard, Schloß Elmau und seine kulturelle Bedeutung	466
Lieblieh, Carl, Über die rechte Gefolgschaft	223
Lukács, Georg, <i>L'art pour l'art</i> und proletarische Dichtung	220
de Man, Hendrik, Arbeiterbildung in der Welt	290
Meß, Friedrich, Herzog Georg in Wickersdorf	100
Meyer-Benfey, Heinrich, Mensch und Übermensch	406
Michel, Ernst, Die Akademie der Arbeit	299
Mödel, Carl, Das heilige Reich der Deutschen	431
Nickisch, Ernst, Geistige Elemente und geistige Arbeit der freien Gewerkschaften	254
Nind, Martin, Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol	152
Obenauer, Carl Justus, Zu B. Chr. Plands Testament	82
" " " B. Chr. Plands Naturphilosophie	122
Papefch, Joseph, Osterreichische Sentimentalitäten	401
Pée, Julius, Conscience-Forschung	395
Peters, Richard, Stufen der Jugendbewegung	211
Platzmann, J. O., Völkerbünde im Mittelalter	450
Ploum, Heinz, Eine urchristliche Gemeinde im XX. Jahrhundert	470
Prellwitz, Gertrud, Paul Mühsam	409
Schulz, Heinrich, Phasen der Arbeiterbildung	283
Schärer, Oskar, Einige Gesichtspunkte zur Entwicklung des Industrialismus	456
Seelbach, S., Grundfragen der Organisation der Staatlichen Fachschulen für Wirtschaft und Verwaltung	309
Sonneborn, Marlise, Offener Brief an Herrn Corwegh	157
Stähler, J., Christoph Schrempf I/II	372, 417
Steinhausen, Georg, Die Ungeistigkeit der deutschen Gesellschaft im letzten Menschenalter	89
Strändmann, Carl, Die „Louéismus-Psychose“	229
" " Der neue Reichsbund für Lebens- und Seilreform	488
Talhoff, Albert, Farbe und Dasein	79
Troll, Wilhelm, Der Darwinismus und der deutsche Geist	1
" " J. J. Bachofen	87
Trummler, Erich, Der Sprachstreit in Norwegen	225

Trummler, Erich, Norwegische Volkshochschule	Seite	397
Wegwig, Paul, Gott-Natur	"	68
" " Das Ehebuch	"	143
" " Friedrich Gundolf, Cäsar, Geschichte seines Ruhms.	"	148
" " Bemerkungen zu Balzac.	"	392
" " Dichtung und Dichter der Zeit	"	480
Wilhelm, Richard, Spanische Eindrücke	"	337
Willige, Wilhelm, Deutsche Mystik und Romantik	"	405
Winkler, Erich, Bildungsfragen der Sozialdemokratie	"	264
Wohlbold, S., Goethe als Naturforscher in seiner Bedeutung für die Gegenwart	"	17
" " Ein Weg zur Erforschung des Lebendigen	"	85

177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838
839
840
841
842
843
844
845
846
847
848
849
850
851
852
853
854
855
856
857
858
859
860
861
862
863
864
865
866
867
868
869
870
871
872
873
874
875
876
877
878
879
880
881
882
883
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
898
899
900
901
902
903
904
905
906
907
908
909
910
911
912
913
914
915
916
917
918
919
920
921
922
923
924
925
926
927
928
929
930
931
932
933
934
935
936
937
938
939
940
941
942
943
944
945
946
947
948
949
950
951
952
953
954
955
956
957
958
959
960
961
962
963
964
965
966
967
968
969
970
971
972
973
974
975
976
977
978
979
980
981
982
983
984
985
986
987
988
989
990
991
992
993
994
995
996
997
998
999
1000

[Faint, illegible text in the center of the page]

[Faint, illegible text on the right side of the page]

die Tat

Monatschrift für die Zukunft
deutscher Kultur

18. Jahrgang

Heft 1

April 1926

Wilhelm Troll/Der Darwinismus und der deutsche Geist

In memoriam R. Ch. Pland

Darwin neben Goethe setzen
heißt: die Majestät verlegen —
majestatem genii! Nietzsche

„Ist auch schon ihre Erfahrungsweise ganz
respektabel, so können sie beim Überdenken
sich von mechanischen und atomistischen
Vorstellungen nicht losmachen, und werden
sie eine Idee gewahr, so wollen sie solche
zur Hintertür hereinbringen, welches ein
für allemal nicht geht.“

Goethe über unsere westlichen Nachbarn

Die Tragödie des deutschen Geistes

Seit alters stehen sich zwei fundamental verschiedene Naturanschauungen gegenüber, die äußerlich-mechanistische und die innerlich-ideelle. Die erstere ist vor allem dem Denken der Westvölker eigentümlich. Ihren glänzendsten Heroen fand sie in Bacon von Verulam, der in seinem *Novum Organum* den Grund zu einer rein empiristischen Auffassung der Natur legte. Von nun an sollte nur mehr als wirklich und wahr gelten, was den Sinnen zugänglich ist und Objekt der sinnlichen Erfahrung werden kann. Nur mehr der äußeren Erscheinung sollte Realität zukommen; was vergangene Zeiten hinter ihr suchten als ihr Wesen und als tragende Idee, wurde als Futat des Subjektes aus dem Bereiche des Weltbildes verwiesen. In ungehemmter Entfaltung verbreitete sich diese äußerlich-empiristische Weltanschauung zunächst über Westeuropa und eroberte sich das Denken der Westvölker um so vollständiger, je mehr es sich im Laufe

Tat XVIII

von drei Jahrhunderten entleerte und entgeistigte, bis sie im 18. und 19. Jahrhundert in flachen Materialismus ausartete.

Umgekehrt: genau im Widerstreben gegen die empirische Äußerlichkeit und die Sinnenfälligkeit besteht der Zauber der deutschen, der innerlich-ideellen Denkweise. Was das deutsche Denken und Vorstellen von dem westlichen hauptsächlich unterscheidet, das ist: daß es „tief“ ist, daß es zu den „Mütern“ hinabsteigt. Es sucht nach dem „Orgelpunkt“.

Die deutsche Naturanschauung, innerlich-ideell wie die platonische und ihr zutiefst verwandt, erkennt der Natur nicht bloß toten Mechanismus, sondern auch Geist und Leben zu, eine Entwicklung aus irrationalen Tiefen, eine produktive, schöpferische Kraft. Sie verlegt das Schwergewicht in das Innere und betrachtet das Äußere, die Erscheinung, als „symbolische Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich verbirgt“ (Goethe). Die Erscheinung ist Ausdruck und Gestaltung eines Geistigen, von schaffenden Ideen.

Dieser Naturanschauung haben die größten Geister des Deutschlands gehuldigt und sie waren sich bewußt, hierin ein hohes Erbe zu wahren, namentlich gegenüber dem drohenden Einbruch des flachen westlichen Denkens. Goethe sah es genau, wenn er meinte, daß es in der neueren Zeit „unseren westlichen Nachbarn niemals zum Schaden gedieh, wenn sie von deutschem Forschen und Bestreben einige Kenntnis nahmen“. In Goethes Gestalt ist überhaupt all das Beste deutschen Wesens und deutscher Naturanschauung wie in einer letzten glänzenden Verkörperung zusammengefaßt. Aber in sein Alter reichen bereits dunkle Schatten herein wie von kommender Nacht, die denn auch, längst an den Grenzen lauernd, über den deutschen Geist hereinbrach.

Die Entwicklung des deutschen Geisteslebens seit dem Heimgange Goethes ist dadurch gekennzeichnet, daß das westliche Denken den Sieg über das ursprünglich deutsche davontrug und es vergewaltigte. Der deutsche Geist wurde zurückgedrängt, so daß er von nun ab in Bettlersgestalt wie weiland Odysseus an der Schwelle des eigenen Hauses darben mußte. Das ist eine Schmach, der gegenüber alle politische Demütigung verblaßt, und doch: von wie wenigen wurde sie gesehen! Deren klagende Stimme aber verklang in eisiger Einsamkeit. Damals schrieb Nietzsche: „Die Deutschen — man hieß sie einst das Volk der Denker: denken sie heute überhaupt noch? Die Deutschen langweilen sich jetzt am Geiste, die Deutschen misstrauen jetzt dem Geiste . . . Deutschland gilt immer mehr als Europas Flachland.“

In diese Eiszeit deutschen Geisteslebens fällt das Wirken eines Mannes, der, schon zu Lebzeiten kaum erkannt, fast gänzlich in Vergessenheit geraten ist: des Philosophen Karl Christian Planch. Es ist ein bitteres Geschick, welches das Werk dieses Mannes den Blicken seiner Zeit und der Nachwelt entzog. Aber war es nicht natürlich, daß ein Ränder wahrhaft deutscher Tiefe wie Planch überhört werden mußte in einer Periode, in welcher nach

seinen eigenen Worten „bei dem inneren Absterben der alten Idealform die traurigste Ernüchterung und Veräußerlichung des ganzen Bewußtseins, die tiefste Erschlaffung des schaffend-idealen Sinnes“ allgemein wurde? Das „Testament eines Deutschen“, sein letztes posthumes Werk, in dem er die Kerngedanken seiner „Philosophie der Natur und der Menschheit“ noch einmal zusammenfaßt, ist heute noch so gut wie uneröffnet*. Und dennoch wird es, wenn erst die Zeit erfüllt ist, dem unverlierbaren Besitz des deutschen Schrifttums zugerechnet werden; nur „die Ungunst und Stumpfheit einer am höchsten Berufe deutschen Geistes irre gewordenen Zeit“ konnte die Beachtung einer prophetischen Stimme versagen, welche die innere Hohlheit des neuen Deutschland schon am Beginne der siebziger Jahre aussprach und seinen unvermeidlichen Zusammenbruch voraussagte.

Serder schrieb in seinen Briefen zur Beförderung der Humanität: „Auf diesem demütigen Wege wollen wir bleiben und nicht erwarten, daß man uns verstehe und ehre. Der Nationalruhm ist ein täuschender Verführer. Zuerst lockt er und muntert auf; hat er eine gewisse Höhe erreicht, so umflammt er den Kopf mit einer ehernen Binde. Der Umschlossene sieht im Nebel nichts mehr als sein eigenes Bild, keiner fremden neuen Eindrücke mehr fähig. Behüte der Himmel uns vor solchem Nationalruhm.“ Darin ist das politische Ideal aller großen universellen Deutschen ausgedrückt. So sah es auch Pland; er sah es aber im Lichte der großen nationalen Einigung, welche in die Blüte seines Schaffens fiel, jedoch nur allzubald in engstirnigen Nationalismus ausartete. „Deutschland, Deutschland über alles“, ich fürchte, das war das Ende der deutschen Philosophie — so nahm Nietzsche diese Spottgeburt deutschen Wesens auf und gab die Lösung, nach der sich die feineren Köpfe zu ihm stellten: „National zu sein in dem Sinne, wie es jetzt von der öffentlichen Meinung verlangt wird, würde an uns geistigeren Menschen, wie mir scheint, nicht nur eine Abgeschmacktheit, sondern eine Unredlichkeit sein, eine willkürliche Betäubung unfres besseren Wissens und Gewissens.“ Pland aber verkündete schon 1878 diesem Nationalismus sein unvermeidliches Ende: „Welch blutig trauervolle Früchte seines bloß nationalen Strebens wird dieses heutige Deutschland noch ernten müssen, bis es aus dem Stumpfsinn erwacht, mit dem es sich heute gegen alles tiefere Wort der Wahrheit verschließt.“ Seine Mahnung verhallte ungehört; es fehlte ihr der mächtige Resonanzboden in der Nation, die um das goldene Kalb tanzte, indes ihr Schicksal sich erfüllte.

Die alten Bögen sanken in Staub zusammen, die glänzende Fassade, die sich der Deutsche nach außen hin gegeben hatte und die ihn über seine innere Schmach hinwegtäuschen mußte, ist zusammengebrochen. Aus dem Schutt und der Asche aber glimmt hell der unverlierbare Funken des deutschen Wesens zu neuem Leben empor, genährt an der tiefsten Tradition der Ver-

* Pland, A. Ch., Testament eines Deutschen. br. M 12.50, Leinen M 16.— Jena 1925, Eugen Diederichs Verlag.

von drei Jahrhunderten entleerte und entgeistigte, bis sie im 18. und 19. Jahrhundert in flachen Materialismus ausartete.

Umgekehrt: genau im Widerstreben gegen die empirische Außerlichkeit und die Sinnenfälligkeit besteht der Zauber der deutschen, der innerlich-ideellen Denkweise. Was das deutsche Denken und Vorstellen von dem westlichen hauptsächlich unterscheidet, das ist: daß es „tief“ ist, daß es zu den „Mütern“ hinabsteigt. Es sucht nach dem „Orgelpunkt“.

Die deutsche Naturanschauung, innerlich-ideell wie die platonische und ihr zutiefst verwandt, erkennt der Natur nicht bloß toten Mechanismus, sondern auch Geist und Leben zu, eine Entwicklung aus irrationalen Tiefen, eine produktive, schöpferische Kraft. Sie verlegt das Schwergewicht in das Innere und betrachtet das Äußere, die Erscheinung, als „symbolische Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich verbirgt“ (Goethe). Die Erscheinung ist Ausdruck und Gestaltung eines Geistigen, von schaffenden Ideen.

Dieser Naturanschauung haben die größten Geister des Deutschtums gehuldigt und sie waren sich bewußt, hierin ein hohes Erbe zu wahren, namentlich gegenüber dem drohenden Einbruch des flachen westlichen Denkens. Goethe sah es genau, wenn er meinte, daß es in der neueren Zeit „unseren westlichen Nachbarn niemals zum Schaden gedieh, wenn sie von deutschem Forschen und Bestreben einige Kenntnis nahmen“. In Goethes Gestalt ist überhaupt all das Beste deutschen Wesens und deutscher Naturanschauung wie in einer letzten glänzenden Verkörperung zusammengefaßt. Aber in sein Alter reichen bereits dunkle Schatten herein wie von kommender Nacht, die denn auch, längst an den Grenzen lauernd, über den deutschen Geist hereinbrach.

Die Entwicklung des deutschen Geisteslebens seit dem Heimgange Goethes ist dadurch gekennzeichnet, daß das westliche Denken den Sieg über das ursprünglich deutsche davontrug und es vergewaltigte. Der deutsche Geist wurde zurückgedrängt, so daß er von nun ab in Bettlergestalt wie weiland Odysseus an der Schwelle des eigenen Hauses darben mußte. Das ist eine Schmach, der gegenüber alle politische Demütigung verblaßt, und doch: von wie wenigen wurde sie gesehen! Deren klagende Stimme aber verhallt in eifriger Einsamkeit. Damals schrieb Nietzsche: „Die Deutschen — man hieß sie einst das Volk der Denker: denken sie heute überhaupt noch? Die Deutschen langweilen sich jetzt am Geiste, die Deutschen mißtrauen jetzt dem Geiste . . . Deutschland gilt immer mehr als Europas Flachland.“

In diese Eiszeit deutschen Geisteslebens fällt das Wirken eines Mannes, der, schon zu Lebzeiten kaum erkannt, die Menschheit geratet hat. Das ist das Geschick, welches das Werk dieses Mannes der Nachwelt entzog. Aber war es nicht die Tiefe wie Planck überhörte, die deutsche Welt, welche nach

seinen eigenen Worten „bei dem inneren Absterben der alten Idealform die traurigste Ernüchterung und Veräußerlichung des ganzen Bewußtseins, die tiefste Erschlaffung des schaffend-idealen Sinnes“ allgemein wurde? Das „Testament eines Deutschen“, sein letztes posthumes Werk, in dem er die Kerngedanken seiner „Philosophie der Natur und der Menschheit“ noch einmal zusammenfaßt, ist heute noch so gut wie uneröffnet*. Und dennoch wird es, wenn erst die Zeit erfüllt ist, dem unverlierbaren Besitz des deutschen Schrifttums zugerechnet werden; nur „die Ungunst und Stumpfheit einer am höchsten Berufe deutschen Geistes irre gewordenen Zeit“ konnte die Beachtung einer prophetischen Stimme versagen, welche die innere Hohheit des neuen Deutschland schon am Beginne der siebziger Jahre aussprach und seinen unvermeidlichen Zusammenbruch voraussagte.

Serder schrieb in seinen Briefen zur Beförderung der Humanität: „Auf diesem demütigen Wege wollen wir bleiben und nicht erwarten, daß man uns verstehe und ehre. Der Nationalruhm ist ein täuschender Verföhler. Zuerst lockt er und muntert auf; hat er eine gewisse Höhe erreicht, so umklammert er den Kopf mit einer ehernen Binde. Der Umschlossene sieht im Nebel nichts mehr als sein eigenes Bild, keiner fremden neuen Eindrücke mehr fähig. Behüte der Himmel uns vor solchem Nationalruhm.“ Darin ist das politische Ideal aller großen univereellen Deutschen ausgedrückt. So sah es auch Planck; er sah es aber im Lichte der großen nationalen Einigung, welche in die Blüte seines Schaffens fiel, jedoch nur allzubald in engstirnigen Nationalismus ausartete. „Deutschland, Deutschland über alles“, ich fürchte, das war das Ende der deutschen Philosophie“ — so nahm Nietzsche diese Spottgeburt deutschen Wesens auf und gab die Lösung, nach der sich die feineren Köpfe zu ihm stellten: „National zu sein in dem Sinne, wie es jetzt von der öffentlichen Meinung verlangt wird, würde an uns geistigeren Menschen, wie mir scheint, nicht nur eine Abgeschmacktheit, sondern eine Unredlichkeit sein, eine willkürliche Betäubung unsres besseren Wissens und Gewissens.“ Planck aber verkündete schon 1878 diesem Nationalismus sein unvermeidliches Ende: „Welch blutig trauervolle Früchte seines bloß nationalen Strebens wird dieses heutige Deutschland noch ernten müssen, bis es aus dem Stumpfsinn erwacht, mit dem es sich heute gegen alles tiefere Wort der Wahrheit verschließt.“ Seine Mahnung verhallte ungehört; es fehlte ihr der mächtige Resonanzboden in der Nation, die um das goldene Kalb tanzte, indes ihr Schicksal sich erfüllte.

Die alten Götzen sanken in Staub zusammen, die glänzende Fassade, die sich der Deutsche nach außen hin gegeben hatte und die ihn über seine innere Schmach hinwegtäuschen mußte, ist zusammengebrochen. Aus dem Schutt und der Asche aber glimmt hell der unverlierbare Funken des deutschen Wesens zu neuem Leben empor, genährt an der tiefsten Tradition der Ver-

* Planck, A. Ch., Testament eines Deutschen. br. M 12.50, Leinen M 16.— Jena 1925, Eugen Diederichs Verlag.

gangenheit. Der deutsche Geist ist daran, sich selbst wiederzufinden und einer neuen Zukunft entgegenzugehen. In dieser deutschen Renaissance aber, in der wir trotz des gegenteiligen äußeren Anscheines stehen, darf Planck nicht vergessen bleiben. Er, der wie wenige um den Kern deutschen Wesens in Leben und Lehre wußte, kann mit den Gipfeln deutscher Vergangenheit den Suchenden und Ringenden voranleuchten in die werdende Zukunft.

K. Ch. Planck und der Darwinismus

Karl Christian Planck wurde geboren am 17. Januar 1819 in Stuttgart, er ist gestorben am 7. Juni 1880 in Maulbronn. In diesen zeitlichen Rahmen ist sein Dasein eingespannt, das unscheinbar verlief und voll der herbsten Entsagung war. Mehr ist hier über seinen äußeren Lebenslauf nicht zu berichten. Seine Studien nahmen den in seinem Heimatlande üblichen Verlauf. Nachdem er die mittlere Schule absolviert hat, finden wir ihn in Tübingen dem Studium der Theologie und Philosophie ergeben. Dort gehörte Keiff, der Schüler Sichtes, zu seinen Lehrern.

Vielleicht bezeichnet diese Tatsache den bedeutsamsten Punkt in seinem geistigen Dasein. Von hier aus empfing er die wichtigsten Impulse seines Schaffens, das darauf hinging, die idealistische Einseitigkeit des logozentrischen Systems des alten Sichte zu überwinden. Planck fand vielmehr den Anschluß an das objektive Weltbild Goethes, und zwar geschah dies im Befolge einer umfassenden Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft seiner Zeit, deren Erkenntnisse er in ihrer ganzen Breite sich aneignete, ohne aber ihrer empiristischen Außerlichkeit zu verfallen. Dem Materialismus einerseits, dem subjektiven Idealismus Sichtes und seines ehemaligen Lehrers Keiff und dem absoluten Idealismus Hegels und seiner Anhänger anderseits — beiden setzte er den „wahren Realismus“ entgegen, wie er ihn zur Grundlage zahlreicher Schriften gemacht hat. Mit souveräner Gestalterkraft ergriff er die ihm von der Wissenschaft dargebotene Tatsachensülle, um sie im Geiste deutscher Naturanschauung auszudeuten. Der deutsche Geist faß ihm zu tief, als daß er irgendwo hätte aufhören können deutsch zu empfinden und zu denken.

Ihren konzentriertesten und reinsten Ausdruck hat Plancks Naturanschauung in seiner Schrift gegen den Darwinismus gefunden. Sie sei deshalb den folgenden Ausführungen zugrunde gelegt, die dazu bestimmt sind, den Namen unseres Denkers der Vergessenheit zu entreißen und sein naturphilosophisches Werk einer späten Auswirkung zuzuführen. Keine seiner Schriften dürfte sich so dazu eignen wie die von der Wahrheit und Flachheit des Darwinismus, „ein Denkstein zur Geschichte heutiger deutscher Wissenschaft“, wie die Zeit keinen zweiten aufzuweisen hat.

Will man den Darwinismus recht verstehen, so muß man zurückgehen bis auf Kant, in dem das wissenschaftliche Streben der Neuzeit zum ersten Male seiner selbst bewußt wurde, zugleich aber eine bedenklich einseitige

Richtung annahm. Nach Kant kann als Wissenschaft nur die Bemeisterung der in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Tatsachen durch allgemeine Begriffe und Gesetze gelten; was nicht sinnlich gegeben ist, kann nicht Gegenstand der Wissenschaft sein, so sehr Kant seine Realität anerkennt. Er spricht von dem „übersinnlichen Substrat der Natur“, betont aber gleichzeitig, daß wir davon nichts „bejahend bestimmen können“. Wissenschaft ist gleichbedeutend mit Erfahrungswissenschaft, die in der mathematisch-exakten Theorie der Naturforschung gipfelt. Ohne den Mechanismus der Natur kann es nach Kant keine Naturwissenschaft geben; die Natur erklären heißt, sie mechanisch erklären. Die strenge Scheidung Kants zwischen dem übersinnlichen Substrat der Natur und den Erscheinungen, in denen es sich darbietet, sollte für die Zukunft sehr verhängnisvoll werden, indem sie Veranlassung zu einer Kantcholastik gab, die dem Meister selbst fremd war. Man übersah sehr bald „das übersinnliche Substrat der Natur“ vollständig und behielt allein die Materie in Händen.

Der Kantische Wissenschaftsbegriff aber wurde zunehmend der Begriff von Wissenschaft überhaupt und insonderheit die Naturwissenschaft übernahm ihn restlos. Selbst auf dem Gebiete der Biologie, auf dem Kant über eine höchst merkwürdig anmutende Zwitterstellung nicht hinauskam, wurde er maßgebend und der Darwinismus ist nichts anderes als eine der letzten Auszweigungen des Mechanismus in der Naturforschung. Wir müssen in ihm den grandiosen Versuch sehen, auch für den Ursprung und die Ausbildung des organischen Daseins die ausnahmslose Geltung der mechanischen Naturgesetze zur Erkenntnis zu bringen, das heißt nach Kant so viel, wie die Entwicklung des Organischen zu erklären. Und eben darauf beruht sein ungeheurer Erfolg. Er schien in zwangloser Weise, ja geradezu mit spielender Leichtigkeit, das undurchdringliche Dunkel, das bisher über dem organischen Entwicklungsprozeß lag, aufzuhellen.

Bei der wissenschaftlichen Betrachtung lebender Körper drängte sich von jeher unabweislich die Überzeugung auf, daß der Mechanismus der Natur zur Erklärung derselben nicht ausreichte. Selbst Kant sagt, es sei „ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grasshalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht dem Menschen schlechterdings absprechen“. Die organischen Produkte der Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden. Vielmehr ist man gezwungen anzuerkennen, daß hier eine Gestaltung vorliegt, die aus einer Idee kommt; die Beurteilung der organischen Körper führt also unmittelbar an das „über-

sinnliche Substrat" der Natur heran, zu ihrer Erklärung reicht die „reale“ Ursachenverknüpfung nicht mehr aus, es treten „ideale“ Ursachen in den Bereich der Erfahrung. Diese aber kann die mechanistische Naturwissenschaft nicht brauchen, sie muß versuchen dieselben auszuschalten und eine mechanische Erklärung des Lebensgeschehens zu geben, das heißt eine Erklärung nach „realen Ursachen“. Auch das Lebensgeschehen läuft, so lautet die Forderung, nach den bloßen, auch in der anorganischen Materie wirksamen Gesetzen ab, es sieht nur so aus, „als ob“ in ihm ideelle Faktoren wirksam wären; in Wahrheit sind solche nicht vorhanden und wir unterliegen einer Täuschung, wenn wir glauben auf sie schließen zu können. Die exakte Analyse findet davon nichts.

Dem Darwinismus schien es gelungen zu sein, eine mechanische Erklärung des Lebens und seiner Entwicklung zu geben. Darwins Selektionstheorie, das heißt die Theorie von der natürlichen Zuchtwahl, geht von dem Gedanken aus, daß alle lebenden Gestalten zweckmäßig sind, und daß die Entwicklungsgeschichte der Organismen ein einziger Fortschritt von minder zweckmäßig gebauten zu vollkommeneren Formen sei. Dieser Fortschritt erklärt sich nach der Selektionstheorie aus vier entscheidenden Punkten. Der erste ist die sog. Variabilität der Organismen, das heißt die Erscheinung, daß die Nachkommen eines Elternpaares sich nicht gegenseitig bis in die Einzelheiten gleichen, sondern in bestimmten Merkmalen sich voneinander unterscheiden. Unter diesen Abweichungen sollen sich solche befinden, die der Erhaltung des Individuums förderlich, die also nützlich und zweckmäßig sind, und solche, die ihm nachteilig sind. Die Variationsmerkmale werden auf die Nachkommen vererbt; es macht sich eine Überproduktion von Individuen geltend, die sich gegenseitig Raum und Nahrung streitig machen, was den vielgenannten Kampf ums Dasein zur Folge hat, in dem sich Träger zweckmäßiger Merkmale erhalten, während die Träger schädlicher Merkmale ausgemerzt werden, von jenen wegen des Besitzes zweckmäßigerer Bildungen bei Nahrungserwerb und Fortpflanzung überverteilt. Ihre Vererbung und neue Variationen sollen dafür sorgen, daß sich diese zweckmäßigen Strukturen erhalten und im Laufe der Zeit noch steigern, und so sollte sie die ganze Entwicklungsgeschichte der Organismen, das sukzessive Auftreten der verschiedenen Tier- und Pflanzengeschlechter und zuletzt des Menschen erklären.

Man sieht: innere oder ideelle Faktoren sind bei der darwinistischen Erklärung der organischen Entwicklungsgeschichte vollständig ausgeschaltet. Die Formen der Lebewesen verdanken ihr Dasein dem mechanischen Walten naturgesetzmäßigen Geschehens. Der Darwinismus braucht keine inneren oder ideellen Faktoren und bleibt ganz im Rahmen der mechanistischen Naturerklärung. Alles ist von außen erklärt durch die „natürliche Zuchtwahl“. Heute freilich lernt man allgemein einsehen, daß es sich dabei um eine sehr „künstliche“ Zuchtwahl gehandelt hat, daß der Darwinismus nicht entfernt

imstande ist das Auftreten auch nur der Hauptstufen des Tier- und Pflanzenreiches verständlich zu machen. Auf die naturwissenschaftliche Kritik des Darwinismus, die mit Naegelis mechanisch-physiologischer Theorie der Abstammungslehre einsetzte, können wir hier nicht eingehen. Wichtig ist uns, daß mehr als ein Jahrzehnt vor dem Erscheinen der ersten fachwissenschaftlichen Kritik Planck dem Darwinismus mit entscheidenden Argumenten entgegentrat.

Sucht der Darwinismus seine Wahrheit darin, daß er gegenüber den alten dualistischen Schöpfungsansichten ganz innerhalb der Natur und ihrer Gesetze steht, daß er in diesem Sinne eine „monistische“ Naturanschauung vertritt, so zeigt Planck, daß eben die wahrhafte Natur schon eine Tiefe des Gegensatzes in sich schließt: die Polarität eines innerlich beherrschenden und gestaltenden Zentrums und einer selbständig äußerlichen Teilbildung oder Peripherie-Entwicklung. Die darwinistische Ansicht bringt nur eine Seite der Natur zur Geltung, die andere, tieferliegende, aber übersieht oder unterdrückt sie. „Denn indem sie alles auf die von außen, von der Peripherie her auf den Organismus einwirkenden Einflüsse zurückführt, und so auch schon den ersten Ursprung des Organischen aus einem bloßen Zusammenwirken von Stoffen der Erdoberfläche (Erdoberfläche) erklären will, so läßt sie dabei das, was doch erst das Eigentümliche des Organischen ist, die innerlich bildende und beherrschende Macht eines Zentrums, diese Abhängigkeit der Teile von der inneren Einheit ihres Ganzen, und die Stufenunterschiede der fortschreitenden inneren Konzentrierung, in welcher der Kern der organischen Fortbildung und Vervollkommnung liegt, noch nicht zu wirklichem Rechte kommen und vermag dies alles in Wahrheit nicht zu erklären.“ „Nur deshalb, weil schon die ganze übrige Naturanschauung derzeit von jener Grundlage der gesamten Naturentwicklung und dem inneren Gegensatz derselben nichts weiß und vielmehr überall nur ein selbständig äußerliches und mechanisches Verhältnis der Stoffteile zueinander voraussetzt, — nur deshalb mußte auch auf dem Gebiete des Organischen die darwinistische Anschauung solchen Boden gewinnen. Die Frage nach dem Ursprung und Entwicklungsgesetz des Organischen hängt immer unzertrennlich zusammen mit der Naturanschauung im Ganzen.“

In diesen Worten taucht das alte große Thema deutscher Naturanschauung wieder auf und „hier, in der Erklärung der innerlich zentralen Entwicklung, welche das Wesen des Organischen ausmacht, liegt noch die echt deutsche Aufgabe, während die Geistesrichtung englischer Wissenschaft von jeher und ihrer Natur nach die verständig äußerliche und von der Peripherie herkommende Seite vertreten hat. Und wenn schon einmal, durch Kant und seine Nachfolger, gegenüber einem Summe, Locke usw., der deutsche Geist seine Ursprünglichkeit gezeigt und gegenüber der empiristischen äußerlichen Ableitung jener die selbständig zentrale Natur der

Denk- und Bewußtseinsformen zur Geltung gebracht hat, so wird ein Gleiches auch mit dem Darwinismus sich wiederholen. Hätte nicht gerade jetzt, im natürlichen Gegensatz und Rückschlag zu unserer idealistischen Vergangenheit, auch bei uns Deutschen das verständig Empirische so einseitig das Übergewicht (so wie ja auch sonst das verständig Praktische und das äußere nationale Dasein, ähnlich wie bei anderen Völkern, bei uns zur Hauptsache geworden ist), — so hätte der Darwinismus schon bisher keinen so überwiegenden Einfluß bei uns erlangen können.“ Das klägliche Mißverhältnis, in welchem diese empiristische Abhängigkeit unserer jetzigen Wissenschaft zur Größe unserer geistigen Tradition steht, „mag uns darauf hinweisen, daß auch aus der Tiefe deutscher Wissenschaft erst wieder ein neuer schöpferischer Quell hervorbrechen und das, was der Darwinismus zunächst nur von der äußerlichen Seite angeregt hat, erst zu seiner wahren geistigen Ergänzung bringen muß“. Planck's Widerlegung des Darwinismus richtet sich naturgemäß gegen die beiden Hauptpunkte desselben, einmal gegen die darwinistische Ansicht vom Ursprung des Organischen überhaupt, dann gegen die Erklärung der Entwicklungsgeschichte der Lebewesen im Verlaufe der Erdentwicklung einschließlich der Abstammung des Menschen. Daran schließt sich eine Kritik der Theorie vom „Kampf ums Dasein“.

Der Ursprung des Organischen

Obgleich, wie schon bemerkt, die darwinistische Ansicht sich anfänglich noch nicht auf den Ursprung des Organischen bezog und Darwin selbst von dieser Grundfrage abgesehen hat, so liegt doch darin, daß aller Fortschritt in der inneren Konzentrierung des Organischen, die erste Entstehung eines Nervenlebens, die Ausbildung des Wirbeltiercharakters mit seinen verschiedenen Stufen, und endlich die der menschlichen Organisation selbst, nur aus der fortschreitenden Anpassung und ihrer natürlichen Zuchtwahl, also aus dem Einflusse der umgebenden äußeren Natur- und Lebensverhältnisse erklärt wird, notwendig auch die Konsequenz, daß das Organische schon seinen ersten Ursprung nur in einem Zusammenwirken von unorganischen Stoffen der Erdoberfläche gehabt habe. Denn weiß man in der ganzen Fortentwicklung des Organischen nichts von einem tieferen Entwicklungsprinzip, als es der Kampf ums Dasein ist, so ist es natürlich, daß man schon für den ersten Ursprung des Organischen kein derartiges Prinzip anerkennt, sondern in demselben nur eine kombinierte Wirkung der unorganischen Stoffe sieht. Der Ursprung des Organischen aus dem Anorganischen ist die konsequente Forderung des Darwinismus. Darnach wäre das alte „Vorurteil“ von der wesentlichen Verschiedenheit des Organischen und des Anorganischen dadurch ganz beseitigt, daß man teils der Analogie des Organischen mit den Kristallbildungen eine möglichst große Ausdehnung gibt, teils sich auf die Herstellbarkeit sog. organischer Verbindungen auf nicht

organischem Wege beruht. In dieser einfachen Form sah die damalige Zeit das Problem. Im Grunde hat sich daran bis heute nichts geändert, wenn sich die Fragen auch vielfach detailliert haben.

Dem gegenüber betont Planck: „Das Organische ist und bleibt eine ganz neue Stufe des inneren Verhältnisses der Teile zu ihrem Ganzen, und darum ist es, wenn es auch nur dieselben stofflichen Elemente enthält, wie die unorganische Welt, doch eine Widersinnigkeit, diese ganz neue Stufe der Naturentwicklung aus einem bloßen Zusammenwirken solcher Elemente zu erklären, deren Produkt ihrer eigenen Natur zufolge immer wieder nur ein totes und äußerliches Teildasein bleibt.“

Schon Goethe hat in diesem Sinne den Unterschied zwischen anorganischen und organischen Körpern formuliert und in klassische Worte gefaßt: „Das Hauptkennzeichen der Mineralkörper ist die Gleichgültigkeit ihrer Teile in Absicht auf ihr Zusammensein, ihre Ko- oder Subordination . . . Wie sehr unterscheiden sich dagegen organische Wesen, auch nur unvollkommene! Sie verarbeiten zu verschiedenen bestimmten Organen die in sich aufgenommene Nahrung, und zwar, das übrige absondernd, nur einen Teil derselben. Diesem gewähren sie etwas Vorzügliches und Eigenes, indem sie manches mit manchem auf das innigste vereinen und so den Gliedern, zu denen sie sich hervorbilden, eine das mannigfaltigste Leben bezeugende Form verleihen, die, wenn sie zerstört ist, aus den Überresten nicht wieder hergestellt werden kann.“

Allen Versuchen, den Unterschied des Organischen von den unorganischen Stoffen aus der chemisch-physikalischen Natur der Eiweißstoffe heraus zu bestimmen, setzt Planck treffend entgegen: „wohl ist die eigentümliche chemische Natur der Kohlenstoffverbindungen die unumgängliche und wesentliche Bedingung der organischen Prozesse, aber sie ist eben nur Bedingung. Das Leben steht über dem chemisch-physikalischen Geschehen, es geht nicht in ihm auf, sondern benützt es vielmehr, um an ihm in die Erscheinung zu treten“. Planck spricht auch einmal von der „bloßen Leibeshülle“ und dem „eigentlichen Leibe“, für welchen jene nur die Unterlage abgibt. Und so ist es schon dem ersten Ursprung der organischen Formen nach „ein anderes höheres Prinzip, eine der unorganischen Außerlichkeit und Selbständigkeit der Stoffteile entgegengesetzte und auf ihre innere Beherrschung durch das Ganze hinggerichtete oder innerlich konzentrierende Macht, welche die individuellen Stoffe und deren Kräfte erst in ihren Dienst genommen und sie zu solcher Einheit verbunden hat, obgleich sie eben hierin erst Lebenskraft wurde und innerhalb des einmal vorhandenen Lebens nur gemäß den chemisch-physikalischen Gesetzen selbst wirken kann“.

So haben auch die mannigfachen Versuche, welche so vielfach über die Möglichkeit einer Urzeugung aus unorganischen Stoffen angestellt worden sind, keine endgültige Entscheidung bringen können; ja sie sind sämtlich in

ihr Gegenteil umgeschlagen und haben die Autonomie des Lebensgeschehens nur um so überzeugender dargetan. Man braucht ihre Bedeutung als Wege exakter Forschung nicht zu verkennen; „traurig ist es nur, wenn man, wie jetzt so vielfach geschieht, von solchen Experimenten die Entscheidung über eine allgemeine Grundfrage des menschlichen Geistes, über das Wesen des Lebensgrundes erwartet, und sich der Unwürdigkeit und Kläglichkeit, die hierin liegt, nicht bewußt ist“!

Welches ist nun der allgemeine Lebensgrund, aus dem sich der Ursprung des Organischen überhaupt, wie schließlich der von Tier und Mensch herleiten soll? „Unmittelbar empirischer Art kann er nicht sein. Denn empirisch sind uns nur die individuellen Stoffe unserer Erdoberfläche gegeben, und eben in diesen ist vielmehr jene unorganische Äußerlichkeit und Selbständigkeit der Teile gegeneinander zu Hause. Bei der jetzigen Zeitrichtung freilich kommt eben das dem Darwinismus zugute, daß seine Erklärungsweise bloß im empirisch Gegebenen wurzelt. Allein der tiefere wissenschaftliche Sinn erkennt vielmehr nur eine traurige Schwäche und Oberflächlichkeit darin, da am äußerlich Empirischen festhalten zu wollen, wo es seiner Natur nach nicht zureichen kann. Denn die empirischen Stoffe sind nun einmal ihrer Natur nach das Reich des einseitigen Teildaseins, während das Organische vielmehr in der inneren Herrschaft des Ganzen (oder eines Zentrums) über die Teile sein Wesen hat, und je mehr es sich vollendet, desto vollständiger auch diese Unterordnung des Teillebens unter die innere Einheit des Ganzen sich vollzieht.“

In diesen Sätzen ist Plancks ganze Naturphilosophie im Kern enthalten. Er sieht in der Natur ein großes Prinzip, das sich schon im Bereiche des Anorganischen ankündigt, um sich dann in der Welt der Organismen stufenweise reiner und immer reiner auszuprägen; es ist ein „innerlich zentrales Entwicklungsgesetz, ein Entwicklungstreben aus dem individualitätslosen Teildasein der bloßen Materie nach individueller Zentrumsform“. Aus ihm heraus begreift Planck sowohl die unorganische Erdentwicklung wie die Entstehung und Fortbildung des Organischen als analoge, nicht gleichartige, aber gleichgerichtete Erscheinungen.

Wir stehen in diesen von hohem Schwung getragenen Gedanken vor dem Versuche einer Naturdeutung, wie sie in ähnlicher Form Goethe vertrat: einem Versuche, den inneren Sinn der Naturerscheinungen zu verstehen, dem der Mechanismus der Natur gleichsam als Werkzeug untersteht. Die exakte Naturwissenschaft kann hier nicht mehr folgen. Jede Deutung geht über das bloß empirisch Gegebene hinaus. Die exakte Wissenschaft jedoch muß ihren Prämissen zufolge im Bereiche der Materie als dem allein sinnlich Gegebenen bleiben, dessen Gesetze sie nach Maß und Zahl verfolgt. Sie kann nur Quantität handhaben, für Qualität und alles, was ins übersinnliche Substrat der Natur weist, ist sie blind. heißt das aber, daß der menschliche Geist überhaupt dafür blind ist? Und welche Philosophie ist es

denn, welche ihm die Berechtigung abstreiten könnte, nach dem Sinn des Naturgeschehens, das dem entgeistigten Auge des epakten Forschers als blinder Mechanismus erscheint, zu fragen?

Die Abstammung der Organismen

Man hat bei der kritischen Würdigung des Darwinismus vielfach nicht auseinandergehalten zwischen der Abstammungslehre oder Deszendenztheorie, der Entwicklungsgeschichte der Organismen und der Selektionstheorie Darwins, das heißt eben jener Lehre von der natürlichen Zuchtwahl, den treibenden Faktoren der Entwicklung. Gerade diese letztere aber ist der wesentliche Teil des Darwinismus, nämlich die Erklärung des Entwicklungsgeschehens, das längst vor Darwin angenommen, durch diesen und durch die Verquickung mit der Selektionstheorie erst zur allgemeinen Anerkennung gelangte.

Auch Planck's Kritik richtet sich nicht gegen den Entwicklungsgedanken oder die Abstammungslehre, nur über das Wie dieser Entwicklung gerät er mit dem Darwinismus in scharfen Gegensatz. Glaubt dieser die organische Entwicklungsgeschichte auf die magere Schnur einer leeren Formel aufreihen und damit mechanisieren zu können, was dem vertieften Blicke als ein von aller Außerlichkeit losgelöster autonomer Vorgang erscheint, so verlegt Planck das Schwergewicht der Entwicklung in das „über sinnliche Substrat“ des Organismus, auf welches die peripheren Einflüsse nur modifizierend wirken können. Er faßt sie auf als eine Folge von gesteigerten Akten innerer Konzentrierung, als ein Losscheidungsstreben des Zentrums, als Steigerung der Polarität, der polaren Spannung zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen innen und außen, die sich in drei Hauptstufen vollzieht: im Ursprung eines Nervensystems, im Ursprung der Wirbeltiere und endlich im Ursprung des Menschen.

„Es ist eine Widersinnigkeit, daß äußere Einflüsse das Organische auf eine andere und höhere Stufe innerer Konzentrierung heben sollen, wie sie der Ursprung eines Nervensystems zweifellos bedeutet. Denn so mannigfach und weitgehend innerhalb der einmal vorhandenen Stufe die quantitative Steigerung und Ausbildung derselben sein kann, also z. B. innerhalb des Nervensystems die Ausbildung besonderer Sinnes- und Bewegungsorgane, so widersinnig bleibt der Sprung in eine qualitativ verschiedene Stufe hinüber, wie er bei jener Ansicht vom Ursprung des Nervensystems stattfände. Wir werden daher den gleichen Fehler auch bei der letzten Hauptfrage, bei dem Ursprunge des Menschen finden, indem auch hier der qualitative Unterschied, der zwischen dem Menschen und Affen besteht, in einen bloß quantitativen verkehrt wird.“

„In Wahrheit also läßt sich der Ursprung eines psychischen Zentrums oder, was dasselbe heißt, eines Nervensystems, nur ebenso erklären, wie schon der des Organischen überhaupt. Er ist ein Entwicklungsakt des all-

gemeinen irdischen Zentrums, das beseelend in die Erdperipherie und ihre Stoffe eingriff. Denn nur im Entwicklungsstreben dieses Zentrums, nicht aber in der schon vorhandenen, bestimmten und beschränkten Stufe des Organischen selbst, lag die Konsequenz, die zur immer vollständigeren Beherrschung des leiblichen Peripherielebens durch das Zentrum, also zur vollständigeren inneren Scheidung des letzteren hinging.“ Die Urform jeder Stufe verhält sich wie die unentwickelten embryonalen Zentraltypen zu ihrer späteren Abartung und Verzweigung, ihrer allmählichen peripherischen Fortbildung in den durch den Urtypus festgelegten Grenzen, die nur ein neuer „schöpferischer Akt“, der aus dem Innern der Natur hervorbricht, überschreiten kann.

So allein ist auch der Ursprung der Wirbeltiere zu verstehen. Mit ihnen erscheint eine neue Form, eine höhere Stufe der inneren Konzentrierung und Ablösung des organischen Zentrums von der Peripherie; mit ihrem Erscheinen ereignete sich ein erneutes Hervortreten des schöpferisch-zentralen Entwicklungsstrebens des Erdganzen, das von den bisher vorhandenen Stufen tierischer Entwicklung abbrechend, einen neuen aus den äußeren Verhältnissen seiner Lebenssphäre nicht zu erklärenden Anfaß nahm.

Das ganze Prinzip der von außen her angeregten Anpassung und ihrer Zuchtwahl paßt gar nicht hierher. „Der Darwinismus hebt den wahren schöpferisch-originalen Charakter dieser Entwicklungsstufen gänzlich auf, gerade so wie schon den des Organischen überhaupt“ und dies „zugunsten einer oberflächlichen Formel, welche eben hier keinen Sinn hat und zu den Tatsachen paßt wie die Saust auf das Auge.“

Am deutlichsten und schärfsten aber tritt die Unzulänglichkeit und Flachheit des Darwinismus hervor am Unterschied der menschlichen geistigen Bewußtseinsformen und ihrer Organisation vor der des Tieres. „Daß der Unterschied von Mensch und Tier nur ein quantitativer sei, nur in einem verschiedenen Grade von Ausbildung einer und derselben Grundorganisation bestehe, dies ist der allgemeine Grundsatz, in welchem sich hier die darwinistische Anschauung zusammenfaßt. Und deshalb will sie auch geschichtlich nur einen fließenden Unterschied von Mensch und Affe anerkennen.“

In längeren, vielfach sehr tief schärfenden Darlegungen entwickelt Planck die Unhaltbarkeit der darwinistischen Anschauungen von der Entstehung des Menschen. „Das unsinnlich Geistige der menschlichen Selbstunterscheidung beruht darin, daß sie nicht mehr unmittelbar auf das Nervenleben bezogen ist“ und an ihm seinen „ausschließlichen Inhalt hat, sondern an sich selbst von dieser Beziehung auf das sinnliche Teilleben geschieden und frei ist, und nur noch mittelbar, durch Beziehung auf die Zwischenstufe des sinnlichen Bewußtseins, sich darauf zurückbezieht, während das Tier, und so auch der am höchsten organisierte Affe, noch unmittelbar und unfrei in jene Beziehung auf das Nervenleben (und damit

auf das sinnliche Teilleben) versenkt bleibt, ganz dadurch beherrscht ist und eben deshalb auch ohne Möglichkeit, sich durch irgendwelche Ausbildung darüber zu erheben.“ Und diese „unsinnlich geistige Selbsterhebung beruht eben darauf, daß im Menschen erst jener Grundcharakter des Organischen zu seiner letzten Konsequenz durchgeführt ist. Denn hier erst hat sich die innere Einheit des Ganzen oder das Zentrum von der unmittelbaren Bestimmtheit durch sein leibliches Teilleben, d. h. von der unmittelbaren Beziehung auf das Nervenleben ganz frei gemacht“ und „steht als geschiedene und reine Einheit des Ganzen (oder als reines Zentrum) über dieser unmittelbaren Beziehung auf das Nervenleben“. „Nicht weniger widersinnig als die übrige Vorstellungsweise des Darwinismus erscheint nun nach dem allen auch die Behauptung eines bloß fließenden Überganges aus dem Affen zum Menschen.“ Das Hervortreten des Menschen ist seiner ganzen Natur nach „nur als ein bei dem ersten Ursprung schon zur vollen Verwirklichung gekommener Entwicklungsakt zu denken“ und die umbildenden und züchtenden Einflüsse der Umwelt zu seiner Erklärung geltend zu machen, erscheint Planck als Gipfel der Flachheit.

Daß zum Beispiel die Sprache „auch in der Natur der Sprachorgane, in der Eigentümlichkeit des menschlichen Kehlkopfs usw., ihre Voraussetzung hat, versteht sich zwar von selbst. Allein dies nun zum ursprünglichen Ausgangspunkt zu machen und in einer derartigen äußerlichen Fortbildung den ersten Ansatz zum Geistigen zu suchen, dies ist wieder die ganz gleiche Verkehrung, wie die Ableitung des Organischen aus einem bloßen Zusammenwirken der empirischen Stoffe. Was bloß eine Bedingung ist, wird auch hier wieder zum Grunde gemacht“. „Überall liegt dieselbe traurige Verflachung der Unterschiede in einen bloß quantitativen Gradunterschied zugrunde.“

„In schreiendster Weise also zeigt sich auch hier wieder der Grundfehler des Darwinismus und zugleich der jetzigen Zeitanschauung überhaupt, die äußerlich mechanische Auffassung, die alle Eigentümlichkeit und alle Gesetze des Organischen schließlich aus äußerlichen Einwirkungen der Stoffe oder bedingender äußerlicher Lebensverhältnisse der Organismen ableitet.“ Die darwinistische Auffassung „mag wohl englisch und ein rechter Ausbund äußerlich empiristischer und mechanischer Auffassung sein, allein deutsch ist sie auch mit keiner Ader mehr“.

Der Kampf ums Dasein

Wie wir schon einleitend sahen, ist die treibende Kraft des ganzen Entwicklungsgeschehens nach darwinistischer Anschauung der sog. Kampf ums Dasein. Übervölkerung, Konkurrenz, Überleben des Tüchtigsten, während das minder Tüchtige ausgemerzt wird: das sind die Hauptfaktoren, die der Darwinismus zur Erklärung dieses Entwicklungsprozesses einführt. Es ist bezeichnend genug, daß Darwin die beiden Hauptgedanken

seiner Theorie, Übervölkerung und Kampf ums Dasein, den Lehren des Nationalökonom Malthus entnahm. Darwin übertrug Verhältnisse, wie sie in dicht bevölkerten englischen Industriebezirken herrschen, auf die Natur; er hat Malthus mit der Natur verwechselt. Man könnte kein treffenderes Wort sagen, als es Nietzsche fand: „Um den ganzen englischen Darwinismus herum haucht etwas wie englische Übervölkerungs-Sticklust, wie Kleiner-Leute-Geruch von Not und Enge.“

Auch Planck wendet sich in besonderer Weise gegen dieses „formelle Prinzip“ des Darwinismus, den Kampf ums Dasein, jenes „vielgehörteste und bis zum Überdruß angewendete Lösungswort“. „Es wiederholt sich hier nur von umgekehrter Seite dieselbe Widersinnigkeit, daß äußerlich peripherische Lebenseinflüsse eine so einseitig innerliche und zentrale Umänderung hervorgebracht haben sollen.“ Der Kampf ums Dasein ist deshalb ganz unzulänglich, „weil gerade die wichtigsten Weiterbildungen, die der inneren Konzentrierung und Gesamtanlage des Organismus, für den Kampf ums Dasein viel weniger in Betracht kommen, daher ja auch jede der hier in Betracht kommenden Stufen, die der nervenlosen Tiere, die der wirbellosen Nerventiere, wie endlich die verschiedenen Stufen der Wirbeltiere, neben den andern in einer Menge von Klassen und Arten fort-dauern, und jede sich im ganzen so gut wie die andern zu erhalten vermag. Die Wirkung des Kampfes um das Dasein und die hierdurch hervorgebrachte fortschreitende Anpassung ist daher auch nach dieser Seite hin gerade für die wichtigsten organischen Fortschritte größtenteils nur eine Formel und Phrase.“

Ein gänzlich unwürdiger und erniedrigender Anschlag ist es, den Ursprung des Menschen aus der Wirkung des bloßen Kampfes um das Dasein erklären zu wollen. — „Es gehörte die ganze Stumpfheit und einseitige Äußerlichkeit jenziger Zeit dazu, damit ein solches Prinzip solchen Anklang finden konnte.“ Aber es paßt „zu der Anschauungsweise einer Zeit, die auch rechtlich und nationalökonomisch noch die bloße freie Konkurrenz aller, ihr bloßes selbstisches Teil- und Sonderstreben und in letzter Form den selbstischen Kampf der Nationalitäten gegeneinander zum Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft macht. Denn dies ist ja eben der bloße Kampf ums Dasein, in welchem jetzt ebenso ganze Erwerbsklassen, Arbeiter und Unternehmer u. dgl., wie gewaffnete Nationen sich gegenüberstehen. Und von diesen Anschauungsweisen ist die eine so faul und verwerflich wie die andere.“ Es fehlt eben dem Darwinismus gänzlich „jenes tiefere, allein würdige und allein wissenschaftliche Bewußtsein, wonach auch die Erdoberfläche im ganzen nur als der äußere Leib eines innerlich wirksamen und in seiner höchsten Entwicklung organisierenden Zentrums zu betrachten ist, welcher daher auch die Grundzüge seiner äußeren Gestalt der organisierenden Entwicklung seines Innern verdankt“.

Der Darwinismus und die deutsche Wissenschaft

Am Schlusse seines Buches nimmt Planck das Thema der Einleitung wieder auf und führt es in einem unsterblichen Kapitel, voll von fernhin leuchtenden Sätzen, zu Ende, indem er nun auch die beiden größten deutschen Denker der Vergangenheit, Goethe und Kant zu Zeugen beruft. Noch mehr als im vorausgehenden soll hier der Philosoph selbst sprechen, da jede Verarbeitung seiner Worte eine Schmälerung ihrer Kraft bedeuten müßte.

„Es ist durchaus charakteristisch, daß die Darwinsche Theorie, welche abschließend den empirisch-äusserlichen Faktor, die bloßen Stoffe und Verhältnisse der Erdoberfläche, zum Bestimmenden ihrer Geschichte macht und auch die Ursache des Organischen und seiner Entwicklung in ihm sucht, englischen Ursprunges ist, „sowie von jeher, auch in der Geschichte der Philosophie, einem Locke, Hume u. a., der englische Geist die verständig äusserliche und empiristische Richtung vertreten hat. Unsere deutsche Wissenschaft aber, in ihrer derzeit herrschendsten und am meisten das Wort führenden Richtung, steht so nach ganz unter englischem Einfluß. An dieser Tatsache mag man ermessen, wie es auf tieferem geistigen Gebiete mit unserer sonst so gepriesenen und ihrer selbst so bewußten deutschen Gegenwart steht. Gerade die Zeit unserer nationalen und verständig praktischen Erhebung ist auch die unserer undeutschesten und äusserlichsten Wissenschaftsform. In ihrer Affentheorie hält sie sich eben das Spiegelbild ihrer verzerrten Äusserlichkeit vor. Was sonst das spezifisch Deutsche war, was z. B. noch Kant und die von ihm ausgehende philosophische Entwicklung gegenüber der empiristischen Äusserlichkeit englischer Auffassung siegreich vertrat, als er das selbständig Zentrale und innerlich Spontane in den Denk- und Anschauungsformen, wie im sittlichen Bewußtsein, geltend machte, kurz alles das, was unsere deutsche Bildungsgeschichte von jeher zum innerlichen Zentrum der Geistesentwicklung gemacht hat, gegenüber der einseitigeren, nach irgendeiner besonderen Seite der Peripherie hinausgewendeten anderer Völker, — das alles ist in dieser jetzigen Richtung unserer Wissenschaft verschwunden und überall, auch für die Erklärung des Organischen und Geistigen, nur das empirisch Äusserliche, die bloßen Stoffe und Verhältnisse der Erdoberfläche (oder Peripherie), an die Stelle gesetzt. Sowie die Deutschen derzeit auch in praktischer Hinsicht geworden sind wie andre Nationen, wie bei ihnen die nationale Einheit und Macht und deren militärische Sicherung die innerlich zentralen und menschlich univiersellen Aufgaben zurückgedrängt hat, so hat leider auch auf wissenschaftlichem Gebiete verständig äusserlich englische Denkweise die deutsche überwuchert. Man findet Darwin „groß und erhaben wie die Natur selbst“, und man fühlt nicht, wie er in allen Grundfragen, d. h. überall, wo es sich um einen selbständig neuen zentralen Entwicklungsansatz handelt, und am meisten bei der Auffassung des Menschen bis zur

Unerträglichkeit flach und kleinlich äußerlich ist, aber freilich nicht flacher und stumpfer als diese ganze Naturanschauung selbst, von der er ein notwendiger Ausfluß ist, und die, wenn sie konsequent fortwirken könnte, allen idealen Kern unsres Volkes ertöten würde. Doch noch ist dem deutschen Volke der ideale Sinn nicht erstorben; gerade in der schärfsten und nüchternsten Realität, in der noch unfreiesten und selbstlosesten Naturgrundlage, erkennt er seine eigene Wurzel!"

„Vergebens bemüht sich darum auch der Darwinismus für seine äußerlich mechanische Erklärung des Organischen, und für dessen nur aus den peripherischen Einflüssen abgeleitete Fortentwicklung, bei den Vertretern unserer großen Literaturperiode Anhaltspunkte zu suchen. Wie wichtig z. B. sind die Folgerungen, die Haeckel aus Goetheschen Aussprüchen zieht! . . . Die Wahrheit ist, daß Goethe wohl ein allgemeines inneres Gesetz der Fortentwicklung des Organischen bis zum Menschen hinauf vorschwebte, daß er aber über eine damals noch unvermeidliche Unbestimmtheit in betreff des Wesens dieses Gesetzes nicht hinauskommen konnte. Am wenigsten aber hätte er jene widersinnig äußerliche Erklärung vom Ursprung des Menschen, dieses innersten Zentrums der Natur, gebilligt.“

„Was Goethe vorschwebte, war vielmehr jenes wahrhafte Entwicklungsgesetz, das aus der noch unentwickelt zentralen Anlage und aus ihrer gemeinsamen Grundform erst die bestimmte und ausgeprägte Scheidung und Sonderung der Seiten und den mannigfachen Reichtum der leiblichen Peripherie hervorgehen läßt. Und wie weit er von der mechanischen Naturauffassung, die auch der Darwinismus teilt, entfernt war, das zeigt ja nichts deutlicher als seine Licht- und Farbentheorie, die ihre wahre Begründung und Verdeutlichung nur aus dem Grundbegriffe der organischen Naturansicht erhält, aus der unmittelbaren innerlich unversellen Einheit und Zusammenfassung der Peripherie und aus der demgemäßen innerlich offenen und in die Peripherie hinausbezogenen Einheit des Zentrums mit ihr. Kurz, die ganze Denk- und Geistesweise Goethes, so sehr sie realistisch ist und auf volle Natur hindringt, hat ja doch nicht weniger in der Natur überall das Ideale, zentral von innen heraus gestaltende Entwicklungstreben zum Gegenstand.“

„Nun kennt allerdings die Wissenschaft als solche keine Nationalität; sie ist ein universelles Gebiet, in welchem die Geistestätigkeit der einzelnen Nationen sich gegenseitig ergänzen soll. Allein nur zu sehr übt doch der einseitig nationale Geist seinen Einfluß aus, auch auf die Wissenschaft, vor allem gerade da, wo es sich um die höchsten und letzten Fragen, um den Ursprung alles organischen und geistigen Daseins handelt. Und in diesem Sinne haben wir bei dem Darwinismus gesehen, wie er im vollsten Maße, von Anfang bis zu Ende, jene Einseitigkeit teilt, welche sich auch sonst in der englischen Entwicklung zeigt, obgleich seine letzten Konsequenzen, die ursprüngliche Erklärung des Organischen selbst usw., zuerst von deutscher

Seite gezogen worden sind. Kein Denker, der sich über die Natur und Entwicklung deutscher Wissenschaft klar geworden ist, kann darum glauben, daß sie mit diesem grellen Gegensatz gegen ihre eigene Natur und Vergangenheit, mit dieser Äußerlichkeit englischer Anschauungsweise endigen werde. Es ist dies ebenso widersinnig, als daß unsere jetzige scharf nationale Stellung, durch die wir zum Gegenstand der Eifersucht für andere Nationen und zum Anlaß gesteigertester allgemeiner Bewaffnung geworden sind, das Bleibende sein und darüber jene höchste und umfassendste Bestimmung, auf die eine tausendjährige Geschichte uns hinweist, . . . nämlich die zu einem geistig erneuenden und menschlich universellen Zentrum des Völkerlebens, darüber aufhören könnte.“

„Und die deutsche Wissenschaft, sie, die jetzt diese höchste Aufgabe zu vollbringen hat, wird auch zuerst jenen Bann brechen, der jetzt einer starren äußerlichen Rinde gleich auf dem tieferen idealen Leben des deutschen Geistes zu liegen scheint. Sie wird mit der augenfälligen Nichtigkeit, in welcher sie alle empiristische äußerliche Erklärung des organischen und geistigen Lebensgrundes erkennen läßt, auch den Sinn öffnen für die wahrhafte Natur, für das innerlich durchsichtige zentrale Entwicklungsgesetz alles Daseins. Und dies Hervorbrechen einer innerlich erneuten, lebendig organischen Naturanschauung mit ihrer nach allen Seiten hin befruchtenden Macht wird auch die Entscheidung bringen für die übrige Wissenschaft.“

5. Wohlbold / Goethe als Naturforscher in seiner Bedeutung für die Gegenwart*

Goethe war bis in sein höchstes Alter um die Erkenntnis der Natur bemüht. Die Ergebnisse seiner Studien hat er in einer Reihe von Schriften niedergelegt. Vieles davon blieb fragmentarisch. Die Untersuchungen über die Metamorphose der Pflanzen und über die Farbenlehre sind, im Wesentlichen, zu einem Abschluß gekommen. Sie geben ein Bild seiner biologischen und physikalischen Anschauungen. Ihre Bedeutung liegt weniger in Einzelentdeckungen, als in der Problemstellung und in der besonderen Forschungsmethode Goethes, die sich durchaus von der des modernen Naturforschers unterscheidet. Die Wissenschaft lehnt Goethe ab. Zwar Saeckel ist für ihn eingetreten — aber er hat das, was er aus ihm herauslas, zuerst selbst in ihn hineingelegt. Er stimmt ihm zu, weil er ihn falsch versteht. Aus ihren Prinzipien heraus muß die Gegenwartswissen-

* Goethes Morphologische Schriften. Herausg. v. W. Troll. br. M 15. —, geb. M 18.50. Eugen Diederichs Verlag in Jena.

schaft Goethe ablehnen, wenn sie auch nur einigermaßen begriffen hat, was er will. Es handelt sich ja keineswegs nur um eine naturwissenschaftliche Frage. Auch nicht, wie das gerne so hingestellt wird, um den Gegensatz zwischen der poetisch-phantasievollen Naturauffassung eines in der Wissenschaft dilettierenden Dichters und epakter Forschung und Methode — sondern Weltanschauung steht gegen Weltanschauung. Der Kampf um den Naturforscher Goethe muß heute deshalb aufgenommen und durchgeführt werden, weil von Goethes richtiger Einschätzung sehr wesentlich die weitere Entwicklung des mitteleuropäischen Geisteslebens und damit der abendländischen Kultur abhängt. Der Intellektualismus verliert sich immer mehr in mechanistischen und materialistischen Abstraktionen. Damit hat er die Kultur Europas zugrunde gerichtet. Goethe zeigt den Weg zur Spiritualisierung des Denkens und damit die Möglichkeit zur Überwindung der fortschreitenden Mechanisierung und Barbarisierung Europas.

Die Naturwissenschaft beherrscht die Zeit. Sie hat die äußere Form der westlichen Zivilisation geschaffen. Aber sie war bisher nicht fähig, aus sich heraus eine Weltanschauung zu begründen. Was man „naturwissenschaftliche Weltanschauung“ nennt, verdient diesen Namen nicht.

Materialismus und Mechanismus waren als ein Reservat einzelner Persönlichkeiten und auch noch bestimmter, sogenannter „gebildeter“ Kreise interessante Theorien. Eine Flut populärer Literatur trug sie in die breiten Massen, vor allem des Proletariats. Dort wurde mit den Theorien ernst gemacht, man setzte sie in die Praxis um. Es zeigte sich, daß sich mit ihnen nicht leben läßt; sie zerstörten zwar, aber sie können nicht Neues aufbauen. Deshalb sagt z. B. Harnack einmal, die Naturwissenschaft sei nicht fähig, dem Leben einen Sinn zu geben. So denken heute sehr viele. Wer nach einem Sinn des Lebens sucht, der wendet sich der Mystik des Mittelalters oder der Weisheit Asiens — Indiens, Chinas, zu. Dort liegen allerdings höchste geistige Werte, aber sie entstammen einem dem modernen Europäer fremden Bewußtsein und können deshalb nicht im Großen in unsere Zeit verpflanzt werden. Jede Epoche hat die ihr eigentümliche Bewußtseinsform und demgemäß auch ihre besonderen Ideale. Weltanschauungen können einer Zeit nicht aufgepfropft werden, sie müssen organisch aus ihr wachsen.

Der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts ist enger mit der Erde verbunden als der früherer Generationen. Er lebt ganz hingeeben an die Sinneswelt. Nur Erfahrung und Beobachtung läßt er als Grundlage seiner Erkenntnisse gelten. Deshalb kommt für die Gegenwart alles darauf an, aus der Sinneswelt, aus der naturwissenschaftlichen Erfahrung und durch sie den Weg zu höheren Erkenntnissen zu finden. Die Naturwissenschaft ist entweder agnostizistisch oder — im Widerspruch zu ihren eigenen erkenntnistheoretischen Grundlagen — materialistisch. Sie transformiert in diesem Fall das Weltbild des naiven Beobachters — bei dem der Agnostizismus stehen bleiben müßte — in das Gebiet des Unerfahrbaren. Man

kann weder hier noch dort wirklich von einer „Weltanschauung“ sprechen. Aber es ist doch denkbar, daß man die materialistisch-mechanistische Vorstellungsart nur erst in die Naturwissenschaft hineingetragen hat.

Zu Goethes Zeiten wirkten die „Naturphilosophen“, die in mehr oder weniger enger Fühlung mit Schelling waren. Sie stellten gerade den Naturforscher Goethe besonders hoch, zu dem die Kathederwissenschaft schon damals kein Verhältnis fand. Die Naturphilosophie brach ab, ehe sie sich richtig entfaltet hatte. Sie kam sehr oft nicht über die Problemstellung hinaus und verlor sich zuletzt in einem fruchtlosen Spiel mit Analogien und Symbolen. Aber in ihr lagen Keime zu einer geistgemäßen Naturanschauung. Nur findet sie die Kraft nicht, sie zur Reife zu bringen. So erliegt sie, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die geistige Welle über Deutschland hinflutet, die aus dem Westen herüberkommt.

Darwin tritt auf und Saeckel wird sein Prophet. Wie er meint, ist er auch der Prophet Goethes. Der wird zum „Vorläufer“ darwinistischer Gedankengänge gestempelt. Auch Herm. v. Helmholtz hat ja einmal auf einer Generalversammlung der Goethegesellschaft in Weimar, im Jahre 1882, über „Goethes Vorahnung kommender naturwissenschaftlicher Ideen“ gesprochen.

Auf der 55. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Eisenach, im Jahre 1882 hielt Saeckel einen Vortrag, in dem er auch auf Goethes Metamorphose der Pflanzen zu sprechen kam. Er führte aus, wie Goethe „den ganzen Formenreichtum der Pflanzenwelt von einer einzigen Urpflanze“ ableite. „Er läßt“ — sagt Saeckel — „alle die verschiedenen Organe derselben durch mannigfache Umbildung und Ausbildung eines einzigen Grundorganes entstehen, des Blattes.“ Saeckel führt einige Zellen aus dem Gedicht Goethes über die Metamorphose der Pflanzen an, in dem der Dichter von dem „geheimen Gesetz“ spricht, auf welches der „Chor deutet“. Dann fährt er fort:

„Dieses geheime Gesetz“, dieses „heilige Rätsel“ ist die gemeinsame Abstammung aller Pflanzen von jener Urpflanze, während ihre speziellen Unterschiede durch Anpassung an die verschiedenen Umstände ihrer Existenzbedingungen bewirkt werden.“

Goethes „Urpflanze“ erscheint hier als die erste, primitive Pflanze der Urzeit. Durch Vererbung und Anpassung soll sich aus ihr die ganze Pflanzenwelt nach und nach „entwickelt“ haben.

In Wirklichkeit nennt Goethe die „Urpflanze“ das „Muster“, nach dem alle Pflanzen gebildet seien. Sie ist das „Modell und ein Schlüssel“, mit dem man noch „Pflanzen ins Unendliche erfinden“ kann, die „konsequent“ sein müssen, das heißt, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innere Wahrheit und Notwendigkeit haben. Die Urpflanze ist ein „Typus“, eine „Entelechie“, eine Idee. Saeckels erste Pflanze

ist eine Theorie. Sie ist erfunden. Goethes Urpflanze ist „geschaut“, wenn auch „mit den Augen des Geistes“.

Darwinismus und Goetheanismus stehen auf verschiedener erkenntnistheoretischer Grundlage. Sie unterscheiden sich außerdem vor allem durch ihre Auffassung des Organismus.

Der Entwicklungsgedanke als solcher wird kaum mehr ernstlich bestritten. Aber die Tatsache der Entwicklung kann durch die geltenden Theorien nicht erklärt oder bewiesen werden. Die Ansicht, daß im Kampf ums Dasein derjenige am besten vorwärts kommt, der sich den Verhältnissen anzupassen versteht, mag als Maxime für Geschäftsleute brauchbar sein. Aber es ist doch sehr naiv, damit die Entwicklung des Menschen aus Einzellern erklären zu wollen. Die Entwicklungslehre ist eben heute noch immer ein Problem und nicht eine erweisbare Tatsache. Was Darwin und Haeckel richtig gesehen haben, ist die Wandelbarkeit der organischen Form. Aus den Komponenten einerseits vererbter Faktoren, andererseits der Anpassung, der Milieuwirkung sollte die ganze organische Natur wie die Resultante im Kräfteparallelogramm entstanden sein. Die Entwicklung wäre demnach ein — wenn auch noch nicht in seinen Einzelheiten durchschaubarer — mechanischer Vorgang. Er ist der „Gott, der nur von außen stößt“ — und eben nicht einmal ein Gott.

Haeckel war so in seinen Theorien befangen, daß er das zunächst vor Augen liegende nicht sah. In dem schönen phyletischen Museum in Jena ist die außerordentliche Beweglichkeit des Organismus eindringlich und überzeugend demonstriert. In nebeneinanderstehenden Reihen von Organismen oder von Einzelgliedern wird nicht — wie Haeckel glaubte — die Entwicklung, aber die Metamorphose, der „Proteus“, offenbar. Die Natur bildet ein Bein, eine Gliedmaße. Sie hat dazu zahllose Möglichkeiten. Das Modell, die Idee, nach der sie schafft, wird als solche nie — oder immer — Erscheinung. In vielen verschiedenen Formen spricht sie sich aus, je nach den Möglichkeiten, die ihr innerhalb der Erscheinungswelt dazu gegeben sind. Aller Formenreichtum der Natur ist also zunächst nichts anderes als vielfach verwandelter Ausdruck eines Urbildes.

Der phylogenetische Gesichtspunkt steht in naher Beziehung zum morphogenetischen.

Wie sich alle Pflanzen von der ideellen Urpflanze ableiten lassen, so sind die einzelnen Teile des Pflanzenorganismus wieder Metamorphosen des „Blattes“. Auch in diesem Punkt hat Haeckel Goethe mißverstanden. Die Botanik spricht ja von der Metamorphose. Stacheln sind metamorphosierte Blätter, Ranken metamorphosierte Sprosse usw. J irgendein Organ erfährt durch äußere Ursachen — dazu gehören auch Klima, Nährboden — einen Anreiz zur Umbildung. Die vererbte Form wird dadurch umgewandelt, abgeändert. Das Gesetz von Ursache und Wirkung gilt hier wie in der leblosen Natur.

Das allzu Primitive dieser Darstellungsart ist vielfach empfunden worden. Deshalb hat man von gewisser Seite noch eine besondere, nur dem Organismus eigentümliche Gesetzmäßigkeit angenommen. Die Lebensvorgänge sollen „zweckmäßig“ verlaufen. Wohl folgt auch, so wird angenommen, im lebenden Körper auf die Ursache die Wirkung, aber sie liegt notwendig in bestimmter Richtung. Nach teleologischer Ansicht folgt auf A nicht ein nur durch dieses A bestimmtes B, sondern ein solches B, daß damit ein bestimmter, vorweggenommener Endzweck, ein Endziel C erreicht wird. So ist das organische Geschehen in seinem Ablauf durch ein mystisches Element bestimmt, durch etwas Außer- oder Ubernaturliches. Geht man den Dingen auf den Grund, so findet man überhaupt, daß die angeblich nur streng auf der Erfahrung fußende Naturwissenschaft von ähnlichen mystischen Elementen überall durchsetzt ist. Um den Organismus zu erklären, phantastieren „erakte“ Naturforscher von atomistischen Lebensträgern oder Lebensteilchen, Biophoren, oder von besonderen Chemismen und was sonst alles in die Zelle hineinphantastiert wird. Hier gilt schon das Wort vom „Kerl, der spekuliert“ und von der „grauen Theorie“. Goethe hat nie etwas zur Natur hinzu erfunden. Das Phänomen selbst ist schon die Theorie — sagt er. Er wollte nur „schauen“. Denn er wußte, daß der tief genug dringende Blick Wesenhaftes in den Erscheinungen sieht, das realer ist als ausspintisierte Vorstellungen, als Begriffe, die man erst in die Welt hineinkonstruiert und dann in ihr findet als ein metaphysisches Etwas, das die Ursache von allem Wahrgenommenen ist. Es sei dahingestellt, ob die Erfinder selbst ernsthaft an ihre Theorien glauben.

Weil es ihm nicht darum zu tun war, etwas anderes als Tatsachen festzustellen, lehnte Goethe auch die teleologische Auffassung der organischen Natur ab. „Die Frage nach dem Zweck — die Frage warum? — ist durchaus nicht wissenschaftlich“ — sagt er zu Lætermann, und er fügt hinzu: „Weiter kommt man mit der Frage — Wie?“

Noch deutlicher drückt er sich im ersten „Entwurf einer Einleitung in die vergleichende Anatomie“ aus. „Man wird“ — so heißt es dort — „künftig von solchen Gliedern, wie z. B. von den Eckzähnen des Sus Babirussa nicht fragen: wozu dienen sie? sondern: woher entspringen sie? Man wird nicht behaupten, einem Stier seien die Hörner gegeben, daß er stoße, sondern man wird untersuchen, wie er Hörner haben könne, um zu stoßen.“ Das Resultat einer solchen Untersuchung deutet Goethe in dem Gedicht *ÄOPO-ΙΣΜΟΣ* an:

„Denn so hat kein Tier, dem sämtliche Zähne den obern Biefer umzäunen, ein Horn auf seiner Stirne getragen, Und daher ist den Löwen gehört der ewigen Mutter Ganz unmöglich zu bilden und böte sie alle Gewalt auf; Denn sie hat nicht Masse genug, die Reihen der Zähne Völlig zu pflanzen und auch Geweih und Hörner zu treiben.“

Die organische Form ist im Zustand eines labilen Gleichgewichtes. Ein Mehr auf der einen bewirkt ein Weniger auf der anderen Seite. Eine „bewegliche Ordnung“ herrscht im Organismus. Der Typus, die Idee, im besonderen Fall die Urpflanze, nimmt wechselnde Gestalten an „durch äußerlich wirkende Wesen“; selbst verwandelbar, in sich vollendet, ist sie „im heiligen Kreise lebendiger Bildung beschloffen“. Die Idee als das Wesen des Organismus ist ursprünglich, sie ist vor der Erscheinung und in ihr. Aber äußere Faktoren machen ihre Verwirklichung in der Erscheinung nur bedingt möglich. Nie deckt sich die Form mit dem „allgemeinen Schema“. Ein solches ist auch das, was Goethe das „Blatt“ nennt. Er meint nicht das Laubblatt. Ausdrücklich sagt er: „Es versteht sich hier von selbst, daß wir ein allgemeines Wort haben müßten, wodurch wir dieses in so verschiedenen Gestalten metamorphosierte Organ bezeichnen und alle Erscheinungen seiner Gestalt damit vergleichen könnten.“ Also das Wort, das notwendig wäre, fehlt der Sprache. So nennt er das Organ, das metamorphosiert in allen Teilen der Pflanze auftritt, ein „Blatt“. Das Laubblatt ist schon eine seiner Metamorphosen.

Es wirkt also nicht Form auf Form, Natur auf Natur, so wie bei physikalischen Vorgängen. Sondern das nur Natürliche — nennen wir es, wenn das Wort in umfassender Bedeutung verstanden wird, das Milieu — gibt dem ideellen Urbild beschränkte und verschiedenartige Ausdrucksmöglichkeit. So wird aber das Phänomen zur Physiognomie der Idee, es verbirgt und offenbart sie zugleich.

Für die physiognomische Naturbetrachtung Goethes ist die Frage nach dem Wesen, nach der „Ursache“ des Lebens bedeutungslos. Sie ist falsch gestellt. Das „Leben“ ist weder ein physikalisch-chemischer Prozeß, noch eine besondere Kraft. Ein abstraktes „Leben“ gibt es nicht — nur lebende Organismen. Man darf nicht fragen: was ist das Leben? Sondern: wann nennen wir ein Naturwesen lebendig? Wodurch unterscheidet sich der Organismus vom unorganischen Körper? Was ist das wesentliche des organischen Geschehens? Es liegt darin, daß physikalische Vorgänge von außen, organische von innen heraus veranlaßt sind. Der Organismus ist ideell ein Ganzes, die Teile wirken im Sinn der Entelechie zusammen. Das Ganze steht über den Teilen. Bei mechanischem Geschehen ergibt es sich erst aus den Einzelwirkungen.

Goethe denkt dynamisch. Die moderne Wissenschaft ist atomistisch und kann deshalb niemals zur Erkenntnis von Wesenhaftem kommen. Nicht nur das ist gemeint, was man im engeren Sinn in der Chemie „Atomismus“ nennt. Ob es tatsächlich Atome gibt oder nicht, spielt hier keine Rolle. Atomismus ist jeder Versuch, das Ganze aus der Zusammenwirkung seiner Teile zu erklären — seien diese Teile nun makroskopisch oder mikroskopisch oder schließlich nur erdacht. Die ganze Welt löst sich für den Atomismus in ein Spiel kleinster Entitäten auf. Sie sollen die Ursache des Geschehens

bilden, die objektive Weltwirklichkeit, die wir subjektiv als Farbe, Klang, Substanz usw. wahrnehmen. Aber alle diese Ionen, Elektronen, Ätherschwingungen oder was immer es sei, sie liegen im Untersinnlichen, mit ihnen löscht man die Wirklichkeit aus. Man hat aus dem Weltbild der modernen Wissenschaft einerseits den wahrnehmenden und empfindenden Menschen hinausgeworfen, aber man hat auch die Natur selbst ausgetilgt, um an ihre Stelle nicht nur eine nicht wahrgenommene, sondern eine für immer unwahrnehmbare Welt zu setzen. Ein Nichts ist das Monon, das alles Daseiende verursachen soll und das die „lebendige Natur, da Gott den Menschen schuf hinein“ ersetzt.

Goethe sucht keine verursachende hinter der wahrgenommenen Welt. Er sucht das Bedingende und das Wesen der Phänomene. Es offenbart sich durch die Erscheinung. Blau sagt etwas anderes als Rot, Gold anderes als Blei. Ätherwellen von verschiedener Länge oder Atommodelle sagen gar nichts. Deshalb kann eine Naturanschauung, die zum Erlebnis des Wirklichkeitsgehaltes der Welt führen will, nicht atomisieren. Den Menschen dadurch verstehen zu wollen, daß man ihn für einen „Zellstaat“ erklärt, ist ein Unsinn. Jedes Individuum ist etwas für sich und hat etwas zu sagen. Dann aber muß es sich zur Welt erweitern. Wirklich zu verstehen ist es erst, wenn man es in seiner Bedeutung sieht, die ihm innerhalb eines höheren Ganzen zukommt. Nicht ins Kleine, ins Große muß man gehen. Man muß die Einzelheiten zusammenschauen. Eine Pflanze ist, für sich betrachtet, eine Abstraktion. Zu ihr gehört die Erde, auf der sie wächst, die Sonne, wie sie durch den Tierkreis wandert. So ist die Erde selbst als Mineralikugel unwirklich. Sie ist ein Organismus. Pflanzen, Tiere, Menschen, meteorologische Prozesse, Sonnen- und Mondenwirkung gehören zu ihr. Erst das alles zusammen ist wirklich „die Erde“, aus der Idee der Erde ist auch der Mensch bewirkt. Die Stufenfolgen der Naturreiche bedingen oder verursachen sich nicht. So wenig als etwa historisch das, was heute geschieht, oder in diesem Jahr, die Ursache des Geschehens im nächsten Jahre ist. Die Dinge tragen sich gegenseitig, strahlen gewissermaßen von einem ideellen Mittelpunkt aus.

Durch Atomisieren, durch kausal-mechanische Erklärungsversuche kommt die moderne Naturwissenschaft zu ganz falschen Vorstellungen. Sie stellt nebeneinander das Skelett eines Menschen und das eines Affen. Dann vergleicht sie Knochen mit Knochen. Sie mögen einmal länger, einmal kürzer, breiter oder schmaler sein. Ein wesentlicher Unterschied besteht für eine solche atomistische Auffassung nicht. Vergleicht man die Skelette als Ganzes, so fällt sofort der durchaus verschiedene Habitus auf. Man sieht, wie etwa bei dem Affen die Schwere überwiegt, wie dagegen das Menschenskelett allgemein nach Aufrichtung tendiert. Der Gesamteindruck — wir wollen nicht auf Einzelheiten eingehen — ist ein ganz anderer. Nimmt man die Idee der „Entwicklung“ ernst, so kann diese für einen Affen doch

immer nur darin bestehen, daß er das, was ihn zum Affen macht, deutlicher, vollkommener ausbildet. Er wird nie zum Menschen, sondern entfernt sich nur immer weiter von ihm. Im Sinne Goethes kann man sagen, daß sich die Idee des Menschen nicht aus der Idee des Affen ableiten läßt. So ergibt sich ein ganz anderer Gesichtspunkt, wenn man auf das Wesen der Dinge eingeht, bei dem Organismus also auf das ihn von innen heraus gestaltende Prinzip, auf seine Idee als das Wirkliche. Wirklich ist das Wirkende und Bewirkende.

Steht man so zunächst im Organismus den Ausdruck der Idee, die sich metamorphosiert, so kommt dazu noch der ebenfalls von Goethe gefundene Begriff der „Steigerung“. Damit wird das Entwicklungsproblem gelöst, das in der mechanistischen Entwicklungstheorie nur seine Scheinlösung findet.

Wenn die Erscheinung — wir deuteten das bereits wiederholt an — als Ausdruck der Idee diese vollkommener oder unvollkommen zum Ausdruck bringt, so ergibt sich daraus schon eine Abstufung der Organismen. Gewiß hat die Umwelt einen Einfluß auf die Gestaltung. Aber nur insofern, als die bildende Kraft der Natur von ihr abhängig ist, so etwa wie der bildende Künstler von seinem Material. Die Metamorphose kommt dadurch zustande, daß Inneres und Äußeres zusammenwirken. Sie wird einmal als ein Weltprinzip von umfassender Bedeutung erkannt werden, wenn sie erst richtig verstanden wird. Nicht blind und ziellos wirkt sie. Aber ihr Ziel liegt in der Idee selbst, es wird nicht von außen an sie herangebracht und ist nicht metaphysisch oder mystisch. Durch die „Steigerung“ wird die Form geläutert und geklärt, sie wird immer mehr Ausdruck der Idee.

Goethes Darstellung der Metamorphose der Pflanzen zeigt seine Auffassung in den Einzelheiten. Dort spricht er von „Blatt“ und „Knoten“. Darunter versteht er zwei Tendenzen, die in der Pflanze — und nicht nur in ihr — wirksam sind, die Tendenz der Ausbreitung und des Zusammenziehens. Es ist der Rhythmus des Lebendigen, den er sieht, der Rhythmus des Werdens. Denn nicht als starre Form ist der Organismus aufzufassen. Das Gewordene ist bereits tot. Er steht im Flusse des Werdens und die Entelechie gestaltet sich in Systole und Diastole, im Einziehen und Ausbreiten. Goethe zeigt, wie die Pflanze in drei Intervallen sich vom Groben, wie es noch in den unteren Laubblättern, weniger bereits in den oberen, auftritt, verfeinert, wie sie zarter wird, sich in der Blüte in leuchtende Farben kleidet und im Duft sich ätherisiert, so daß hier alles Stoffliche aufgelöst, überwunden wird. Hand in Hand damit verläuft der innere Rhythmus wie ein Atemholen. „Daselbe Organ, welches im Stengel als Blatt sich ausdehnt und eine höchst mannigfaltige Gestalt angenommen hat, zieht sich nun im Kelche zusammen, dehnt sich im Blumenblatt wieder aus, zieht sich in den Geschlechtswerkzeugen zusammen, um sich als Frucht zum letzten mal auszudehnen.“

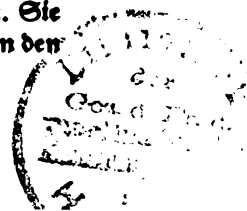
Während Goethe die Pflanzenmetamorphose im wesentlichen geschlossen darstellte, blieb seine Darstellung des Tieres fragmentarisch. Die Pflanze ist immer nur „Blatt“. Ein dementsprechendes Grundorgan gibt es für das Tier nicht. Es läßt sich auch nicht ein „Urtier“ entsprechend der „Urpflanze“ aufstellen. Auf das Tierreich wird erst dadurch Licht geworfen, daß man es in richtiger Weise zum Menschen in Beziehung bringt.

Goethe sucht nach einem „anatomischen Typus“, einem „allgemeinen Bild“, worin die Gestalten sämtlicher Tiere der Möglichkeit nach enthalten wären, aber, sagt er, „schon aus der allgemeinen Idee eines Typus folgt, daß kein einzelnes Tier als ein solcher Vergleichskanon aufgestellt werden könne“. Wo der Vergleichskanon zu suchen ist, das geht aus einer anderen Äußerung hervor, wo es heißt „daß der Mensch dergestalt gebaut sei, daß er so viele Eigenschaften und Naturen in sich vereinige und dadurch auch schon physisch als eine kleine Welt, als ein Repräsentant der übrigen Tiergattungen existiere“. Den gleichen Gedanken findet man bei den Naturphilosophen. Oken besonders hat ihn seinem System zugrunde gelgt. „Das Tierreich ist nur ein Tier“, sagt er, „das heißt die Darstellung der Tierheit mit allen ihren Organen, jedes für sich ein Ganzes. Ein einzelnes Tier entsteht, wenn ein einzelnes Organ sich von dem allgemeinen Tierleib ablöst und dennoch die wesentlichen Tierverrichtungen ausübt. Das Tierreich ist nur das zerstückelte höchste Tier — Mensch“. Oken unterscheidet Darmtiere, Lungentiere usw. In jeder Tiergruppe herrscht ein Organsystem vor und drängt die anderen zurück. Das Idealtier hätte in sich alle Organe gleichwertig und in Harmonie gebracht. Aber erst im Menschen tritt das Lebenszentrum auf, das den Organismus harmonisiert. So wie das Denken das Triebleben, überragt das Gehirn die Organe. Im Tierreich dominiert das Gehirn noch nicht, der Kopf ist, sagt Goethe, „nur angehängt“. Das primitive Denken des Tieres ist ebenfalls triebhaft.

Die Welt des Lebendigen entwickelt sich nicht durch Reize von außen, sie entfaltet sich aus dem Inneren in Metamorphose und Steigerung.

Die Idee des Organismus ist bei der Pflanze Leben, beim Tier Empfindung, beim Menschen wird sie Bewußtsein. Er wächst über das nur Lebendige, über das Triebhafte hinaus. Der Mensch ist Pflanze und Tier und mehr als beide. Die Natur wird sich in ihm ihrer selbst bewußt. Was auf den tieferen Stufen des organischen Daseins im Stoff und in der Form, im Trieb zur Selbsterhaltung und zur Erhaltung der Art aufging, das erscheint im menschlichen Bewußtsein als Idee. Der Mensch bringt zu dem natürlichen Dasein etwas Neues hinzu, er vollendet die Natur erst, in ihm stellt sich „das sonst Undarstellbare“ dar. Was sonst nur in der Erscheinung da stand, wird Idee. Aus der Finsternis der Natur gebiert sich das Licht des Geistes.

An dieser Stelle dürfen vielleicht einige Worte über Goethes „Farbenlehre“ gesagt werden. Die Physiker wissen nichts mit ihr anzufangen. Sie ist auch nicht eigentlich eine physikalische Angelegenheit, obwohl sie von den



Phänomenen der physikalischen Optik ausgeht. Durch die Konstruktion von Strahlen und von Brechungswinkeln kann man sie weder beweisen noch auch widerlegen. Auch ihre Voraussetzungen sind dynamisch, während die Newtonsche Lehre atomistisch ist. Die Physik behauptet, das sogenannte weiße Licht sei aus den sieben oder wieviel Farben des Spektrums zusammengesetzt. Nach Goethes Auffassung sind die Farben im Lichte nicht materiell, sondern der Möglichkeit nach enthalten. Die Farben sind Metamorphosen des Lichtes. Dieses selbst ist eine Entität, die, wie die „Urpflanze“, nur mit den „Augen des Geistes“ gesehen werden kann. Denn auch das Licht, von dem Goethe spricht, ist eine Idee. So, wie die Urpflanze mit dem Stoff, ringt das Licht mit der Finsternis und dadurch entstehen die Farben. Sie sind „Taten und Leiden des Lichts“.

Goethe sucht das Urphänomen. Gewisse Faktoren sind für das Zustandekommen einer Erscheinung nebensächlich und wirken nur modifizierend auf ihren Verlauf. Andere bedingen sie schlechtthin. Mit dem Urphänomen, sagt Goethe, sei der Naturforscher „an die Grenzen seiner Wissenschaft gelangt“ und hier nimmt der Philosoph „aus des Physiklers Sand ein Letztes, das bei ihm nun ein Erstes wird“. Farben gibt es nur dort, wo durch Licht und Finsternis die Bedingungen für ihr Auftreten gegeben sind. Die Bedingungen für das Zustandekommen eines Phänomens weist Goethe nach, er sucht nicht dessen Ursachen. Schwingungen im Äther — oder wo es sonst sei — können nie Ursache des Lichtes oder der Farbe sein. Sie sind höchstensfalls Wirkungen. Vorausgesetzt, daß sie wirklich so, wie die Physik annimmt, existieren würden, daß es das gäbe, was die Physik den Äther nennt und dieser die ihm beigelegten Eigenschaften hätte — so würde er auf das, was wir als Licht, als Farben wahrnehmen, eben durch Schwingungen reagieren. Für Goethe wäre das von untergeordneter Bedeutung. Die Darstellung der Farbe im menschlichen Bewußtsein ist ihm ungleich wichtiger als die Art ihrer Wirkung in einem hypothetischen Medium, wie es der Äther der Physik ist. Nach physikalischer Auffassung entsteht das Licht durch das Zusammenwirken der Spektralfarben. Diese sind Ätherschwingungen von verschiedener Wellenlänge. Damit wird das Licht zur Finsternis. Das gleiche gilt natürlich auch von der Quantentheorie oder von anderen Hypothesen. Goethe blickt durch das Prisma auf die weiße Wand. Sie bleibt weiß. Nur dort, wo ein Helles an ein Dunkles grenzt, entstehen Farben. Damit ist eine Tatsache festgestellt. Damit Farben auftreten, ist notwendig das Helle, das Dunkle und das Prisma — die Trübe. Das Urphänomen liegt in der Polarität Licht—Finsternis. Diese ist der Ausdruck eines Gegensatzes, der allen Erscheinungen zugrunde liegt. Goethe kam es darauf an, in solcher Weise Einsicht in das Wesen der Farben zu gewinnen, daß ihre „sinnlich-sittliche Wirkung“ verständlich wird. Weshalb ist blau eine kalte, rot eine warme Farbe? Weshalb wirken die verschiedenen Farben jede in anderer Art auf das dafür empfängliche menschliche Gemüt? Die

Optik Newtons, die moderne theoretische Physik kann auf solche Fragen keine Antwort geben. Sie will das auch nicht. Im Gegenteil. Die Natur soll von dem menschlichen Bewußtsein, von der Form, wie sie in diesem erlebt wird, losgelöst werden. Goethe will sie gerade mit dem Menschen verbinden. Die theoretische Physik hat die Tendenz, ihr System zu vereinfachen — wir zitieren Worte eines der bedeutendsten Gelehrten auf diesem Gebiet — „durch eine gewisse Emanzipation von den anthropomorphen Elementen, speziell den spezifischen Sinnesempfindungen“. Goethe sagt: „Der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann.“

Der Mensch ist eins mit der Natur. Aber er ist nicht nur Stoff von ihrem Stoff. Wenn er erkennend vor sie hintritt, so „spricht ein Geist zum anderen Geist“, es ist der Kern „der Natur Menschen im Herzen“.

Nicht darum handelt es sich, daß die gleichen chemischen Elemente sich im menschlichen Organismus nachweisen lassen, die sich auch in der übrigen Natur finden. Der „Mensch“, von dem die moderne Physiologie spricht, ist nur der Leichnam. Der wahre Mensch ist ein geistig-seelisches Wesen. Er wird nicht nur durch die Naturgesetze bestimmt und beherrscht, sondern er ist in das Sinnlich-Sittliche, in die moralische Weltordnung — im weitesten Sinn — hineingestellt. Für das in der Gegenwart geltende kantische Denken fällt das spezifisch Menschliche, von der einfachen Sinneswahrnehmung und Empfindung bis zum reinen Denken aus der Natur heraus.

Goethe wollte gewiß keine Phrase hinschreiben, als er sagte: „Im farbigen Abglanz haben wir das Leben.“ Die Farbenlehre, die „so alt wie die Welt“ ist, weist auf die höchsten Fragen hin. Das Schema, worin sich die Farbenmannigfaltigkeit darstellen läßt, deutet — so sagt Goethe — „Urvhältnisse an“. Durch Verdoppelung und Verschränkung der beiden Triangeln — der dem Licht und der dem Dunkel verwandten Farben — gelangt man „zu dem alten geheimnisvollen Sechseck“ und man kann, indem man „diesen beiden getrennten, einander entgegengesetzten Wesen eine geistige Bedeutung“ unterlegt, sich kaum enthalten, „wenn man sie unterwärts das Grün und oberwärts das Rot hervorbringen sieht, dort an die irdischen hier an die himmlischen Ausgeburten der Elohim zu gedenken“. Bis in religiöse Tiefen verfolgt Goethe gerade auch in der Farbenlehre die Probleme. Wie aus allen Pflanzen dem geistigen Auge die Urpflanze hervorleuchtet, als die Idee, deren Entfaltung und Ausgestaltung die Pflanzenwelt ist, wie die Natur im Geiste des Menschen ihren Gipfelpunkt erreicht, die Idee des Menschen allem Erdenwesen zugrunde liegt, so will sich die Idee des Lichtes in der Natur herausringen — „das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht den alten Rang, den Raum ihr streitig macht“.

„Licht und Geist“ — so liest man in den Sprüchen in Prosa — „jenes im Physischen, dieser im Sittlichen herrschend, sind die höchsten denkbaren, unteilbaren Energien.“

Die Darstellungsart der Physik findet nicht den Zugang zu Goethes Farbenlehre. Jene der Naturphilosophen stand ihr sehr nahe. In einem umfangreichen Aufsatz in Olens Isis referiert 1819 B. S. Blasche über den damaligen Stand der Naturphilosophie. „Das Licht“ — schreibt er — „spielt nicht eine der ersten Rollen in der Natur, wie Schelling meint, sondern es spielt schlechthin die erste Rolle. Es muß daher auf eine richtige und vollständige philosophische Grundlage zur Theorie des Lichtes ungemein viel ankommen, ja alles von ihr abhängen.“

Im Geist des Menschen geht das Licht der Natur auf. Die Idee wird Bewußtsein. Der Mensch, indem er seine Wahrnehmungen und Vorstellungen mit Ideen durchdringt, reproduziert die Natur damit nicht, er produziert, schafft etwas Neues, das in ihr vorher nicht da war. Die Pflanze ist in der Natur auch ohne den Menschen vorhanden, aber der Begriff, die Idee der Pflanze, die „Urpflanze“ schafft erst der denkende Mensch. Und auch sie gehört zum Naturganzen.

Die Bedeutung des schöpferischen Denkens, das etwas anderes ist als das, was man im Alltagsleben „Denken“ zu nennen pflegt, charakterisiert Rudolf Steiner in der „Philosophie der Freiheit“ mit folgenden Sätzen: „Mit welchem Recht erklärt ihr die Welt für fertig ohne das Denken? Bringt nicht mit der gleichen Notwendigkeit die Welt das Denken im Kopfe des Menschen hervor wie die Blüte an der Pflanze? Pflanz ein Samenkorn in den Boden. Es treibt Wurzel und Stengel. Es entfaltet sich in Blättern und Blüten. Stellt die Pflanze euch selbst gegenüber. Sie verbindet sich in eurer Seele mit einem bestimmten Begriffe. Warum gehört dieser Begriff weniger zur ganzen Pflanze als Blatt und Blüte? Ihr sagt: Die Blätter und Blüten sind ohne ein wahrnehmendes Subjekt da; der Begriff erscheint erst, wenn sich der Mensch der Pflanze gegenüberstellt. Ganz wohl. Aber auch Blüten und Blätter entstehen an der Pflanze nur, wenn Erde da ist, in die der Keim gelegt werden kann, wenn Licht und Luft da sind, in denen sich Blätter und Blüten entfalten können. Gerade so entsteht der Begriff der Pflanze, wenn ein denkendes Bewußtsein an die Pflanze herantritt.“

Goethes naturwissenschaftliche Darstellungsart steht allerdings im Gegensatz zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der modernen Naturwissenschaft.

Seit dem Aufgang der griechischen Philosophie sucht das menschliche Denken eine Vereinigung der Urgegensätze, in denen uns die Welt gegenübertritt. Die Auflösung des Dualismus Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, Geist und Materie in eine Einheit ist das Ziel alles Philosophierens. Es führt zum Materialismus oder zum Idealismus, je nachdem es das eine oder das andere Prinzip überspannt.

Seit dem 15. und 16. Jahrhundert hat sich das europäische Gedankenleben in der Weise entwickelt, daß es nur noch der Materie objektive Wirklichkeit zuspricht. Der Begründer der modernen Denkweise ist Bacon von

Verulam. „Bacos Philosophie“ — schreibt ein Historiker der Philosophie — „ist bis heute das unübertroffene Musterstatut des realistischen Naturalismus.“ Von Baco geht die Entwicklung weiter zu Hobbes und Locke, vom Realismus — das Wort ist hier nicht im Sinn der Scholastik, sondern modern gemeint — und Nominalismus zum Materialismus und Sensualismus und zu den französischen Enzyklopädisten, die sich ausdrücklich auf Baco berufen. D'Alembert nennt die „Magna instauratio“ den „catalogue immense de ce qui reste à découvrir“. Sie enthält das Programm der Naturwissenschaft auf Jahrhunderte hinaus. Der theoretische wird zum ethischen Materialismus, schließlich zum Nihilismus. Andererseits entwickelt sich aus der gleichen Strömung die flache common sense Philosophie und die Philistrität des Aufklärungszeitalters. Kant schafft die theoretischen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Als die zweite Welle aus England herüberkommt, verbindet sich der Darwinismus mit dem Atomismus. Auch hier ist Nihilismus das Ergebnis. Das Resultat des Baconismus ist ein seelenloser Mensch in einer toten, unwahrnehmbaren Welt.

Ist für Baco alles Wissen nur durch „Erfahrung“, d. h. wie dann Locke betont, durch die sinnliche Wahrnehmung möglich, und wird so die Materie alles, so ist sie für die andere, auf Plato zurückgehende Geistesströmung nach dessen Wort $\mu\eta\ \delta\upsilon$, das nicht Seiende. Sie ist nur Schein, die Phänomene der Sinneswelt haben, nach dem bekannten, oft zitierten Satz, nur die Bedeutung von Schatten an der Wand. Nur der Welt der sinnlichkeitsfreien Ideen kommt wahre Wirklichkeit zu. Kant hat den Gegensatz zwischen Platonismus und Baconismus festgelegt. Seine Erkenntnistheorie mit ihrem Gegensatz zwischen der reinen und der praktischen Vernunft, zwischen Wissen und Glauben hat verheerend gewirkt. Die menschliche Erkenntnismöglichkeit wird auf die physisch sinnliche Welt beschränkt, das Ding an sich, das $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, liegt jenseits aller möglichen Erfahrung. Damit ist die theoretisch-dogmatische Grundlage des Materialismus gegeben. Der wahre Mensch als ein geistiges, freies Wesen bleibt der wissenschaftlichen Einsicht ebenso unzugänglich wie die transzendente Realität der Welt. So muß der einseitig betonte Idealismus automatisch den Materialismus auslösen. Für die kantische Denkweise gibt es nur die Wahl zwischen dem Materialismus und dem Dogma der Kirche. Die eigentlichen Begründer der materialistischen Naturwissenschaft waren teilweise orthodox katholische Gelehrte. Was könnte der Kirche lieber sein als ein wissenschaftlicher Standpunkt, der ihr zugibt, „daß wir nichts wissen können“. Wir müssen also glauben. Goethe kennt nicht Wissen und Glauben, Natur und Idee, Diesseits und Jenseits. Das Unerkennbare ist als solches nur ein relativer Begriff. Am Menschen selbst liegt es, ob und inwieweit er die Weltwirklichkeit erkennt. Goethe ist überzeugt, daß wir schließlich doch etwas „wissen können“, denn „es wäre nicht der Mühe

wert, siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott“.

Goethes Weltanschauung ruht auf der Voraussetzung, daß der menschlichen Erkenntnisfähigkeit keine absoluten Schranken gesetzt sind. Damit wird er zum Befreier und gibt dem Menschen seine Menschenwürde wieder. Wohl ist es bei ihm nur erst der Anfang eines zukünftigen Menschheitsweges, aber das faustische Wort gilt:

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot.“

Hätte Kant recht, so wäre es wirklich nicht „der Mühe wert, ein Mensch zu sein“.

Der Mensch der Gegenwart sucht nach einem neuen Wissen und nach tieferen Erkenntnissen, zu denen er aus innerer Freiheit eine Beziehung finden kann, die vor seiner Vernunft bestehen können. Er will die Welt mit der Kraft des bewußten Gedankens durchdringen um Klarheit über sein eigenes Wesen und über den Sinn des Lebens zu bekommen. Die Wissenschaft gibt, so wie sie ist, keine Lebenswerte. Sie mechanisiert das Denken. Es läuft neben der Weltwirklichkeit her, registriert Relationen zwischen den Sinneswahrnehmungen oder erfindet abstrakte Welthintergründe. Gedanken sind das Resultat chemischer Vorgänge im Organismus, wenn nicht, ganz grotesk „Gehirnsschwingungen“. Die Ethik hat im naturwissenschaftlichen Weltbild keine Begründung, sie ist ihm nur aufgeklebt.

Der Materialismus und Mechanismus kann den Menschen nur in ökonomische Zusammenhänge hineinstellen. Er macht ihn Ich-los. Denn sein Ich hat entweder einen metaphysischen, weltfremden und unwirklichen Inhalt, oder er ist im Denken, Fühlen und Wollen nur erfüllt und getrieben von den Gewalten der Umwelt. Er kann Anarchist oder Bolschewist werden. Sein soziales Milieu wird entweder zum Unsinn oder zur Fabrik. Der Zusammenbruch der europäischen Zivilisation schreitet unaufhaltsam weiter. Wie er in Erscheinung tritt, als wirtschaftlicher Niedergang und politisches Chaos — ist er nur ein Symptom des Versagens der geistigen Kultur. Was irgendwo geschieht, das ist immer zuerst einmal gedacht worden. Verkehrte Gedanken zerstören das Leben. Nur ein neues, wirklichkeitsgemäßes Denken kann eine neue Kultur begründen.

Von der Überwindung des Materialismus und von ihrer Notwendigkeit wird viel geredet. Aber er kann nicht mit Abstraktionen, nicht mit phantastischen Idealismen überwunden werden, die über der Erde schweben. Das Denken muß das materielle Sein durchdringen und vergeistigen. Auch hier gilt der Gedanke der Metamorphose und Steigerung. Goethe leugnet die Materie nicht wie der Platonismus. Sie ist, wie schon bei Aristoteles, *δύναμις* *ὄν*. Hier knüpft die Darstellungsart Goethes an — deshalb stellt er die Empirie so hoch, und will von Spekulation und von Metaphysik

nichts wissen. So sympathisch Goethe vieles bei den Naturphilosophen war, so sehr hoch er Schelling schätzte, es blieb ein ihm peinlicher Rest. „Was hab ich denn an einer Idee“ — schreibt er an Schiller nach der Lektüre von Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ — „die mich nötigt, meinen Vorrat an Phänomenen zu verkrümmern.“

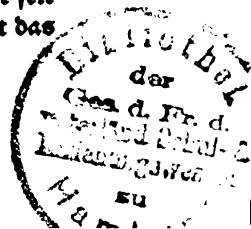
Spinoza, unter dessen Einfluß Goethe vor der römischen Reise stand, ist im höchsten Grade unpersönlich. Er beobachtet, registriert — rechnet. Er wendet die mathematische Methode auf die Philosophie an. Die Ethik wird bei ihm „ordino mathematico demonstrata“. Er ist nur Denker, der sich selbst im Denken aufgibt und sich hingibt an das Göttliche. Scharf, klar, kühl — ist er ohne Haß und ohne Liebe, ohne Antipathie oder Sympathie. Allerdings nennt Goethe noch 1816 einmal Spinoza seinen „Herrn und Meister“. Aber im Gegensatz zu ihm sucht er immer mehr das Konkrete und strebt nach einer physiognomischen Naturanschauung. In Ilmenau sucht er „das Göttliche in herbis et lapidibus“. Ist es zwar immer das „ewig Eine, das sich vielfach offenbart“, so soll doch andererseits „das göttliche Wesen . . . nur in und aus den rebus singularibus“ erkannt werden. Der entscheidende Schritt vom pantheistischen Naturerlebnis zum Schauen der Idee ist lange vorbereitet. Er vollzieht sich dann, als Goethe die Urpflanze gestaltet, in Italien.

Der Gedanke wandelt sich zum Bilde. Bei der Betrachtung der griechischen Kunstwerke wird es Goethe offenbar, daß die Natur nach den gleichen Gesetzen schafft wie der bildende Künstler.

Goethes eigenes künstlerisches, dichterisches Schaffen ist von seiner Naturanschauung nicht zu trennen. In den Annalen spricht er einmal von der ihm „eingeborenen Methodik“, die er „gegen Natur, Kunst und Leben wendet“.

Sermann Grimm sagt in seinen ausgezeichneten Goethe-Vorlesungen in einem besonderen Fall, Goethe schildere ein Ereignis seines Lebens so, daß er „die Affäre aus dem Bereich des Faktischen in den des Möglichen“ versege. Damit ist überhaupt das Wesen des künstlerischen Schaffens ausgesprochen. Der Künstler sieht in dem besonderen Fall nur die Metamorphose des Urphänomens und er gestaltet das Ereignis als Typus, indem er es in seiner Idee, der höheren Wirklichkeit, erfasset. So wird die Dichtung immer zur Wahrheit — nicht trivial, als Naturkopie, sondern ideell. Es ist nichts anderes, als wenn man mit der Urpflanze — soferne man sie einmal geschaut hat — „Pflanzen ins Unendliche erfinden“ kann, die, „wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten“.

Kunstschaffen und Naturanschauung sind für Goethe eines. Die Wissenschaft wird zur Kunst, indem sie nicht registrierend, reproduktiv oder theoretisierend verfährt, sondern die Erkenntnisraft als Schöpferkraft im Menschen aufruft. Die Gegenwartswissenschaft ist unproduktiv, sie hat seit dem 16. Jahrhundert keine neuen Begriffe geschaffen. Goethe erst hat das



getan. Denn seine Begriffe der Metamorphose, der Urpflanze, des Typus, des Lichtes sind völlig neu. Darin liegt seine große Bedeutung.

In den naturwissenschaftlichen Schriften hat Goethe wie nirgends sonst seine Methode des Anschauens entwickelt und dargestellt. Deshalb bahnen diese erst eigentlich den Weg zu ihm. Der Dichter, der Mensch Goethe ist ohne die naturwissenschaftlichen Schriften nicht zu verstehen. Und erst dann, wenn diese in ihrer vollen Bedeutung erkannt und anerkannt werden, wird Goethe für unsere Lebensgestaltung — im weitesten Umfang — fruchtbar werden. Heute wird nur zerstört, nicht aufgebaut. Es fehlen die schöpferischen Gedanken, die das Neue, das wir auf allen Gebieten erwarten müssen, bringen könnten. Alle Programme und Theorien über soziale, wirtschaftliche, politische Probleme sind abstrakt und praktisch wertlos. Sie laufen neben dem Geschehen her, das seiner eigenen Gesetzmäßigkeit folgt und der menschlichen Einwirkung sich entzogen hat. Das Chaos wächst von Tag zu Tag. Die Naturwissenschaft weiß nichts vom freien Menschen. Für sie gibt es nur noch materielles Geschehen. Der Mensch ist eingespannt in die wirtschaftlichen Zusammenhänge. Das Geistesleben hat als solches seine Bedeutung verloren. Es wird sie in dem Augenblick wieder gewinnen, in dem es den Menschen wieder so mit der Natur, allgemein gesprochen mit dem äußeren Leben verbindet, daß er es in seinem Ablauf durchschaut und auch hier die Urphänomene erkennt. Dann kommt er zu wirklichkeitsgemäßen Ideen und zu schöpferischem Handeln. Er findet die verlorene Menschenwürde wieder, wenn er nicht mehr willenlos in das Getriebe eines Lebensmechanismus eingespannt ist, sondern erkennend und aus Erkenntnis handelnd über der bloßen Naturgesetzlichkeit steht. Die Naturwissenschaft hat dem Menschen sein wahres, geistiges Wesen genommen. Er muß erst sich selbst wieder finden. Damit findet er auch das Wesen der Welt wieder, er überwindet die Phrase durch die Wirklichkeit. Darauf kommt es heute an. Die Spiritualisierung des Denkens ist die Aufgabe der Gegenwart. Die Naturwissenschaft kann den Weg zu ihrer Lösung bahnen, wenn sie das rechte Verhältnis zu Goethe findet und durch ihn zur Natur —

Denn die Natur ist aller Meister Meister!
 Sie zeigt uns erst den Geist der Geister,
 Läßt uns den Geist der Körper sehn,
 Lehrt jedes Geheimnis uns verstehn.

Sans Kern, Die Wiederentdeckung der biozentrischen Romantik

Die exakte Naturforschung hat es nach herkömmlicher Auffassung mit der Klasse der „Empfindungen“ zu tun, welche sie in „objektive“ und „subjektive“ Bestandteile zerlegt, um unter radikaler Ausschaltung der letzteren zu einer allgemeinen, bestimmten, vollkommenen Gesetzmäßigkeit alles „Gegebenen“, zu einem „gesetzmäßigen Weltbegriff“ gelangen zu können. Die unendliche Mannigfaltigkeit der (erlebbarer) Qualitäten der Welt bemüht sie sich auf die allen solchen Qualitäten zugrundeliegenden „gemeinsamen Bestandteile“ zu reduzieren. Somit verfährt die exakte Naturwissenschaft des technischen Zeitalters transphänomenal, zerlegt das den Sinnen sich bietende Reich der Gestalten, um die Natur als Maschine begreifen und konstruieren zu können. Bei ihrer Bemühung, von den Formen und Qualitäten der Phänomene abzugehen, um zur Bestimmung irgendwelcher rein quantitativer Verhältnisse zu kommen, die rechnerisch faßbar sind, übersteht aber die exakte Naturwissenschaft geflüstert, daß Konstruktionen, welche ein quantitativ bestimmtes, mechanisches Zusammenwirken von Elementen als Grundvorgang annehmen, niemals verständlich zu machen vermögen, wie die menschliche Seele zum Erlebnis der konkreten, qualitativ unendlich verschiedenen, Erscheinungen überhaupt gelangen konnte; denn es geht natürlich nicht an, die farbige, tönende, duftende, kurz: besetzte Welt der lebendigen, immerfort schöpferisch sich wandelnden Erscheinungen als ein bloß „subjektives“ Blendwerk der Sinne hinzustellen, demgegenüber in den „Energien“, „Atomen“ oder „Elektronen“ das wahrhaft Wirkliche zu finden sei!

Der Grundfehler der exakten Naturwissenschaft ist es nun, daß sie in der Natur ein Lebendiges überhaupt nicht mehr zu sehen vermag, daß sie mit ihrer Auffassung der Natur als eines großen Maschinenhauses der Physik jeden Glauben an einen Sinnzusammenhang des Alls in der Wurzel absterben läßt. So ist es kein Zufall, daß die Kenntnisse, die sie aufzuhäufen weiß (denn wirkliche Erkenntnisse = Wesenseinsichten liefert sie nicht), vorzugsweise der Technik zugute kommen; man will das praktische Handeln an den Erwartungen orientieren können, welche die wissenschaftliche Erfahrung an die Hand gibt. . . Wie aber die Maschine mit vernichtender Gewalt in die Natur eingreift, die Oberfläche der Erde furchtbar verwüftet, die Organismen in riesiger Zahl vertilgt, so dürfen wir uns auch nicht einbilden, daß die Mechanisation der Natur der Kronzeuge echter „Naturwissenschaft“ sei! Das Leben ist kein Quantum, das in einer Energieform verbraucht, in der anderen wieder zum Vorschein käme. Es besteht kein Verhältnis der Äquivalenz zwischen dem Leben und Weben urchtlicher

Schwälder z. B. und den Kiesenmassen von Zeitungspapier, die man aus ihnen herstellte. — In der Gegenwart gibt es glücklicherweise wieder eine Reihe von Naturforschern, die in der mechanischen, bzw. energetischen oder elektro-dynamischen Weltauffassung keineswegs mehr die Betrachtungsweise sehen, sondern sogar folgenden Sätzen eines deutschen Spätromantikers Zustimmung schenken würden: „Wir haben bei allen Natur- und Selbstvorgängen zweierlei Wahrheiten zu unterscheiden; die eine, welche an Zahlen und Formen gemessen oder durch das physikalische Experiment bewiesen werden kann, oder überhaupt im Geiste den mathematischen Beweis zuläßt, die andere, welche unmittelbar im Gefühl erkannt wird und gleichsam als Blüte der gesamten seelischen Anschauung hervortritt. Beide haben ihren eigentümlichen Bereich im geistigen Dasein, beide streiten zuweilen auch miteinander um die größere Höhe ihres Erkennens, und beide verhalten sich zueinander wie die Quadratur zum Kreis. Wer von der einen Art der Wahrheit verlangt, daß sie durch die Mittel der anderen bewiesen werden soll, beweist eigentlich, daß er selbst über beide nie ernstlich nachgedacht hat, und er wird im gelindesten Falle denen verglichen werden können, welche die Quadratur des Kreises doch irgendeinmal durch fortgesetzte Anstrengungen zu entdecken hofften. — Viele der geringsten Wahrnehmungen und Entscheidungen der Seele gehören vor das Forum der zweiten Gattung, allein (wir dürfen es ungeschweht aussprechen) auch alle die höchsten Aufgaben des Geistes, sie können nur auf jenem Wege erkannt werden . . .“ (Carl Gustav Carus, „Über Lebensmagnetismus“)

Man beginnt heute bereits wieder einzusehen, daß das Lebensganze des Universums von seiner Totalität her verstanden werden muß, nicht aber von irgendwelchen Reduktionsbestandteilen, die der Analyse sich ergaben; man lernt wieder verstehen, daß das Leben ein ununterbrochenes, fließendes Schaffen von Neuem, so noch nicht Dagewesenem ist, daß es sich aber nicht erschöpft in der Form von Ursache und Wirkung, die immer nur Gleiches aus Gleichem entwickelt, daß sein zeitlicher Wandel nicht umgekehrt werden kann wie die „energetischen Vorgänge“, jene zeitentzogenen Scheine des Geschehens. Mit einem Wort: man ahnt wieder, daß das Leben eine ursprüngliche, schöpferische Bewegung darstellt, die jedenfalls nicht berechnet werden kann wie ein Mechanismus.

Die geschilderte neue Einstellung gewisser zeitgenössischer Forscher ist der von der Philosophie der deutschen Romantik gelübten Betrachtungsweise immerhin so ähnlich, daß es sehr an der Zeit wäre, auf die romantische Naturphilosophie und ihre mannigfaltigen Befunde sich ein wenig zu besinnen, und das um so mehr, als jene, zumeist von Bergson orientierten Denker (wie auch Bergson selber) noch weit davon entfernt sind, die Erkenntnistiefe der romantischen Naturphilosophie irgendwie erreicht zu haben. Allerdings bestehen von dieser sog. „romantischen“ Naturphilosophie in der Meinung der Gebildeten wie nicht minder der Gelehrten recht

falsche Vorstellungen, weil man — von der Naturphilosophie der Romantik sprechend — gemeinhin Schelling im Auge hat. Gerade diesen halten wir aber nicht für einen echten Lebensphilosophen!

Schelling (hierhin an Fichte und Kant anknüpfend und von dem Panlogisten Hegel fortgesetzt) geht nämlich von einem Bewusstseinsprinzip aus, welches er ins Absolute erhebt. Das Bewußtsein (die Vernunft, der „Geist“ ist aber ein vom Kosmos aus gesehen durchaus Peripherisches, daher es nie zum Zentralbegriff der Metaphysik werden darf. Für Schelling z. B. sind die einzelnen Naturerscheinungen, in welchen wir zweifelsohne Individualitäten, lebendige Einmaligkeiten anzuerkennen haben, lediglich „quantitative Differenzen“ einer „absoluten Indifferenz“, die Schelling auch als „absolute Vernunft“ (!) bezeichnet. Ähnlich tat schon Schellings wesentlichster Lehrmeister Spinoza den Ausspruch: „omnis determinatio est negatio“, versuchte also alle Individualität aus der bloß quantitativen Einschränkung eines indifferenten Absoluten zu begreifen! Wie aber vermöchte die absolute Indifferenz, das leere Nichts der Quell alles strömenden Lebens zu sein! (Schelling hat in einer späteren Periode seines Denkens, angeregt von Eschenmeyer, dieses verzweifelte Problem seiner Philosophie gesehen und — die Hintergründe seiner metaphysischen Einstellung verratend — die mannigfaltige Welt der individuellen Erscheinungen, das „hic et nunc“, als einen — Sündenfall, einen Abfall von der absoluten Indifferenz betrachtet!)

Das Leben aber, so glauben wir zu wissen, steht in jedem Augenblick im schöpferischen Neubeginn und bietet sich in unreduzierbaren Einmaligkeiten dar. Das Meer gibt jeder Woge ihre einmalige Form, das All-Leben jedem Gebilde sein unvertauschbar Individuelles. Kein Blatt gleicht dem anderen, nichts ist genau so noch einmal in der Welt. Wie also sollte man der schöpferisch-webenden Natur gerecht zu werden vermögen, wenn man ihre milliardenfältigen Erscheinungen als lediglich quantitative Differenzen einer absoluten Indifferenz auffaßt!

Es hat nun jedoch eine Richtung in der romantischen Naturphilosophie gegeben, die im Gegensatz zu Schelling (zum Teil ihn offen bekämpfend) von der Anschauung des Konkret-Individuellen ausging und damit einen Grundzug des Lebens zum ersten Male seit den Tagen Heraklits wiederentdeckte: wir meinen den Rhythmus! Zum Beweise mögen hier nur die folgenden Aussprüche der unterschiedlichsten Denker dienen:

„In allem Organischen, Gliedbaulichen, ist dasselbe in fortwährender Entwicklung irgendeiner Individualität bestehende Leben anzuerkennen, gleichviel ob von werdenden Sonnensystemen oder einer werdenden Pflanze die Rede ist; und nicht minder . . . zu einem größeren Organismus gehörig ist der Fels zu nennen mit seinen kristallinen Fügungen oder die Quelle mit ihren rhythmischen Strömungen in Beziehung zum Erdganzen, als das Knochengebilde mit seinen Kristallfasern oder der Blutstrom mit seinem

pulsierenden Wellenschlag in Beziehung auf das Leben des Tieres." (Carl Gustav Carus)

„Wie die Lebendigkeit der Weltkörper in einem nach unabänderlichen Gesetzen erfolgenden Umlaufe sich äußert, so ist das bewußtlose bildende Leben der eigentliche Herz des rhythmischen Wechsels.“ „Weil eben die schöpferische Weltkraft in ihrem Wesen unendlich ist, ist sie es auch in ihren Äußerungen: unerschöpflich in ihren Kombinationen, bringt die Natur in alle Ewigkeit fort nur Neues hervor; immer kehrt nur Ähnliches, niemals daselbe wieder.“ (Karl Friedrich Burdach)

„In der Richtung ist alles lebendig; die Welt selbst ist lebendig und erhält sich nur dadurch, daß sie lebt; wie ein organischer Leib sich nur erhält, indem er durch den Lebensprozeß sich immer neu erzeugt.“ (Lorenz Ofen)

„Die Natur existiert in jeder Weltgegend verschieden. . . Die Früchte fallen, die Keime stehen auf; dies ist das Bild des Gesetzes, welches lebendig im Universum waldet; nur in ihm könnt ihr es fassen, woher alles kommt und wohin alles geht.“ (J. P. V. Tropler)

Solche Sätze — und sie ließen sich beliebig vermehren — geben uns das Recht, die zitierten Romantiker neben anderen mit einem schönen Wort von Ludwig Klages als „Biozentriker“ den „Logozentrikern“ Sichte, Schelling und Hegel, vor allem aber den mechanistischen Naturwissenschaftlern entgegenzustellen.

Im Rhythmus erkannten unsere Romantiker ein Wesensmerkmal des Lebens, und es ging ihnen eine bedeutsame Ahnung auf von der Gegensätzlichkeit von Leben und Bewußtsein, denn nur das Leben als absolut unbewußtes kann wahrhaft rhythmisch sein, da es nicht (wie beim Menschen) vom bewußten Regulierungswillen des Ichs getroffen werden kann. In der Tat begründeten z. B. Carus und Burdach eine unerhört tiefe Auffassung des „Unbewußten“ (als einer magischen Macht), wie sie vorher nicht da war und nachher verloren ging, denn der Leibnizsche Begriff des „Unbewußten“ meint in Wahrheit ein verschwindend kleines Bewußtsein, ein Bewußtseinsdifferential, und der gleichnamige Schellingsche Begriff hat ein Vorbewußtes im Auge, das zum Bewußtsein sich zu steigern vermag. Von dem von Carus reichlich beeinflussten Eduard von Hartmann schweigen wir hier, da er dessen tiefsinnige Gedanken ungeheuerlich verflachte.

So waren denn alle Vorbedingungen gegeben zum Versuch einer großzügigen Weltdeutung. Den kosmischen Rhythmus des „Unbewußten“ oder den des Lebensstromes zu verfolgen, war für die biozentrisch gerichteten Romantiker die erste und wichtigste Aufgabe, und sie sahen in den Dingen oder „Tatsachen“ nicht wie die „exakte“ Naturforschung Ursachen wieder anderer Tatsachen, sondern Signaturen der Entwicklung des Weltlebens. Naturphilosophie wurde gleichbedeutend mit kosmischer Physiognomie. Man fragte also z. B., was denn der Rhythmus von Entstehen und Ver-

gehen für das All oder den Planeten Erde (Sommer und Winter, Tag und Nacht, Ebbe und Flut), was Geburt und Tod für die epitellurischen Lebewesen zu bedeuten habe. Oder man verfolgte die Metamorphose der Urformen im Reiche der Kristalle, der Welt der Pflanzen und der tierischen Organismen. Ferner stellte man die Frage auf nach dem Sinn der Polarität der Geschlechter, dem Sinn der Wachstumsrichtungen der Pflanzen, der horizontalen Struktur der Tiere oder der vertikalen des Menschen usw.

Es versteht sich von selbst, daß mit diesem großartigen Umschwung in der metaphysischen Betrachtungsweise einherging eine völlige Neubegründung der Psychologie. Im Mittelpunkte der Psychologie standen jetzt — im strengsten Gegensatz zur mechanistischen Seelenerklärung — die Begriffe des Lebens und des Organismus. Die Seele wurde nicht mehr zerlegt und aus Elementen aufgebaut, sondern sollte als Ganzes in ihrer Entwicklung, ihrer zeitlichen Entfaltung, aufgefaßt werden. Das führte zur Vertiefung in die Formenverwandtschaft der seelischen Typen in der Reihenfolge der Tierwelt. Vor allem aber: als das eigentlich Seelische wurde das „Unbewusste“ erkannt, dem das Bewußtsein gegenübersteht. Die heute „okkult“ genannten Phänomene kamen dadurch in eine neuartige und aufschlußreiche Beleuchtung. — Gotthilf Heinrich von Schubert bemerkt: „Von Elementen der Seele zu reden, würde selbst der kühnste Wahnsinn eines Fieberkranken nicht wagen.“ Und bei Carus lesen wir die bedeutungsvollen Sätze: „Lange Zeit war die Wissenschaft in die Irre gegangen, indem sie von dem eigentlichen Urwesen unseres Seins und Werdens, d. h. von der Seele geradezu loszulösen versuchte alle jene Strebungen des Unbewußten, auf denen ebenso die gesamten Mysterien des Bildungslebens ruhen, wie nur von ihnen die wunderbare Anziehung und Abstoßung der Gefühle, ja, selbst die oft noch wunderbarere eigene Heilkraft unserer Natur in Krankheiten abhängt; sie versuchte dagegen unter dem Namen der „Lebenskraft“ oder irgendeinem ähnlichen, alles dies als ein Nicht-Seelisches darzustellen, ohne zu ahnen, daß gerade hier das tief innerlichst Seelische nie hätte verkannt werden sollen. Da, wo somit Aristoteles schon so richtig die Wahrheit erfaßt hatte, indem er sagte: „die Seele sei die erste Wirklichkeit eines natürlichen gegliederten Körpers“, da tasteten die Späteren oft vielfältig im Ungewissen, ja, im Absurden herum, indem sie zuletzt sogar dahin gelangten, den überhaupt nur als eine Einheit begreiflichen Organismus geradezu wie eine Maschine, d. h. als ein aus verschiedenen Kräften und Teilen Zusammengesetztes zu deuten und zu erklären.“ („Über Lebensmagnetismus“)

Aus diesen Sätzen wird deutlich, daß man den „Sitz der Seele“ nicht mehr suchte im Gehirn, sondern in der Totalität des Leibes überhaupt als der Erscheinung der Seele. So gelangte man dazu, der Physiognomik des Universums eine Symbolik der menschlichen Gestalt anzugliedern, indem man den verschiedenen möglichen Formen des menschlichen Körpers eine

Charakterologische Deutung zu geben versuchte, denn, so sagte Novalis, „das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere.“

Bei allen derartigen Forschungsbemühungen haben die biozentrischen Romantiker, wiewohl oft irrend, doch ebenso oft so bedeutende Befunde zu Tage gefördert, daß jeder innerlich noch nicht gänzlich Vermorschte der Bewunderung anheimfallen muß, weil er fühlt, daß er an die Pforten uralter Geheimnisse geführt wurde.

Daß nun Männer wie Carus, Burdach, Schubert, Oken, Tropler, Treviranus, Passavant, Eschenmayer, Lennemoser, Keil, Ritter und andere ganz oder fast ganz in Vergessenheit geraten konnten, ist auch ein „Zeichen der Zeit!“ Um so mehr begrüßen wir die Tatsache, daß in allerjüngster Zeit hierin eine Wandlung bewirkt wurde, an der wir selbst zu unserer Freude einigen Anteil nehmen durften. Der Anstoß ging ohne Zweifel von Ludwig Klages aus, der nicht nur als der eigentliche Entdecker von Carus anzusehen ist, sondern überhaupt in seinen Schriften das philosophische Rüstzeug zu einer tieferen Auffassung der Romantik lieferte. So war er auch der Berufenste zur Neuherausgabe der „Psyche“ des Carl Gustav Carus. Im unmittelbaren Anschluß an Klages haben Christoph Bernoulli und Hans Kern die Werke der biozentrisch orientierten Romantiker in umfangreicheren Auswahlen in einem starken Bande zusammengefaßt und zu kommentieren versucht*. Daneben ließen sie erscheinen oder bereiteten als Neuauflagen vor: Troplers tief sinnige Schrift „Über das Leben und sein Problem“, Carus' „Briefe über das Erleben“, „Über Lebensmagnetismus“, „Natur und Idee“, „Briefe über Landschaftsmalerei“ und eine Schriftenauswahl von G. S. v. Schubert. Sodann erschienen zwei Monographien: „Die Psychologie des Carl Gustav Carus und deren geistesgeschichtliche Bedeutung“ von Christoph Bernoulli** — und die „Philosophie des Carl Gustav Carus; ein Beitrag zur Metaphysik des Lebens“ von Hans Kern. Ferner hat Theodor Lessing das großartige charakterologische Werk „Die Symbolik der menschlichen Gestalt“ von Carl Gustav Carus mit ausführlichen Kommentaren und Ergänzungen neu herausgegeben.

Die ersten Schritte zur Hebung des versunkenen romantischen Hortes sind somit getan; zu dessen restloser Bergung dürfte indessen die Arbeit einer ganzen Generation nicht ausreichen.

* Romantische Naturphilosophie. Herausgegeben v. E. Bernoulli und H. Kern. hr. III. —, geb. III 14. — Eugen Diederichs Verlag. ** Bernoulli, Ch., Die Psychologie von C. G. Carus und deren geistesgeschichtliche Bedeutung. Kart. III 2.50. Ebenda.

Ludwig Klages / Die Bedeutung von C. G. Carus für die Psychologie*

Kein Naturforscher, der tiefer in seinen Gegenstand eingedrungen, wird es unterlassen, sich mit der Geschichte seines Wissensgebietes vertraut zu machen; aber auch kein Naturforscher der Gegenwart wird sich über Chemie oder Physik oder Astronomie unterrichten wollen aus noch so vortrefflichen Schriften, die etwa um das Jahr 1840 erschienen wären; denn inzwischen sind Chemie und Physik und Astronomie in dem Sinne allerdings fortgeschritten, daß aus den Kenntnissen wie auch Erkenntnissen, die man damals zu besitzen glaubte, die probehaltigsten ausgesondert und um nicht wenige vermehrt wurden. Der Leitstrahl des Denkens zwar verschiebt sich fortwährend, und es gibt auch in der Physik Probleme, die zu Unrecht vergessen wurden, und daneben jederzeit zahlreiche Lösungsversuche, die künftig mit Recht der Vergessenheit anheimfallen werden; allein davon kann auf dem Gebiete wenigstens vorderhand nicht die Rede sein, daß man einmal errungene Wissensschatze hernach wieder preisgegeben und bloßen Scheinbildern der Erkenntnis geopfert hätte. Ganz anders in der Psychologie oder Seelenkunde!

Sie hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an den höheren Bildungsstätten mehr und mehr eine dienstliche Sonderstellung erkämpft, hat allem „Spekulieren“ abgesagt, hat nach naturwissenschaftlichem Muster das Versuchemachen gepflegt, hat ein schier unüberschliches Schrifttum gezeitigt und schien eine Zeitlang der Behandlung sonstiger Geisteswissenschaften Vorschriften erteilen zu wollen, wie sie sich neuerdings ansieht, in der Form von Begabungsforschung, „Psychotechnik“, Charakterdeutung der Praxis des Lebens unter die Arme zu greifen. Wir lassen es auch dahingestellt, ob es mehr in ihr selber begründet liege, daß es kaum eine Frage noch so elementaren Charakters gibt (wie etwa die nach der Entstehung unserer Raumanschauung), in deren Beantwortung ihre Vertreter einig wären, oder mehr in der Einsichtslosigkeit vieler jener Vertreter; merkwürdig aber und recht geeignet, über vermeinte Erkenntnisfortschritte nachdenklich zu machen, ist diese unumstößliche Tatsache: Wer, mit den Begriffen, Methoden und mannigfachen Lehrmeinungen heutiger Psychologie umfassend vertraut, zum erstenmal die seelenkundlichen Werke der Spätromantiker aufschlägt, insonderheit die „Psyche“ von Carus, die 1846 zuerst und fünf Jahre später in zweiter Auflage erschien, der muß sich sagen, daß angeblich bahnbrechende Befunde neuesten Datums damals bekannt waren, nein, besser bekannt und tiefer begründet, und er wird, je weiter er vordringt, desto mehr die Überzeugung gewinnen, daß der roman-

* Carus, C. G., Psyche. Herausgegeben v. L. Klages. br. M 9. —, geb. M 12. —

tische Seelenforscher einen unvergleichlich größeren Gesichtskreis hatte, an welchem gemessen die heutigen Leistungen überwiegend sogleich ihre Herkunft aus einer gewissermaßen kleinleutenmäßigen Enge des Geistes verraten!

Nicht verschwiegen sei, daß dank den vornehmlich bewußtseinswissenschaftlichen oder, wie es gemeinhin zu eng gefaßt heißt, „erkenntnistheoretischen“ Bemühungen der Zwischenzeit an Strenge und Straffheit der Gedankenführung manches gewonnen und zumal etwas abgeschüttelt wurde, was die Lektüre der Werke aus jenen Tagen oft unerfreulich behärdet: wir meinen eine gewisse lehrhafte und erbauliche Breite und die durchaus nicht nur zum Kleide der Sache gehörige pastorale Feierlichkeit, von der sich ein Nietzsche dermaßen abgestoßen fühlte, daß er darüber seine eigene Verwandtschaft mit der Romantik teils ironisch bedauerte, teils tatsächlich verkannte. „Man sehe sich“, schreibt er in der „Morgenröte“, „heute einmal nach Schiller, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling um, man lese ihre Briefwechsel und führe sich in den großen Kreis ihrer Anhänger ein: was ist ihnen gemeinsam, was an ihnen wirkt auf uns, wie wir jetzt sind, bald so unausstehlich, bald so rührend und bemitleidenswert? Einmal die Sucht, um jeden Preis moralisch erregt zu erscheinen; sodann das Verlangen nach glänzenden, knochenlosen Allgemeinheiten, nebst der Absicht auf ein Schönere-sehen-wollen in bezug auf alles (Charaktere, Leidenschaften, Zeiten, Sitten) . . . Es ist ein weicher, gutartiger, silbern glitzernder Idealismus, welcher vor allem edel verstellte Gebärden und edel verstellte Stimmen haben will, ein Ding, ebenso anmaßlich als harmlos, beseelt vom herzlichsten Widerwillen gegen die ‚kalte‘ oder ‚trockene‘ Wirklichkeit, gegen die Anatomie, gegen die vollständigen Leidenschaften, gegen jede Art philosophischer Enthaltbarkeit . . . , zumal aber gegen die Naturerkenntnis, sofern sie sich nicht zu einer religiösen Symbolik gebrauchen ließ.“ Sätze er Carus gekannt, er hätte ihn trotz seinem naturwissenschaftlich umfassenden Wissen nicht ausgenommen; und es muß zugestanden werden, daß die gesamte denkerische Romantik durch Voreingenommenheiten des Glaubens verhindert wurde, von dem Erkenntnisbaume, den sie selber versucherisch gepflanzt, die eben reifenden Früchte zu brechen. Sie begnügte sich mit einem prachtvollen Strauß seiner Blüten. —

Auch das Weltanschauungsschema des Carus — voller Widersprüche, die teils von ihm übersehen werden, teils ihm zu schaffen machen — ist ein ins Christliche gebogener Platonismus. Die außerzeitliche göttliche Wesenheit trägt in sich die seienden, somit ewigen und veränderungslosen „Ideen“, die in der zeitlichen Welt des unablässigen Werdens immer von neuem zur Erscheinung kommen. Damit verknüpft sich — aus tieferen Schichten emporgetrieben — die ein wenig aristotelisch getönte Wertschätzung des Individuellen und der Entwicklung, weshalb der Akzent bald auf die Ewigkeit der Ideen fällt, bald entschiedener auf ihr fortschrittsartig gedachtes Sich-offenbaren in der Folge der Generationen. Wieder und wieder wird der-

gestalt Carus zu grüblerischen Betrachtungen über die recht eigentlich unmögliche Frage geführt, was der Weltprozeß für die außerzeitliche Gottheit bedeute und wie er in ihre Ewigkeit hinüberzuwirken vermöge. Wir erlassen uns eine breitere Ausmalung dieses auf Harmonisierung des Unvereinbaren zugeschnittenen Schemas um so mehr, als es diejenigen Wesenselemente unseres Denkers gerade nicht enthält, denen er sein folgenreichstes Erschauen der Welt verdankte. Man wird es aus dem Buche selbst hinreichend entnehmen und in einigen anhangsweise beigegebenen Anmerkungen teilweise kritisch beleuchtet finden. Unsere immerhin nicht ganz unbeträchtlichen Kürzungen allzu häufiger Wiederholungen, entbehrlicher Zusammenfassungen und abschweifender Einschübel dienen lediglich einer schärferen Markierung der Gliederung des Ganzen und lassen nicht nur die sprachliche Formgebung, sondern auch alle weltanschaulichen Ableitungen unangetastet. Wir glaubten deshalb auch nicht verzichten zu dürfen auf vollständige Wiedergabe des wunderlichen Schlusskapitels „Von dem, was im Unbewußtsein und Bewußtsein der Seele vergänglich und was darin ewig ist“, obschon es den seelenkundlichen Aufschlüssen des Buches nicht das geringste hinzufügt. — Dieses vorausgeschickt, versuchen wir jetzt, durch knappste Kennzeichnung ihres bleibend Wesentlichen dem Leser das Eindringen in eine Gedankenwelt zu erleichtern, die nach langer Vergessenheit in mehr als einem Stücke soeben eine glänzende Auferstehung zu feiern berufen ist.

Frage man, worin die von uns behauptete Verwandtschaft Nietzsche mit Sder Romantik und, was danach wohl unvermeidlich wäre, die gemeinsame Verwandtschaft beider mit dem Altertum bestehe, so hätte die Antwort zu lauten: in der Wiederaufnahme des antiken Begriffes vom Leben, aber ohne die antike Neigung, ihn zu logisieren. Ein einziger Überblick über die neuzeitliche Geistesgeschichte etwa seit Descartes lehrt, daß bei noch so außerordentlichen Verschiedenheiten sämtliche Denker und Denkergruppen zum Erstaunen übereinstimmen in der teils ausdrücklich betonten, teils und noch öfter stillschweigend vorausgesetzten Verselbigung der Seele mit dem Bewußtsein. (Auf die scheinbare Ausnahme Leibniz kommen wir alsbald!) Ob wir vom cartesischen „cogito sum“ ausgehen oder von Berkeley's „esse percipi“: immer wird die Welt zum Bewußtseinserzeugnis und somit die Seele zur Grundlage des Erkennens gemacht. Zwar wurden beide Aussprüche in ideologischer Absicht getan; allein Berkeley bleibt nichtsdestoweniger ein Hauptzeuge des insularen „Sensualismus“ und schon Palágyi* hat darauf hingewiesen, daß man sein Schlüsselwort ja nur umgekehrt zu lesen brauche: percipi esse, und man habe das Glaubensbekennt-

* „Naturphilosophische Vorlesungen“, 2. Aufl., Barth, Leipzig. Dies hervorragende Werk steht unter den vitalistischen Grundlegungsversuchen der neuesten Zeit weitaus an erster Stelle.

nis des „Materialismus“*. Beide Sätze, wesentlich inhaltsgleich, könnten freilich für richtig gelten, wäre nur mit dem „Sein“ nicht die Wirklichkeit selber gemeint! Das aber ist so sehr der Fall, daß man nicht übertreibt, wenn man den Satz aufstellt, kein Ideen- oder Vernunftbekenner und ebenso kein Erfahrungsbekehrer habe Sein und Wirklichkeit auch nur versuchsweise auseinandergehalten! Müssen wir solche Unterlassung nun aber an der heute verfügbaren, obschon erst spärlich gesäten Köpfen zur Kenntnis gelangten Einsicht, daß Wirklichkeit ausschließlich erlebt und nur das Sein auch begriffen werde, so würde uns ihre verborgene Hinterabsicht als dahinzielend verständlich, die Wirklichkeit in bloße Denkgegenstände zu verflüchtigen und das Innenleben zu verdrängen mit dem bald mehr willensartig (voluntarisch, aktualistisch, funktionalistisch), bald mehr verstandesartig (intellektualistisch) gefaßten Geist. Die „Psychologie ohne Seele“, auf die man sich seit einem halben Jahrhundert viel zugute getan, bildet vom fraglichen Denkfehler nur eine unausweichliche Folge.

Unverkennbar allerdings hatte schon die eleatisch-platonische Forschungsrichtung denselben Irrweg betreten. Allein, da ihr bis zuletzt der Begriff einer Selbsttätigkeit des Bewußtseins fremd blieb, war sie weit davon entfernt, im Bewußtsein den Bestimmungsgrund des Welterlebens zu suchen, und hat vielmehr Schritt für Schritt zu immer klarerer Ausprägung gebracht die Verschiedenheit der Beseeltheit des Leibes vom wesentlich geistigen Ursprunge scharfen Erkennens sowie auch des überlegten Wollens. Es wird stets eine der denkwürdigsten Tatsachen bleiben, daß die Romantik diese Überzeugungen mit einer Entschiedenheit wiederaufgriff, die in der Zwischenzeit von rund zwei Jahrtausenden nicht ihresgleichen findet, und es sei denn ein für allemal ausgesprochen, daß Carus es, wenn nicht am Kühnsten, so doch am besonnensten getan und mittels sorgfältig festgehaltener Leitgedanken eine lebenswissenschaftliche Bearbeitung des gegen die Antike unvergleichlich gewachsenen Naturwissens seiner Zeit geliefert hat, die heute so wenig überholt ist, daß man noch einiges zu tun haben wird, bis man gewiß sein darf, seine fruchtbarsten Befunde unverlierbar zu besitzen. Damit wir uns aber um so schneller über die Lage des zu betretenden

* Wem die philosophischen Kunstwörter fremd und die Ismen wenig geläufig sind, kann sich für seelenkundliche Zwecke die Sache dadurch ungemein vereinfachen, daß er sie samt und sonders in zwei Gruppen teilt mit Hilfe etwa der Stichwörter „Idealismus“ und „Realismus“. Auf die Seite des Idealismus kämen: Rationalismus, Kritizismus, Subjektivismus, Illusionismus, Logismus, Fiktionalismus, Solipsismus usw.; auf die Seite des Realismus: Sensualismus, Empirismus, Atomismus, Materialismus usw. — Stets wird er die Vertreter der idealistischen Seite in irgendeiner Weise bemüht finden, das Innenleben und somit das Leben selbst aus dem Geist zu verstehen, die Vertreter der realistischen Seite, es aus Eindrücken und Erfahrungen und somit zuletzt aus dem Sein zu verstehen. Da aber Geist und Sein zusammengehören wie Subjekt und Objekt, ist der weltanschauliche Gegensatz der beiden Ismengruppen psychologisch unerheblich; außer für den heute jedoch obsolet gewordenen Streit um das Dasein oder Nichtdasein „angeborener Ideen“.

Ortes auskennen, sei es vorweg erwogen, in welcher Hinsicht auch hier infolge der oben erwähnten Christlichkeit der Romantik die Aussicht gewisse Beschränkungen erleide.

Die soeben scharfkantig umrissene Ansicht bildet im wesentlichen erst eine Errungenschaft Nietzsche's, der sie — mit ihr die Nachfolge Heraklits ansetzend — sofort dazu benutzte, um den nur menschenmäßigen (anthropomorphen) Charakter des Seinsbegriffes sowohl allgemein als auch in seinen zahllosen Sondergestalten aufzudecken. Damit wird er in einer zuvor noch nicht dagewesenen Bedeutung zum Kritiker des Bewusstseins. Er wirft von allem Anfang an die Frage auf, ob in Ansehung des Lebens und der Fülle des Lebens das Bewußtsein für eine Lebensnotwendigkeit, Lebenssteigerung und somit für wertvoll gelten müsse oder etwa für eine Entartung, Abartung und Lebensbeeinträchtigung zu halten sei; und es geht durch die Mannigfaltigkeit der Wendungen, Sätze, Formeln, mit denen er — in Einzelzügen immer wieder wechselnd — darauf Antwort zu geben unternimmt, bald kaum vernehmlich, bald mächtig anschwellend der Ton hindurch, der uns am unvermischtesten und gewaltigsten entgegenschlägt aus seinen frühen Geheimaufzeichnungen „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873), die erst aus dem Nachlaß ans Licht gefördert wurden: „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem fluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die flugen Tiere mußten sterben. — So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt.“ Ferner: „Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst! . . . Verschweigt die Natur ihm nicht das allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluß der Blutströme, den verwickelten Faserzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinabzusehen vermöchte, und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Bierigen, dem Unerfättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“ Was selbst die Griechen auf ihre Weise zwar unterschieden, nicht aber zu trennen gewagt hatten, Nietzsche reißt es auseinander: das Bewußtsein und das Leben. Balleibe nicht auf dem Baume des Lebens, sondern auf dem Baum der Erkenntnis sind die gefährlichen Früchte der Weisheit gewachsen, und dieser Baum der Erkenntnis — ist er nicht vielmehr das unheimliche Gespenst eines Baumes?!

Wir haben hier nicht Nietzsche's Meinungen wie Ergebnisse, nicht seine Methoden und Begriffe zu verfolgen. Vergewenwärtigt man sich aber nur die obige Fragestellung, so sieht man leicht, daß erst sie den Erforscher der vitalen Ermöglichungsgründe des Bewusstseins von der Verpflichtung entbinde, in die Bewusstseinsbedingungen Wertbedingungen hineinzutragen, und ihn dergestalt nicht nur gegen Verfälschungen seit, sondern vor allem ihm auch erlaubt, aus keinen anderen Gründen sich Halt zu gebieten als aus solchen entweder sachlicher Schwierigkeiten oder den des persönlichen Erlahmens.

Demgegenüber bleibt Carus, wie wir schon hörten, durchaus im Glauben an die Wirklichkeit des Seins und damit nun aber auch in der Überzeugung befangen, das Bewusstsein müsse „die höchste Blüte der Seele“ sein, um seine eigenen mehrfach wiederholten Worte zu gebrauchen. Davon die Folge ist, daß er zunächst über einen bestimmten Kreis biologischer Fragen nicht mehr hinausstrachtet, ferner mehr als einmal Antworten gibt, die gar keine sind, endlich aber in allen für ihn mehr peripheren Problemen sich nicht zu befreien vermag von den Sinterlassenschaften des englischen Sensualismus; wovon wir ebenfalls in einer Anmerkung genauere Rechenschaft geben. Um so bewunderungswürdiger ist es und für die innige Lebensverbundenheit seines Geistes zeugend, daß er in den ihm zentralen Fragen unbeirrt nicht nur von der gesamten Kathederpsychologie seit Descartes, sondern teilweise unbekümmert sogar um — wie sich versteht, nicht bemerkte — Widersprüche der eigenen Metaphysik seinen Weg bis weit hinein in wirkliches Neuland verfolgt; womit wir zur Kennzeichnung seines Baugrundes übergehen.

Es möchte uns nach allem bisher wenigstens andeutungsweise von seiner Weltanschauung Vernommenen in voller Breite und Tiefe schwerlich vermutbar werden, nach wie vielen Seiten hin der eine leitmotivartige Satz ausgreift, mit dem er sein Werk eröffnet: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseins.“ Entnehmen wir aus ihm zwar das ja nicht Unerwartete, daß die Seele selbst als unbewußter Sachverhalt begriffen werde, so scheint es uns indessen nicht überflüssig zu sein, sogleich mit Nachdruck zur Kenntnis zu bringen: dieses Unbewußte dürfe unter keinen Umständen verwechselt werden mit dem Unbewußten des Leibniz, das im wesentlichen noch heute den Plan beherrscht. Vielmehr ist hier derselbe Name auf zwei dermaßen verschiedene Tatbestände verwandt, daß wir ein leises Bedauern darüber nicht unterdrücken können und wünschen möchten, Carus habe die negative Bezeichnung vermieden und dafür unumwunden „bewußtloses Leben“ eingesetzt. Wir verhehlen uns nicht, wie vieles gegen unsere Scheidung zu sprechen scheint!

So etwa nämlich, wie wir an passenden Beispielen das Feste durch eine beliebige Stufenfolge von Erweichungen, kürzer, durch ganz allmähliche

Schmelzung stetig übergeführt denken können in das vollkommen flüssige, so mag man von Leibnizens unbewußt bloß „perzipierenden“ Monaden über Herders Konzeption des aus dem Dunklen ins Helle strebenden Lebens und endlich über Goethes schon völlig romantisches „Unbewußte“, von dem sogleich genauer zu reden sein wird, eine schier lückenlose Reihe zum „Unbewußten“ des Carus verlaufen sehen. Rechnen wir hinzu, daß Carus drei organische Systeme unterscheidet: das bewußtlos erfühlende, das empfindend weltbewußte und das selbstbewußt denkfähige System, scheinbar genau analog Leibnizens Dreigliederung in schlafende Monaden mit lediglich unbewußten Vorstellungen, Seelenmonaden engerer Bedeutung mit klaren, aber undefinierbaren und insofern „verworrenen“ Vorstellungen (= Empfindungen) und selbstbewußte Geistmonaden mit deutlichen, d. i. definierbaren Vorstellungen (= Apperzeptionen); endlich, daß auch der Gott des Leibniz der Ort der ewigen Wahrheiten, die regio idearum, ist, so scheint die Verwandtschaft über jeden Zweifel erhoben und die Identität der beiden gleichnamigen Begriffe gesichert zu sein. Dennoch hätten uns alle Gleichnisse und Gleichungen in die Irre geführt!

Wie die Möglichkeit stetigen Überganges vom vollkommen Festen zum vollkommen Flüssigen nicht das mindeste an der Wesensgegenständlichkeit der beiden Aggregatzustände ändert, so beweisen Übergänge zwischen verschiedenartigen Endgliedern deren Wesensgleichheit um deswillen grundsätzlich nicht, weil sie ja ebensogut aus ihrer beliebig abstufbaren Mischung erklärt werden könnten: ein Satz von Bedeutung, gegen den in der Wissenschaft nur allzu häufig gesündigt wird! Die tatsächliche Verschiedenheit der beiden Unbewußtseinsbegriffe ergibt sich aber aus dem einfachen Hinweis darauf, daß Leibniz jenen Spitzensatz umkehren mußte und es auch zweifelsohne unbedenklich getan hätte: der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des unbewußten Seelenlebens liegt in der Region des Bewußtseins! Sein „Unbewußtsein“ nämlich und ebenso das der Schulen bis auf den heutigen Tag ist, streng genommen, das Bewußtsein noch einmal, aber nach Analogie des Differentialbegriffes bis zum „unendlich Kleinen“, genauer bis zum verschwindenden Bewußtsein vermindert gedacht. Daher die vielgenannten *petites perceptions*!* Nur indem man den Stoff des

* Die Parallele: Bewußtsein — Licht, Unbewußtsein — Dunkelheit, deren Wurzeln bis in die Mythengeschichte und religiöse Symbolik reichen, wird immer etwas Überredendes haben dank der mitgedachten Polarität zweier Lebenszustände, des Wachens und Schlafens, zu denen der Gegensatz von Tag und Nacht nicht bloß äußerlich in Beziehung tritt. Wörtlich verstanden aber und ohne Seitenblick auf Lebenszustände ist der Gegensatz „Bewußtsein — Unbewußtsein“ ein sog. kontradiktorischer und die Annahme von Bewußtseinsgraden völlig unhaltbar. In jedem Ausmaß klar und unklar, deutlich und undeutlich, gegliedert und verworren usw. sind die Gegenstände des Bewußtseins; aber das mit ihnen verknüpfte Bewußtsein ist immer nur entweder vorhanden oder nicht vorhanden. Man weist vielleicht darauf hin, daß man doch manchmal sich ganz besonders wach, frisch und aufgeweckt fühle und dann wieder hindämmern, träumend und wie im Salbschlaf (z. B. in

vermeinten Unbewußten ganz und gar aus dem Bewußtsein, ja aus der Tätigkeit des Denkens bezog und dergestalt aus allen Seeleninhalten gleichsam verschattete Begriffe, aus allen Seelenvorgängen verschattete Urteile machte, konnte es geschehen, daß man Anschauungen, Empfindungen, Gefühle, kurz Erlebnisse überhaupt mit noch ungeklärten und konfusen Gedanken verwechselte. Daß aber davon Carus unzweifelhaft genau das Gegenteil meint, wird uns vollends aus einem Zuge seiner Metaphysik gewiß, mit dem, obzwar in schmerzhaftem Widerspruch zu seinem Glauben an die unzeitliche regio idearum, erstmals er, nämlich weit entschiedener als Schopenhauer*, jene von Nietsche fortgeführte Richtung des europäischen Denkens eröffnet, deren ihm allerdings noch unerfaßliches Ziel die Verneinung der Prämissen des Geistes im Grunde der Wirklichkeit wäre**.

— Ist nämlich bei Leibniz die oberste und naturgemäß durch großer Erschöpfung). Das trifft auch zu; aber, obwohl wir hier auf den Beweis dafür aus Raumangel verzichten müssen, so sei es doch ausgesprochen: das Bewußtsein scheint etwas Stetiges zu sein, ist aber in Wahrheit etwas Intermittierendes, also unaufhörlich Abzessendes; weshalb der Wachzustand fortwährend unterbrochen wird von bewußtseinsleeren Intervallen, die bald kürzer, bald länger dauern. — Das sind nun freilich grundlegende Neubefunde. Will sich jemand davon genauer unterrichten, so verweisen wir ihn an die Werke Palágyis oder an unsere programmäßig zusammenfassende Schrift „Vom Wesen des Bewußtseins“.

* Man knüpft die fragliche Wende gern an den Namen Schopenhauers, insofern dieser zum Weltgrunde einen blinden, also unintelligenten Willen macht und alle Zwecktheorien durchaus verwirft. Zweifellos hat denn auch sein Stimmungspessimismus einer Seite im Lebensgefühl jener Zeit denkerisch ebenso kräftig und eigenwillig Ausdruck verliehen, wie es dichterisch etwa Byron getan, und dadurch die Befürwortung der — wir möchten sagen nominellen — Irrationalität des Weltgrundes erst eigentlich in Schwung gebracht. Allein in etwas schärferer Beleuchtung zeigt sich seine Philosophie ungleich verstandesabhängiger, also rationaler und flacher als die des Carus (und der Romantik überhaupt, wenn man dabei nur nicht gerade an die glänzende Attrappe Schelling denkt!). Schopenhauer stellt bekanntlich die Gleichung auf: Wille = Trieb = Bewegungursache. Indem er dabei aber durchaus nicht vom Trieb, wie er meint, sondern vom Bewußtseinsinhalt der Wollung ausgeht, begeistert er den Weltgrund nicht weniger als andere Ideologen, nur daß er den Primat des Wollens vor dem Erkennen lehrt, wie es vor ihm ja bereits die voluntarischen unter den Scholastikern getan. Die Menschenmäßigkeit seiner Auffassung tritt grell hervor, wenn das allgemeine Geschehen deshalb aus Unruhe und Mangel stattfinden muß, weil unser Zustand des Wollens freilich stets ein Entbehren anzeigt; und seine verborgene Vernunftgläubigkeit verrät sich vollends mit der sonderlich unvorsichtigen Wendung, daß es von besagter Unruhe des Dichtens und Trachtens immerhin gewisse Erlösungen gebe, darunter auch die durch das — reine Erkennen! ** Es könne scheinen, als sei das von altersher die Meinung folgerichtiger Materialisten, zumal also eines Demokrit, Epikur, Lucrez gewesen. Dieser Schein jedoch tröge zweiseitig. Einmal nämlich hat es nie einen Materialisten gegeben, auch der Neuzeit nicht, der nicht darauf aus gewesen wäre, aus den von ihm angenommenen Weltgrundlagen, z. B. bewegten Atomen, den Geist abzuleiten, sei es im Sinne einer Funktion der Atome, sei es aus eigens dafür bestellten Seelenatomen. Sodann aber würde man nach den bescheidensten Ansätzen eines Wissens um die Wesensverschiedenheit von Leben (Seele)

und durch tätige Monas folgerichtig ein absolutes Bewußtsein oder denn eine außerweltliche Intelligenz, im Verhältnis zu der die naturierten Monaden als ihre Gedanken erscheinen, aus allwissender Weisheit nach Maßgabe bestmöglicher Vollkommenheit in den Zustand des Existierens versetzt, so bildet für Carus den Welt- und Wirklichkeitsgrund ein unverseltes Unbewußtes, im Verhältnis zu dem bewußtlose wie auch die bewußtseinsfähigen Gestaltungen vorübergehend aus ihm austauchende und unausweichlich wieder darein versinkende Erscheinungen seines Wesens sind und welches gedanklich durchdringen zu wollen ebenso hoffnungslos wie vermessend wäre*. Dort also ist der hervorbringende Grund der Welt die Tat an sich (parus actus), ausgezeichnet durch das Merkmal grundsätzlicher Berechenbarkeit ihrer Wirkungen; hier ein — mit Carus geredet — vom „Istschleier“ den Blicken entzogenes Geheimnis, dessen Offenbarungen in der Form der Notwendigkeit des Geschehens erschaubar, nie berechenbar sind — dort fällt die Individualität mit den unvermeidlichen Schranken zusammen, denen die Denkmöglichkeiten des Geistes sich ausgesetzt finden durch Übergang in das Wirklichsein; hier ist sie für diese der nährende Boden — dort sind die Dunkelheiten und farbigen Dämmerungen der Seele den Abschwächungen des schattenlosen Lichtes gleichzuachten; hier ist der Tag der Sohn jener Nacht, „die sich das Licht gebär“, das „stolze Licht“, das unfehlbar in ihr zuletzt wieder verlöschen wird. Ohne Zweifel, Carus war auf dem Wege zu den „Müthern“, und er hätte ihnen seinen Ideengott preisgegeben, wäre dem nicht entgegen gewesen sein christlicher Frommsinn. —

Stellich nicht nur mit den berühmten Versen des zweiten Faust, auf die wir soeben angespielt, sondern mit zahlreichen Äußerungen in gebundener und ungebundener Rede ist sein hochbewunderter Goethe ihm wie der

und Geist gerade auf materialistischer Seite vergeblich suchen. Zwar unterscheidet z. B. Lucrez anima und animus, aber durchaus nur graduell. Wenn der Materialismus als sein nicht gering anzuschlagendes Verdienst buchen darf, der Gegenseite jederzeit ihre Verstiegenheiten angestrichen zu haben, so pflegt er diese dagegen durchweg noch zu übertrumpfen in langweiliger Anbetung der Monistik! * Von wem E. von Hartmann sich zu seiner „Philosophie des Unbewußten“ inspirieren ließ, dürfte nach folgenden Sätzen auf der zwölften Seite der achten Auflage seines Buches nicht länger zweifelhaft sein: „In die neuere Naturwissenschaft hat der Begriff des Unbewußten noch wenig Eingang gefunden. Eine rühmliche Ausnahme macht der bekannte Physiologe Carus, dessen Werke ‚Psyche‘ und ‚Physis‘ wesentlich eine Untersuchung des Unbewußten in seinen Beziehungen zum leiblichen und geistigen Leben enthalten. Wie weit ihm dieser Versuch gelungen ist und wieviel ich bei dem meinigen von ihm entlehnt haben könne, überlasse ich dem Urteil des Lesers. Jedoch füge ich hinzu, daß der Begriff des Unbewußten hier in seiner Reinheit frei von jedem unendlich kleinen Bewußtsein klar hingestellt ist.“ — Daß aber dieser typische „Amalgamist“ und noch typischere Bourgeois den großen Gedanken, kaum daß er ihn anrührte, auch schon bis zur Unkennlichkeit verpfuscht hatte, durch Hineinfälschung nämlich einer Weltanschauung gründlich sensilen Gepräges, sollte heute keines Wortes mehr bedürfen!



ganzen Romantik in der Entdeckung des echten Unbewussten vorausgegangen; dabei bezeichnend genug keineswegs an Leibnitz, sondern an den, wie sehr immer mißverstandenen und umgedeuteten Spinoza anknüpfend!

Der Philosoph, dem ich so gern vertraue,
Lehret, wo nicht gegen alle, doch die meisten,
Daß unbewußt wir stets das Beste leisten;
Das glaubt man gern und lebt nun frisch ins Blaue

In solchen Versen kündet sich die noch unabsehbliche Wende des Denkens an, derzufolge nicht im Bewußtsein, nicht in der Vernunft, nicht im Geiste, sondern im tief bewußtlos bildenden Leben der Grund aller Vollkommenheiten des Daseins gesucht werden müßte.

All unser redlichstes Bemühen
Glückt nur im unbewußten Momente.
Wie möchte denn die Rose blühen,
Wenn sie der Sonne Herrlichkeit erkannte!

„Wo das bewußte Denken schwankt“, sagt Carus, „und zweimal vielleicht das Falsche und einmal das Wahre trifft. . . da geht das unbewußte Walten der Idee mit größter Entschiedenheit und . . . Weisheit seinen ganz gemessenen Gang und bietet sein Wesen oft dar mit einer Schönheit, die in ihrem ganzen Umfange von dem bewußten Leben nie erfaßt, geschweige denn nachgeahmt werden kann.“ Inmitten solcher Weisheitsworte fühlen wir uns dem Jahrhundert des Barock und der mathematischen Überschwänge ebenso gewiß weit entrückt, wie wir uns in enger Nachbarschaft Niesches fühlen, dessen Mißtrauen gegen die Dignität des Bewußtseins sogar in manchen Aussprüchen Goethes leise vor klingt. „Denn in allen angenehmen und guten Zuständen verliert die Seele das Bewußtsein ihrer selbst . . . und wird nur durch unangenehme Empfindungen wieder an sich erinnert.“ „Niemand weiß, was er tut, wenn er recht handelt; aber des Unrechten sind wir uns immer bewußt.“ „Die Sinne tragen nicht, aber das Urteil trägt.“ „Der Mensch kann nicht lange im bewußten Zustande . . . verharren; er muß sich wieder ins Unbewußtsein stürzen; denn darin lebt seine Wurzel.“

Das Unbewußtsein die Wurzel des Bewußtseins und demgemäß das, wodurch jedes Einzellebendige gespeist wird aus dem Allgemeinleben des Alle, in das es näherungsweise periodisch im Schlafzustande, endgültig aber mit dem unabwendbaren Tode zurücktaucht, das ist, lapidar gesprochen, der Gedanke, aus dem die Seelenkunde des Carus geschöpft hat, was an ihr sich als unvergänglich und weiterzeugend bewähren wird. Sammeln wir im Fluge ihren Ertrag an Klärungen, Deutungen, Aufschlüssen, Weissungen, Einsichten, so sind es folgende Punkte zumal, die sich der Aufmerksamkeit des verständnisbereiten Lesers empfehlen.

I. Die Erforschung der Wachstums- und Weltkumsvorgänge des lebendigen „Gliebbaues“ (ein schönes Deutschwort von Carus für „Organismus“)

fällt — völlig im Geiste des Altertums — größeren Teils der Seelenkunde zu; und wenn auch Carus aus den hinlänglich bekanntgegebenen Gründen verhindert wird, vom Leben das Bewußtsein des Erlebten streng zu unterscheiden, in der Bewußtlosigkeit eine Erlebniseigenschaft zu erkennen und demgemäß es auszusprechen, daß Lebensvorgänge entweder gar nicht oder nur als Erlebnisvorgänge gedacht werden können, so läßt er doch darüber nicht den leisesten Zweifel, daß die elementaren Bildungsbergänge, z. B. der Entwicklung des eben befruchteten Eis im Mutterleibe, genau nur insoweit begreiflich seien, als es uns durch Abbau des Bewußtseins gelinge, in ihnen Vorformen des bewußten Erlebens wiederzufinden und dergestalt aus dem gleichen Gesichtspunkt zu erklären die Gestaltungen, die Leistungsfähigkeiten, den Verfall der Organe des Lebensträgers und seine Eindrücke, Vorstellungen, Gefühle. Oder: „Seele“ und Bildungsprinzip des lebendigen Leibes sind eines und dasselbe. — Da aber der lebendige Leib nicht gleich der Maschine von außen her zusammengesetzt werden kann, sondern von innen her sich auseinandergliedert, so besteht — in äußerstem Gegensatz zur üblichen Auffassung — die Aufgabe der Seelenkunde darin, Entfaltungen, Gliederungen und Bewußtwerden zu verfolgen und nicht etwa im unmöglichen Unterfangen, aus vermeinten Bewußtseins-elementen die Seele zusammenfügen zu wollen!

2. Jeder Lebensträger — vom Protoplasma an bis zum hochentwickelten Zellenbau des fertigen Menschen — ist ein zeitlicher Sachverhalt; das Weltall selbst, falls lebendig, desgleichen; womit gesagt sein will: sein je augenblicklicher Zustand sei Erzeugnis seiner Vorgeschichte und Erzeugungsgrund seiner Zukunft. Gegenstand der Seelenkunde ist das Sichwandeln, niemals ein Seiendes. Die damit eröffnete genetische Forschungsmethode bedeutet Rückkehr zur antiken Ursachenauffassung, aber entschiedenste Abkehr von der neuzeitlich formalistischen, die lediglich Bedingungen kennt.

Über Carus hinausgehend fügen wir zur Verdeutlichung an: die bisher so genannte Physik hat es zwar mit zeitbezogenen, nicht aber mit zeitlichen Tatsachen zu tun. Ihre „Ursachen“, „Wirkungen“, „Kräfte“ sind samt und sonders geschichtslos; und die Weltereignisse hören auf, ihr zugänglich zu sein, sobald sich am Bilde ihrer Gegenwart Momente ihrer Vorgeschichte oder ihrer Zukunft beteiligen. Die physikalische Zeit ist ein raumanalogisches Meßwerkzeug, die vitale Zeit dagegen eine Seite des wirklichen Geschehens oder im Hinblick auf die Abfolge der Vorgänge und Zustände deren Auseinanderhervorgehen.

3. Den Zustand des Lebendigen, sofern es Erzeugnis seiner Vorgeschichte, nennt Carus den epimetheischen; sofern es Hervorbringungsgrund seiner Zukunft, den prometheischen. Ausgehend von der uns bewußten Erinnerung und Voraussicht enthüllt er durch Abbau im Epimetheischen ein bewußtloses Nachgefühl des Gewesenen („Innerung“), im Promethei-

schen ein bewusstloses Vorgefühl des Kommenden („Ahnung“). Umgekehrt besteht nun die Fähigkeit des Erinnerns im Erwachen der bewusstlosen Innerung, die Fähigkeit zur Voraussicht im Erwachen der bewusstlosen Ahnung. Wenn dergleichen Betrachtungen einer Lehre von den Instinkten, vom Gedächtnis und vom Zielbewußtsein auch nur prälabieren, so wird man doch nicht nur ihre außerordentliche Überlegenheit über die Perzeptionsatomistik der Sensualisten anerkennen, sondern auch alsbald sich belehren, wie weit neuere Versuche ähnlicher Art an Weitblick und Tiefinn hinter Carus zurückstehen müssen.

4. Handle es sich um Bildungsbergänge oder um äußere oder innere Reizungen, allemal finden dadurch Umstimmungen des — man vergesse niemals: beseelten! — Lebensgrundes statt, und diese sind es, die dem Bewußtsein Gefühle anmelden; eine Anschauung, die mit einem Griff den innerleiblichen Ursprung aller Gefühle und ihre Untrennbarkeit von physisch beschreiblichen Körperzuständen wie aber auch die Tatsache ins Licht rückt, daß kein Sinneserlebnis ohne Gefühlsbetonung stattfinden könne. Wer die hilflosen Kontroversen um die James-Langesche Theorie der Affekte kennt, wird einigermassen verwundert sein, deren haltbaren Bestandteil, des Narrengewandes entkleidet, mit aller nur wünschbaren Klarheit von Carus vorgetragen zu hören: „So ist es also falsch zu sagen: die Trauer wirkt einen langsamern Herzschlag, ein Bleichen der Haut durch Zurückziehen der Blutströmung aus den feinsten Negen der Oberfläche . . . ein langsames Atmen . . . usw., sondern es soll heißen: die Trauer ist teilweise eben alles dieses selbst . . .“ — Auf die immer noch nicht entwölkte Frage aber nach der besonderen Natur derjenigen Umstimmungen der Leibeseele, die uns als Sinneserlebnisse Kunde geben von einer wirklichen oder vermeinten Außenwelt, bleibt die erscheinungswissenschaftliche Antwort allerdings auch Carus schuldig, wenn er gleich metaphysisch mit dem beziehungsvollen Gedanken vortastet, der Grund alles Erkennens liege im Konflikt der „Ideen“ (d. i. der Urbilder).

5. Wie die Seele das Bildungsprinzip des lebendigen Leibes, so ist der lebendige Leib Erscheinung und Offenbarung der Seele. Damit fallen als sinnleer dahin die nicht endenwollenden Meinungskämpfe, die sich seit Descartes, Spinoza, Leibniz an die Frage nach Art und Denkbarkeit des Zusammenhanges beider geschlossen. Was man zumal in den letzten fünfzig Jahren über „Wechselwirkung“ und „psychophysischen Parallelismus“ vorgebracht, wird sich jedem, der einem Carus zu folgen vermochte, als das, was es ist, enthüllt haben: als Ausschwizungen verbissenen Unvermögens. An Stelle der Deklamationen über die angeblich beklagenswerte Abhängigkeit der Seele vom Leibe, wie sie etwa im tollen Vergnügtsein des Weinberauschten zutage trete, oder den entgegengesetzten Deklamationen über die angeblich bejubelnswerte Abhängigkeit des Leibes von der Seele, für die es denn freilich auch nicht an allerhand gegenwertigen Bei-

spielen mangelt, so wenn etwa anhaltendes Verärgertsein gallenkrank machen würde, hören wir so schlicht als unmittelbar überzeugend: niemals habe dergleichen stattgefunden, sondern immer nur ein Verkehr der unbewußten Regionen mit der Bewußtseinsregion oder zulezt der unbewußten Regionen untereinander. Man kann das anders und vielleicht noch näherkommend, noch treffender ausdrücken: der gemeinte Sachverhalt selbst besteht ebenso gewiß zu Recht, wie er von obigen Lehrmeinungen karrikiert wird. „Dunkle Erfühlungen“ des bewußtlosen Zellenverbandes beeinflussen unaufhörlich die Gefühle und mittels ihrer die Gedanken und Entschlüsse, wie umgekehrt diese umstimmend in das bewußtlose System hineinwirken. Die mythische Rede vom „Geist des Weines“ erfährt ihre wissenschaftliche Rechtfertigung; denn Nerven und Blut sind beseelt, und jede chemische Wandlung im Organismus ist unfehlbar eine Änderung des Zustandes der durch ihn zur Erscheinung kommenden Seele.

Es versteht sich von selbst, ist aber zu lehrreich, um mit Stillschweigen übergangen zu werden, daß dieser ausgeprägteste und noch von keinerlei Seitenblicken auf Energieerhaltungsgesetze gestörte Vitalist der neueren Geistesgeschichte jede Gelegenheit wahrnimmt zur Abweisung der seit Wolff und Blumenbach oft wiederholten und auch neuerdings teilweise beliebten Versuche, dem physikalisch Entseelten hinterdrein die Seele wiederzuschicken mittels eines *nisus formativus*, einer *vis vitalis*, *vis essentialis* und wie die scholastischen Formeln sonst noch lauten. Kein Unvoreingenommener wird den Carus studieren, ohne die Überzeugung davonzutragen, daß es nicht bloß erfahrungswidrig, sondern sogar denkunmöglich sei, lebendige Wesen hervorgehen lassen zu wollen aus einem unlebenden Universum! — (Eine andere Frage ist es, ob man deshalb auf dieses, wie es die Romantik und mit ihr Carus tut, den Begriff des Organismus übertragen dürfe; was wir, beiläufig gesagt, für irrig halten. Unnötig, hinzuzufügen, daß gerade dieser Irrtum von allen sich romantisch gebärdenden Literaten der Gegenwart mit Eifer wiederholt wird!)

6. Das von Carus bevorzugte Anwendungsgebiet vorstehender Erkenntnisse sind die Wechselbeziehungen zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein, unter denen in erster Reihe die periodische Ermüdung des Bewußtseins und sein periodisches Wiederversinken im nie ermüdenden Unbewußtsein ihn zu tieffühlenden Betrachtungen einlädt. Er hat den Wechsel von Wachen und Schlafen zutreffend mit der Rhythmik aller Lebenserscheinungen in Verbindung gebracht, kommt aber in seiner Kennzeichnung der Verschiedenheit beider Lebenszustände über allgemein gehaltene Andeutungen nicht hinaus. Dagegen führt ihn die gleichläufige Auffassung des Versinkens und Wiederemportauchens der Bewußtseinsinhalte zu folgenreichen Betrachtungen über das geheime Wachstum und Welktum unseres unbewußten Erfahrungsbereiches. Weil jeder entschwindende Bewußtseinsinhalt zugleich den Bildungsvorgängen des Organismus und damit einem Be-

reich lebendiger Wandlung anheimfällt, so kann keine einzige „Vorstellung“ jemals identisch wiederkehren und wird vielmehr, so oft sie genötigt oder von selbst abermals zum Bewußtsein kommt, geringere oder größere Abänderungen erfahren haben, die uns wesentliche Aufschlüsse zu erteilen versprechen über die verborgene Geschichte des individuellen Lebens. Hätte man diesen Gedanken nachdrücklich weiterverfolgt, welche Aufschlüsse wären uns sicherlich schon zuteil geworden über die bewußtseinsbestimmende Rolle des Charakters, über das Verhältnis der Triebfedern zu den geistigen Begabungen, über die Reichweite wie auch die Grenzen der Übung usw., statt daß wir uns heute mit „Psychologien“ herumschlagen müssen, die ihr sogenanntes Unbewußtsein sozusagen bis in die Knochen rationalisiert und die arme Seele bis an den Rand aufgefüllt haben mit den Saarspaltereien und Rechenkünsten der eben wie niemals zuvor triumphierenden Schlaubheit!

7. Typisch romantisch, aber gerade von Carus vor Überspannungen sorgsam behütet, ist die grundsätzlich richtige Anschauung, das Unbewußte sei das die Sonderwesen sowohl untereinander als auch mit der Landschaft, dem Klima, der Erde usw. verknüpfende allgemeine und verallgemeinernde Mittel des Lebens. Von diesem Gedanken strahlen die Radien nach den verschiedensten Richtungen aus, neue Möglichkeiten des Verstehensweisend: der Sortpflanzungsvorgänge und der Liebesgefühle, der Beziehungen des werdenden zum mütterlichen Organismus, der „magnetischen Rapporte“, der Fernwirkungen, Wahrträume, Seltsehereien. — Wie sehr es gerade hier bei Ankläufen, Vermutungen, zwielichthaften Ahnungen bleibt, so sehr doch fühlt man sich von ihnen wunderbar erfrischt, und mancher vielleicht, der sich mit dem besten Willen durch heutige Okkultismen hindurchgequält, wird sich mit Staunen gestehen, daß es nicht an der Sache, sondern an ihren Verwaltern lag, wenn sie bisher ihm im Lichte lebensfremder Gaukeleien erschienen war.

Das sind die wichtigsten Wegweiser in der zwar nicht üppigen, aber sehr mannigfaltigen Seelenlandschaft, durch die ein Carus uns führt, gemessen und langsam voranschreitend, aber niemals stehen bleibend. Denn im Gegensatz zu den tektonischen Systemen — „System“, nebenbei erinnert, heißt „das Zusammengestellte“ — des mittelalterlichen wie auch des neuzeitlichen Denkens vor 1800 steht die ganze Romantik und mit ihr Carus im Zeichen der Idee des Prozesses. Wie sehr daher sie bewußt auch sich immer wieder bemühen mag, den neuen Wein in alte Schläuche zu füllen: im Lebensgefühl dieser Männer ist das heraklitische Geschehen Herr geworden über das eleatische Sein, die Polarität über die Unität, und heimlich immer, oft aber auch mit ausleuchtender Besonnenheit trachten sie, die Forderung zu erfüllen, die wir herauslesen dürfen aus einem der schönsten Worte Goethes an Eckermann: „Die Gottheit . . . ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im werdenden und sichverwandelnden, aber nicht

im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nütze." — Alles löst sich jetzt auf in Werden und Vergehen, in Entwicklung, „Geschichte“. „Zur Entwicklungsgeschichte der Seele“ lautet deshalb der Untertitel auch dieses Buches mit höchstem Recht! Vorgelegt wird uns die Geschichte des allmählichen Erwachens der Seele in der Stufenleiter der Wesen — die Geschichte ihres helleren Erwachens im Leben des Menschen — die Geschichte der Freude, der Trauer, des Hasses, der Liebe!

Sinter Carus' lebenswissenschaftlicher Bedeutung bleibt seine bewußtseinswissenschaftliche weit zurück. Auch hier zwar fehlt es nicht an Tiefblicken, so wenn er nachdrücklich feststellt, daß im ewigen Fluß der Erscheinungen nur der Geist eine Gegenwart zu finden vermöge! Allein teils war seine Begabung eine überwiegend biologische, teils stand ihm hindernd im Wege sein christlich-platonisches Schema, über das wir uns ja genügend verbreitet haben. Würde schon deshalb die Kennzeichnung und Kritik seiner erkenntnistheoretischen Meinungen nur geringen Ertrag liefern, so wäre sie überdies auch nicht ohne weitgehende Bezugnahme auf die spätere Entwicklung, eingerechnet die Hauptströmungen der Gegenwart, und schließlich nicht ohne Zuhilfenahme eigener Forschungsergebnisse durchzuführen*. Ist doch das Wiedererwachen der Teilnahme für Carus nicht zum wenigsten den Hinweisen zu verdanken, die wir zuerst 1910 in unseren seither vergriffenen „Prinzipien der Charakterologie“** und inzwischen wiederholt, so zumal in unserer Schrift „Vom Wesen des Bewußtseins“ (Barth, Leipzig) gegeben haben. So sei es in der Beziehung bei dem belassen, was sich unschwer darüber entnehmen läßt aus unseren eingangs gebotenen Bemerkungen über die Verbindungsfäden zwischen der Romantik und Nietzsche.

Die nachstehend gebotenen Daten aus dem Leben unseres Philosophen verfolgen keinen anderen Zweck, als einen Überblick über sein Forschungsgebiet und seine wichtigsten Leistungen zu geben, und beschränken sich angesichts der außerordentlich großen Zahl seiner Schriften geistlich auf Anführung seiner Hauptwerke. — Carus, von Beruf Mediziner, wurde 1789 in Leipzig geboren und starb in Dresden 1869. Schon 1811 habilitierte er sich und ging 1814 als Professor der Entbindungskunst und Direktor der geburtshilflichen Klinik nach Dresden, wo er 1827 Leibarzt des Königs wurde. Aus der großen Reihe seiner mehr oder minder fachwissenschaftlichen Veröffentlichungen sind hervorzuheben: Lehrbuch der

* Auch können wir erfreulicherweise auf die im gleichen Verlage erschienene vorzügliche Studie von Dr. C. Bernoulli über „Die Psychologie von C. G. Carus und deren geistesgeschichtliche Bedeutung“ verweisen. ** Die 4. Auflage ist in Vorbereitung.

Zootomie (18) — Lehrbuch der Gynäkologie (20) — Von den äußern Lebensbedingungen der warm- und kaltblütigen Tiere (24) — Über den Blutkreislauf der Insekten (27) — Erläuterungstafeln zur vergleichenden Anatomie (26—55) — Grundzüge der vergleichenden Anatomie (28) — System der Physiologie (38—40). — Zu den organphysiognomischen Forschungen eine wichtige Überleitung und Unterlage bilden die „Grundzüge einer neuen und wissenschaftlich begründeten Kranioskopie“ (41) und der „Atlas der Kranioskopie“ (43—45).

Für jeden, der unseren obigen Darlegungen aufmerksam gefolgt ist, wird es näherer Erläuterung nicht bedürfen, warum Carus — im Vollbesitz aller anatomischen und physiologischen Kenntnisse seiner Zeit — sich versucht fühlen mußte, auf neuer Grundlage und mit neuen Mitteln die seelenkundliche Deutung des menschlichen Gliedbaues oder denn reformatorisch das zu unternehmen, was bisher teils unter der Marke „Physiognomik“, teils als „Phrenologie“ hervorgetreten war und am treffendsten Organphysiognomik zu nennen wäre. Es ist weder Zufall noch neuerungsgläubiges Belieben, wenn Carus sein Hauptwerk darüber „Symbolik der menschlichen Gestalt“ (53) betitelt, dem die Sonderuntersuchungen über „Proportionenlehre der menschlichen Gestalt“ (54) und „Über Grund und Bedeutung der verschiedenen Formen der Hand bei verschiedenen Personen“ (46) ergänzend zur Seite treten*. Er wünschte damit schon in der Aufschrift zum Ausdruck zu bringen, daß er nicht etwa nur in den Ergebnissen, sondern zumal auch im Leitgedanken und in den Methoden von seinen Vorgängern durchgreifend abweiche; und es muß zugestanden werden, daß durch die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf den fraglichen Tatsachenkreis — versteht sich, sowohl im Sinne phylogenetischer wie auch monogenetischer Entwicklung — die Morphologie der Organe von ihm zuerst in das Licht einer möglicherweise verständlichen Zeichensprache des Innenlebens gerückt worden ist. In der Beziehung wird zumal seine „Symbolik“, daneben auch die am besten hier zu erwähnende „Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens“ (51) ihren geistesgeschichtlichen Wert behalten. Inwiefern wir gleichwohl die Grundfrage der Physiognomik damit noch nicht für gelöst erachten, haben wir in unseren Schriften mehrfach zum Ausdruck gebracht**.

Nach unserem Dafürhalten sein Bedeutendstes und Bleibendstes sind aber seine seelenkundlichen Werke, von denen außer der im Mittelpunkte stehenden „Psyche“ zu nennen sind: „Vorlesungen über Psychologie“ (31), „Über Lebensmagnetismus“ (57) und „Vergleichende Psychologie der Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Tierwelt“ (66). — Dem Bedürfnis,

* Im Verlage von Niels Kampmann (Celle) ist soeben, wie wir hören, auch die „Symbolik“ neu herausgekommen. ** Vgl. „Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft“ (Barth) und „Einführung in die Psychologie der Handschrift“ (Seifert-Verlag, Seilbronn).

von seiner Forschungsweise die Prinzipien herauszustellen, entsprang sein „Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes“ (56).

Aber auch damit haben wir die gestalteten Niederschläge dieses Geistes bei weitem noch nicht erschöpft, der in seiner Stoffgesättigten Universalität an sein großes Vorbild Goethe gemahnt! Wenn heute von romantischer Naturphilosophie die Rede ist, so pflegt man an den (weit überschätzten) Blender Schelling und allenfalls an Männer wie Oken, Kieser, Ritter, Steffens zu denken. Aber ebenso wie unter den spätromantischen Seelenforschern noch ein Schubert seiner Auferstehung harret, so unter den spätromantischen Naturphilosophen Carus, der nicht nur mit seinen schönen „Zwölf Briefen über das Erleben“ (41), sondern auch mit dem systematisch zusammenfassenden „Natur und Idee“ (61) eine heute entfernt noch nicht ausgeschöpfte Weltdeutung geboten hat.

Zu alledem greifen manche seiner Schriften in das Gebiet der Weisheitslehre, der Kunstwissenschaft und der Literaturwissenschaft über. Wie bekannt, war Carus, teilweise angeregt durch den ihm befreundeten Landschaftler Caspar David Friedrich, auch Landschaftsmaler von nicht zu unterschätzender Begabung. Schon 1835 gab er seine noch heute höchst lesenswerten „Briefe über Landschaftsmalerei“ heraus. Dazu gesellen sich später seine „Betrachtungen und Gedanken vor auserwählten Bildern der Dresdner Galerie“ (67). — Der Weisheitslehre angehört sein Buch über „Die Lebenskunst nach den Inschriften des Tempels zu Delphi“ (63) und am passendsten ebenfalls dorthin rechnet man seine Schriften über Goethe: Briefe über Goethes Faust (35) — Goethe (43) — Goethe und seine Bedeutung für diese und künftige Zeit (49).

Wir heute inmitten einer Zeit der glücklosen Saat, die mehr oder minder jeden in ihren zermalmenden Malstrom reißt, stehen zaghaft und kaum es fassend vor solcher Fruchtlast eines einzigen Lebens, das keiner Einsiedelei und Absonderung bedurfte, um sich dennoch gleich einem Riesenbaum nach allen Seiten zu verzweigen, ohne deshalb zu verflachen, und mögen uns an dergleichen Monumenten der Vergangenheit darauf besinnen, daß die Menschheit jeden Gewinn an machtungriger Tatkraft unfehlbar bezahlt mit schwerer wiegenden Verlusten an Seele und Bildnertum!

Friedrich Grave / Die vierzehn Punkte von der Freiheit des Willens

Eine naturphilosophische Studie

„Bis endlich in die rinnenden Gewebe
einschlägt des Willens grollende Gewalt
und eins ergreift inmitten seiner Schweben —“
Christian Morgenstern

Sanget an!“ — diese Bitte, gerichtet an die Philosophen unserer Tage, scheint aus den Blicken jener über die Lande verstreuten Schar zu sprechen, in der sich der gegenwärtige Bildungs- (Umbildungs-, Neubildungs-)wille am edelsten verkörpert.

„Sanget endlich an! — statt geschichtliche Revuen zu veranstalten oder Programme zu schreiben. Sanget an irgend einer ‚Stelle‘ an mit dem, was nach faustischer Auffassung immer am Anfang stehen muß (zumal wenn ihr für eine Zeitschrift schreibt, deren Titel es euch, heilsam zwingend, unaufhörlich zuruft). Wahrlich, wir glauben es: am Anfang war die Tat — und nicht das Programm, und erst recht nicht die Revue!“

Solchen Worten, wer immer sie äußern mag, stimme ich herzlich zu und wähle als „Anfang“ die Tat selbst, oder vielmehr das, woraus sie entspringt: die Freiheit des Willens. Daß ich in ihr einen Bau- und Eckstein zur Begründung einer neuen Naturphilosophie fand, verdanke ich einem früheren Schulkameraden, der sich inzwischen als Biologe Forscherruf erworben hat und von mir vor zwei Jahren mit Überreichung meiner metaphysischen Schrift „Das Chaos als objektive Weltregion“ bedacht wurde. Die Schrift fand nicht seinen Beifall. Er wollte alle Metaphysik prinzipiell ablehnen, indem er es eine „Kleinigkeit“ nannte, das gesamte Geschehen der Welt kausal-analytisch zu erklären —, da wir doch zum Kausalprinzip ein ähnliches Verhältnis der Unentrinnbarkeit hätten wie die Goldfische zum Aquarienglas. — Ich schoß empor und sandte ihm eine feurige Barbe zurück, in der die Behauptung vorkam, die Kausalität sei die Kanaille unter den zeitlichen Verknüpfungsformen, deren Oklokratie in der Geschichte der Wissenschaft etwa um dieselbe Zeit begonnen hätte, in der auf sozialem Gebiete das Wort von der Gleichheit aller Menschen zum ersten Mal erklingen wäre. — Es ergab sich bald Gelegenheit zu mündlicher Aussprache, und nun folgte eine nächtliche Debatte im Freundeskreise, in der gegen mein Werk alle Argumente eines naturwissenschaftlichen Positivismus losgelassen wurden.

„Aber der Mensch legt oft die Lier, die man ihm — an den Kopf wirft“ — sagt Jean Paul (in „Des Luftschiffers Giannozzos Seebuch“, Erste Fahrt).

Aus jener Auseinandersetzung ging eine andere, größere hervor, die in Materialien abgeschlossen vorliegt und die ich in der Einführung zu „Chaotica ac Divina“ S. 270 als die Auseinandersetzung mit dem Ewigen rechten und dem Ewigen linken Flügel des Geistes bezeichnet habe. Aus ihr bildet das Folgende einen Ausschnitt, der einerseits die sehr vorläufige Begründung der Willensfreiheit in „Chaotica ac Divina“ S. 248 ff. bedeutend vertieft, andererseits nur den allerengsten Kern des Gesamtproblems aufbricht — auf den freilich am Ende alles ankommt.

Nun scheint einem Versuch, das Problem der Willensfreiheit auf dem Boden „theoretisch“ bleibender Naturphilosophie und ohne Hinblick auf eine Ethik lösen zu wollen, durch Kant von vornherein das Urteil gesprochen zu sein. Nicht freilich deshalb, weil nach Kant die Willensfreiheit überhaupt kein Erfahrungsbegriff ist. Denn das ist die gemeine Kausalität auch nicht. Aber Kant glaubt einen Unterschied beider darin zu sehen, daß der Begriff von Kausalität durch die Erfahrung bestätigt, ja durch diese gefordert werde, der Begriff von Willensfreiheit hingegen durch die Erfahrung niemals bestätigt werde und dennoch sich behaupte (vergl. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, Abschnitt „Von der äußersten Grenze usw.“). Deshalb nennt Kant die Kausalität einen Verstandesbegriff (Kategorie), die Willensfreiheit „nur eine Idee der Vernunft.“

Der folgende Versuch unternimmt es nachzuweisen, daß ein biologischer Begriff von Willensfreiheit durch die Erfahrung nicht nur bestätigt, sondern so sehr gefordert wird, daß ohne ihn Erfahrung im Umkreis des Zoologischen schlechtweg unmöglich wäre. Ich behaupte, daß wir nicht die geringste tierisch-menschliche Regung, nicht das Hinüberlaufen eines Hundes über die Straße erfahren können, als tierische Selbstbewegung erfahren können, ohne Willensfreiheit vorauszusetzen —, genau wie wir „physische“ Geschehnisse nicht erfahren können, ohne Kausalität voraussetzen. Wille oder was notwendig dasselbe ist: freier Wille — ruht auf der allgemeinen Form der Aktivität, in der ich eine Kategorie im Sinne Kants, eine Bildform im Sinne der eigenen Metaphysik erblicke.

Die Naturphilosophie fragt nicht, was „hätte geschehen sollen, ob es gleich nicht geschehen ist“; sie zieht den Blick der Transzendentalisten aus der hohen Sphäre ethischer Forderungen zur Erde nieder, um ihnen das „natürliche“ Wurzelreich des Willens zu zeigen. Sie hofft das zu leisten, was Kant (vergl. Fußnote im 3. Abschnitt der Grundlegung d. M.) als wünschenswert empfunden, aber als menschliche Erkenntniskraft übersteigend von sich abgehalten hat: „die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen“ und damit eine schwere „Last“ zu heben, „die die Theorie drückt“.

2

Zu diesem Zweck wird die Naturphilosophie zunächst über die Enge des Gegensatzes „Kausalität — Willensfreiheit“ hinauskommen und einen

Abriß sämtlicher möglichen Verknüpfungstatbestände geben müssen, in denen Freiheit stattfinden kann. Das philosophische Arbeitsfeld wird sich hierdurch in unerwarteten Richtungen dem Umfange nach erweitern, aber die Problematik wird sich, nimmehr aus einem Ganzen statt aus herausgerissenen Teilen schöpfend, ebenso unerwartet vereinfachen.

Im vorgeschriebenen Rahmen dieses Aufsatzes kann dergleichen nicht unternommen, sondern nur insoweit angedeutet werden (sub 3), als es erforderlich ist zur Vermittlung des Verständnisses dafür, daß die Fruchtbarkeit des Vergleiches von „physischem Geschehen“ und Wollen hauptsächlich von der Wahl der richtigen Ansätze abhängt.

Da die Behauptung, der Wille sei frei, wegen der Mehrdeutigkeit des Ausdruckes „frei“ mancherlei Mißverständnis zuläßt, ersetzen wir sie durch folgende These: „Der Strom eines konkreten kausalen Geschehens bricht sich an einem konkreten Akte des Wollens.“

3

Goethe sagt einmal: hundert graue Pferde machen noch keinen Schimmel. Man könnte auch sagen: hundert kleine Banknoten ergeben noch keine große Banknote. Oder allgemeiner: hundert a ergeben noch kein A. Um den Sinn dieses einfachen Satzes dreht sich der ganze Streit über das Kausalprinzip. Der Kausalist ist ein Mensch, der sich zutraut, ein A in hundert a, ein B in hundert b, ein C in hundert c auflösen zu können; ein Mensch, der nur einen Reihen- aber keinen Rangunterschied der Tatsachen anerkennt. Und keinen Rangunterschied der Geschehnisse. Ihm besteht alles Geschehen aus Kettengliedern mit dem einzigen Range a, oder vielmehr aus Gliedern ohne jeden Rang. Eine solche Optik hat etwas Pöbelhaftes. Man kann ihr entgegensetzen: wie es verschieden gestufte Raumstrukturen, wie es insbesondere vier übereinander aufsteigende Naturreiche (Stoff, Kristall, Pflanze, Tier,) gibt, so gibt es Höhenlagen des Geschehens. Alle Kausalität gehört der niedersten Höhenlage an: sie ist die schlichte Verknüpfung stofflicher Daseins-Elemente. Über ihr erheben sich die Höhenlagen kristallischer Verwachsung (Coeno- und Synkristalle), pflanzlicher Fortpflanzung und animalischer Willenschöpfung. Jede Höhenlage ruht auf sämtlichen niederen, ihr „unterliegenden“, und überlagert sie mit einer neuen spezifischen Zeitform (Superposition), die in sich ein einfaches, unzerlegbares Element ist, das jeder Analyse trotzt.

Im Gebiete der Raumstrukturen, ja schon der einfachen Raumgestalten (Figuren) leuchtet es ohne Mühe ein, daß ein Ganzes mehr ist als die Summe seiner Teile, so oft es auch in der Anwendung übersehen wird. Für die Zeitgestalten kann man sich einer entsprechenden Einsicht nicht verschließen, sobald man sie zeichnerisch symbolisiert (durch Kurven, musikalische Noten u. dergl.) oder auch, soweit man sie als Melodie zu hören vermag. Das, was insbesondere eine Tonfolge zur Melodie macht, ist ein

herrschendes Gestaltelement, das — sowohl objektiv, wie auch subjektiv, im „Ohr“ des Komponisten — zwar auf sich anbietende Töne angewiesen ist, aber nicht von ihnen ergriffen wird, vielmehr sie ergreift, sich ihrer bedient! Dies Geheimnis — wie dergleichen möglich ist! — ist auch das Geheimnis des freien Willens.

4

Die Tatbestände der Umwelt kommen unmittelbar als kausale Glieder eines Willensverlaufes nicht in Betracht. Sie bedürfen vielmehr erst erkenntnismäßiger Ergreifung und „Verarbeitung“ zu Vorstellungen und erleiden schon bei diesem Prozeß durch die Spontanität des ihnen entgegen tretenden Willens eine „Dämpfung“ (worauf näher einzugehen der Raum nicht erlaubt). — Als kausale Glieder eines Willensverlaufes können also nur Vorstellungen oder — noch vorsichtiger ausgedrückt — innere Tatbestände in Betracht kommen: wir nennen sie gewöhnlich Motive. Man ist nun vielfach der Meinung, daß jeder Willensakt auf irgendwelche Motive — Bestimmungsgründe des Handelns — reflex zurückgeführt werden könne und daß selbst da ein — häufig unbewusstes — Motiv den Ausschlag gegeben habe, wo es sich vor der Bewußtheit des Willens gerade um die Niederringung von irgendwelchen Motiven gehandelt habe. Dieser Überzeugung steht eine andere gegenüber, die die letzte Auswahl des bestimmenden Motives als freie Tat des souveränen Ich in Anspruch nimmt: als Indeterminismus steht sie dem Determinismus gegenüber.

Objektiv war der Streit bisher nicht lösbar, und zwar deshalb, weil über das Wesen von Kausalität und alles dessen, was damit zusammenhängt, Dunkel herrschte. Man sah diese Verknüpfungsform nicht im Zusammenhang der Welt, man sah sie nicht „organisch“. Man griff aus einem kausalen Verlauf irgend etwas heraus, was man stimmungsmäßig für wesentlich hielt, und schuf Definitionen, die eine „logische Bearbeitung der naiven Vorstellungen“ sein sollten, aber in Wahrheit ein Treubruch gegen den sicher und gut führenden Genius unserer Sprache waren. Der Genius der Sprache sagt: Ursache, das ist eben eine Ur-Sache, eine Sache. Der Logiker ist klüger: bewahre! Ursache ist ein vorübergehender Vorgang (z. B. Wundt) oder ein Zustand (z. B. Schopenhauer). Nicht minder sind die Gelehrten unter sich verschiedener Ansicht über das Verhältnis von Ursache und Bedingung. So ist beim Fall eines Steines nach Wundt die Erdanziehung bloße Bedingung und seine vorhergegangene Sebung die eigentliche Ursache; nach Sigwart ist es umgekehrt. — Beide Männer sind aber wohl darin einig, daß die Erdanziehung überhaupt in den Kausalnexus hineingehört: was m. E. nicht der Fall ist. — So ist die allgemeine Unklarheit ziemlich heillos; der Leser der großen Werke wird klug, aber nicht innerlich hell gemacht.

Ich glaube eine Erklärung der angedeuteten Dinge vorlegen zu können,

die vor allem Selligkeit verbreitet. Sie findet ihre nächste Stütze in der Theorie von den Strukturen (Beseelungsformen) der vier Naturreiche, die ich in den beiden anfangs erwähnten Schriften* aufgestellt habe. Insbesondere ergänzt sie sich mit meinen Definitionen von Stoff und Tier (Mensch) zu einer harmonischen Geschlossenheit.

Alle Zeitverknüpfungen spielen sich an Mikrokosmen, also räumlichen Substraten ab und bedeuten Bearbeitung einer in die Substrate eingegangenen Bewegung in eben diesen Substraten, eine Bearbeitung, die bloße Weiterleitung oder Transformation sein kann. Dieser einzige Satz gilt für die Kausalität wie für das Wollen gemeinsam. Alle anderen Aussagen über diese beiden Formen und die ihnen unterliegenden Substrate zeigen eine Gegensätzlichkeit und doch wieder Entsprechung, weshalb es ratsam ist, ihren Parallelverlauf auch sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Dies soll geschehen in den folgenden

Vierzehn Punkten

1 A. Das vorbildliche, vom Determinismus als Muster benutzte Kausalgeschehen spielt sich an und in einem Stoffkomplex ab. In einem Stoffkomplex geht etwas vor, wenn gewirkt wird, vermöge einer seelischen Form, die von mir a. a. St. mit dem Terminus „Besständigkeit“ belegt wurde („Chaotica“ Seite 134).

2 A. Der Stoffkomplex ist irgend ein molekulares Aggregat. Er sei im folgenden repräsentiert durch einen bestimmten Stein beliebiger Größe.

3 A. Der angenommene Stein hat keinen natürlichen (wesensnotwendigen), sondern immer nur einen zufälligen oder künstlichen Umfang. Er tritt stets als „Stück“ auf. — Indem man

1 B. Das Wollen spielt sich an und in einem Individuum ab. Ein Individuum tut etwas, wenn gewollt wird, vermöge einer seelischen Form, die Wille heißt („Chaotica“ S. 143).

2 B. Das Individuum ist die nervöse Masse eines Tieres oder Menschen („Chaos“ S. 44). Es sei im folgenden repräsentiert durch das Modell eines menschlichen Gehirns (mit nervösem Anhang), in dem das Auftreten jedes bewußten wie unbewußten Motivs physiologisch wahrgenommen werden könne.

3 B. Die nervöse Masse hat einen natürlichen (wesensnotwendigen) Umfang. Sie tritt stets als geschlossene Naturbildung auf. Als Vermittler von Willenssetzungen heißt sie Schöpfer.

* Auf diese Schriften wiederholt Bezug zu nehmen, ist unerlässlich, da die Lösung eines Problems, wie des gegenwärtigen, nur aus einer großen Philosophie als ihre Frucht herausfallen kann. Die „Chaotica ac Divina“, Eugen Diederichs Verlag 1926, br. III 10. —, geb. III 13. —, sind im folgenden als „Chaotica“ zitiert, „Das Chaos als objektive Weltregion“, Walter de Gruyter & Co. 1924, als „Chaos“.

in Stücke den Schein einer geschlossenen Naturbildung durch Einfühlung hineinträgt, macht man aus Stücken „Sachen“. — Auch der Stein, als Vermittler kausalen Geschehens, heißt Sache, und zwar Ur-Sache („Chaotica“ S. 16).

4 A. Man darf die Kausalität niemals in der „Sache“ als solcher, d. h. als einer Ganzheit suchen, sondern nur in ihren kleinsten Stoffteilen (wenn auch nicht in Einzelmolekülen), die nur durch „kubische Zentrierung“ aneinander gebunden sind. — „Kubische Zentrierung“ will besagen, daß Zentrum und Umfang eines Stückes zusammenfallen, oder daß die Seele („Beständigkeit“) in jedem Teile gleichmäßig wirkt, und zwar als Kopffision innerlich und als Elastizität äußerlich („Chaotica“ S. 16).

5 A. Der angenommene Stein befindet sich in einer unbegrenzten Umgebung; dasselbe mit anderen Worten: der ursächliche Stoffkomplex ruht in einem Bedingungskomplex. Infolge einer äußeren Veranlassung bringt jener in ihm, dem Bedingungskomplex, eine Wirkung hervor.

Ursache und Bedingung sind Raumbegriffe; Veranlassung und Wirkung sind Zeitbegriffe.

6 A. Die Veranlassung geschieht stets durch einen anderen Stoffkomplex, der an sich auch als Ursache behandelt werden könnte. Ursächlicher und veranlassender Komplex sind also objektiv miteinander vertauschbar; Beispiel: Zusammenstoß zweier Steine. — Dies beruht darauf, daß man vermöge der Relativität der äußeren Bewegung jeden Stein als ruhend und wechselweise den anderen als bewegt sehen kann. Die Segung beruht auf einer Konvention, die im allgemeinen die mit der Erde verbundenen Dinge als ruhend behandelt. Für einen fliegenden Stein existiert diese

4 B. Man darf das Wollen, und daher auch die angebliche Kausalität des Wollens, niemals in einzelnen Gehirns- oder Nervenfasern suchen, sondern nur in ihrer Verbindung zu einem punktuell zentrierten Ganzen, eben dem Individuum. Dieses ist es, das will; nicht die Faser. „Punktuell Zentrierung“ will besagen, daß die Beziehungen zwischen innen und außen und den Teilen unter sich als zentripetale und zentrifugale in einem Punkte ihre Balance finden.

5 B. Die nervöse Masse befindet sich in einer begrenzten Umgebung (Körper); dasselbe mit anderen Worten: das schöpferische Individuum ruht in einem Komplex körperlich-technischer Mittel. Infolge einer Umgebung (inneren „Veranlassung“) oder Motivsetzung bringt es in ihm, dem Mittelkomplex, eine Handlung hervor.

Schöpfer und Mittelkomplex sind Raumbegriffe; Motivsetzung (Motivation) und Handlung sind Zeitbegriffe.

6 B. Die Motivation geschieht stets durch einen nervösen Teilkomplex, der niemals als Schöpfer behandelt werden könnte. Schöpfer und Motiv sind daher nicht vertauschbar. Die innere Bewegung der Motivation ist infolge ihrer festen Orientierung am mikroskopischen Zentrum keine relative Bewegung.

seine äußere Bewegung als solche überhaupt nicht, er „weiß nichts davon“ und kann deshalb auch nichts an ihr ändern (gewöhnlich Prinzip der Trägheit genannt).

7 A. Der Kausalvorgang spielt sich so ab:

Der Stoffkomplex, z. B. der gestoßene Stein, läßt nichts in sich hereinkommen, er hält es ab, leitet die Bewegung des Störers durch sich (obwohl nicht durch sein „Inneres“ „Chaos“ S. 31) hindurch und gibt sie als Druck oder Stoß nach außen zurück bzw. weiter, um schnellstens wieder zur Ruhe zu kommen. — Er ist sozusagen einzig auf seinen Bestand (Molekülbestand) bedacht; der Leitsatz seiner „Beständigkeit“ lautet wie der des Lindwurms in den Nibelungen: „Ich lieg' und besige: — laßt mich schlafen!“ Der Geist des Drachen ist der Geist des Stoffes und der Kausalität.

Ein Gleichnis zum oben geschilderten Vorgang: eine Kriegsarmee als Soldaten-Aggregat. Abwehr der feindlichen Macht um jeden Preis. Prinzip des „Dichthaltens“.

8 A. Demgemäß ist der Stoff physikalisch undurchdringlich. Denn dies will besagen: er läßt Angriffe „abprallen“ zum Schutze seiner Moleküle, die „unter sich“ bleiben „wollen“.

7 B. Der Willensakt spielt sich so ab:

Das Individuum läßt etwas in sich hereinkommen (zentripetal), nimmt es auf, um sich selbst mit seiner Hilfe in Bewegung zu setzen, in eine Bewegung, die erstens wieder nicht relativ ist, die zweitens in den Mittelkomplex zentrifugal ausstrahlt, und die drittens dem Individuum die Ruhe — nimmt. — Das Individuum ist sozusagen einzig auf seinen Selbstverbrauch bedacht, der Leitsatz des Willens lautet wie das Siegfried-Wort: „Schaff'st du ein leichtes Lager zum Schlaf — der Schlummer wird mir da schwer“. Und ein anderes Siegfried-Wort (sich beziehend auf den erbeuteten Nibelungenschag) — „Was ihr mir nützet, weiß ich nicht“ — verkündet die Feindschaft gegen den Stoff. (Zu beiden Worten finden sich Parallelen bei Faust, diesem Siegfried einer Hochkultur, nämlich: „Werb' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen usw.“; „Was man nicht nützt, ist eine schwere Last, nur was der Augenblick erschafft, das kann er nützen.“) — Der Geist Siegfrieds (Faustens) ist der Geist des Individuums und des Wollens.

Ein Gleichnis zum oben geschilderten Vorgang: eine Kriegsarmee als militär. Instanzenorganisation. Seizeinnahme wichtiger Botschaften, Einfangen von Spionen, ihre Benugung; Dispositionen über die Armee, Einsetzen von Truppen durch die oberste Seeresleitung. Prinzip des „Locherhaltens“.

8 B. Demgemäß ist das Individuum aktiv durchdringlich. Denn dies will besagen: es läßt manches in sich hereinkommen, um es dann, selber angreifend, als Bahn seines Schöpferlaufs, als Lauf-Bahn zu benugen.

9 A. Wie ist das möglich?

Einerseits dadurch, daß der Stoff elastisch ist, das heißt: einem Angriffe äußerlich nachgibt, durch Erschütterung, Dehnung (wie eine angegriffene Armee), kurzum: durch Bewegtheit; anderseits dadurch, daß er kohärent ist, das heißt: seinen Molekülverband nicht zerreißen läßt.

Auf beiden Momenten ruht seine sog. „körperliche“ Festigkeit, die einen Vergleich mit der seelischen des Individuums herausfordert.

9 B. Wie ist das möglich?

Einerseits dadurch, daß das Individuum Passivität (kristallische Empfänglichkeit) besitzt, vermöge deren es Fremdkomplexe zu Teilen von sich selber, zu nervösen Teilkomplexen, machen kann („Chaotica“ S. 134, 146);

anderseits dadurch, daß es sich, dank seiner animalischen Aktivität, von ihnen nicht benutzen läßt, sondern sie selber benützt.

Auf beiden Momenten ruht seine seelische „Festigkeit“, die einen Vergleich mit der „körperlichen“ des Stoffes herausfordert.

„Stehen wie Felsen doch zwei Männer gegeneinander!“

(Goethe, Hermann und Dorothea)

Vgl. auch die Ausdrücke: troziger Fels; Hartköpfigkeit, Dickhädel.

10 A. Die Festigkeit des Stoffes hat verschiedene Grade, die seine Tüchtigkeit begründen. Diese schwankt zwischen idealer Normerfüllung und äußerster Normabweichung.

aa) Eine Abweichung bezüglich der Elastizität zeigt sich darin, daß der Stoff, z. B. der gestohene Stein, nicht liegen bleibt, sondern ausweicht. Weniger tüchtig sind Flüssigkeiten, am untüchtigsten Gase. Sie leiten die Bewegung am wenigsten weiter, weil sie am wenigsten erschüttert werden. Ihr äußerer Ortswechsel ist am größten, ist für sie jedoch ein mikrokosmisches Nihil (vgl. oben 6 A.). Die kleinsten Teile von Gasen verhalten sich etwa wie ein starres, nahezu unelastisches Lineal, das man in der Richtung der Längsachse weiterschiebt: es erschüttert auch seine Umgebung nicht oder kaum, sondern schiebt sie weiter. Es würde, gefragt, jede Bewegung bestreiten, ungeachtet der „Stimmenmajorität“ der in seiner Umgebung befindlichen Dinge.

bb) Eine Abweichung bezüglich der

10 B. Die Festigkeit des Individuums hat verschiedene Grade, die seine Tüchtigkeit begründen. Diese schwankt zwischen idealer Normerfüllung und äußerster Normabweichung.

aa) Eine Abweichung bezüglich seines Motivationskomplexes zeigt sich darin, daß das Individuum kein als Bewegungsbahn seines Willens geeignetes Motiv besitzt und in Ruhe verharrt. Weniger tüchtig ist der sozial niedrig Stehende (weil weniger „orientiert“, weniger „gebildet“ in einem Sinne, der die chaotologische und die landläufige Bedeutung des Wortes „Bildung“ wunderbar vereinigt); am wenigsten tüchtig ist der Proletarier. Dieser verarbeitet die Fremdkomplexe am wenigsten innerlich und wird am meisten durch äußere Bewegungen „stoffartig“ (suggestiv) erschüttert. Seine innere Bewegtheit (Labilität) ist am größten, er hält sie aber für Selbstbewegung und würde, gefragt, sein „Gefährtssein“ bestreiten, ungeachtet der Majorität der Kompetenten.

bb) Eine Abweichung bezüglich der

Kohäsion zeigt sich darin, daß der Komplex, z. B. der gestoßene Stein, zwar liegen bleibt, aber sich unter dem Angriffe chemisch, elektrisch usw. zersetzt. Auch diesen Vorgang würde der Stoff selber, könnte er reden, eben infolge seiner „Schwächung“, nicht anerkennen.

II A. Von hier aus ergeben sich die interessantesten Ausblicke auf eine künftige vergleichende Psychologie der Stoffe und des Menschen (der Tiere). Vgl. „Chaos“ S. 55. — So sei nur kurz hingedeutet auf den Vorgang der kinetischen Erwärmung, der in einer Revolutionierung der Moleküle besteht und herbeigeführt wird aa) durch übermäßige Erschütterung als plötzliche Katastrophe; bb) durch heimlich langsame Bearbeitung der feinsten Teile mittels Wärmezufuhr. — In beiden Fällen werden die Moleküle „nervös“ u. wollen die Kohäsion sprengen. — Je nach der „Anfälligkeit“ der Moleküle sind die verschiedenen Stoffe gute oder schlechte Wärmeleiter. — Für die meisten Stoffe gibt es ein in bezug auf Rhythmus und Festigkeit der Erschütterungen mittleres Maß, das gleichsam „als angenehm empfunden“ wird und als Norm die größte Bedeutung in der Architektur hat. Jedes Haus, jede Brücke beruht auf einem „Konzert“ stoffeellischer Tatbestände.

II A. Auch Ausblicke ins Metaphysische fehlen nicht: der Stoff erscheint als Unterlage eines erst im Menschen sich vollendenden Atemungsprozesses der Gott-Natur. Vergl. „Chaos“ S. 26.

13 A. Die Festigkeit des Stoffes ist

Motivbenutzung zeigt sich darin, daß ein vorhandenes Motiv, infolge nervöser Störung, nicht benutzt wird; sondern das Individuum seinerseits „benutzt“. Das Individuum aber merkt auch seine Gestörtbeit nicht, sondern modelt die ganze Welt nach den Motiven um, von denen es selbst beherrscht wird.

II B. Von hier aus ergeben sich die interessantesten Ausblicke auf eine künftige vergleichende Psychologie des Menschen und der Stoffe. — So sei nur kurz hingedeutet auf den Vorgang des „Nervöswordens“, der in einer Revolutionierung der Motivationskomplexe besteht und genau umgekehrt wie beim Stoffe herbeigeführt wird durch die dort als „Ideal“ geltenden mittleren Grade. Der Mensch empfindet sie im allgemeinen als Zustände dauernden Gestörtwordens durch Tatbestände, die er einerseits nicht übersehen, andererseits nicht genügend schnell bearbeiten kann: ihm wird „ganz heiß“ (!). — Von den meisten Menschen werden die beiden Extreme als angenehm oder „richtig“ empfunden: aa) eine wenn auch starke, so doch klare Affektion, zu der er, sich zusammenschließend, Stellung nehmen kann; bb) milde, milieuhafte Affektionen. — Menschenerziehung und Menschenbehandlung sollten auf genauester Kenntnis dieser Verhältnisse ruhen.

II B. Ausblick ins Metaphysische: der zu 9 B. geschilderte Vorgang des Serein und Sinaus ist eine seelische Atemung des Individuums, die ihr Gegenstück hat in der des ebenfalls punktuell zentrierten Herzens. — Atmosphärisches wie seelisches Klima haben gleich wichtige Bedeutung in ganz verwandtem Sinne, nämlich im Sinne eines Qualitätsanspruches. („Chaotica“ S. 215, 229)

13 B. Die Freiheit des Individuums

auch eine Art Freiheit: Freiheit von der Vagabondage geringerer Bildungsstufen (Seinbauelemente) und von der Widerstandslosigkeit des „Unsoliden“. — Auch die Kausalität ist Freiheit — *sul generis*.

14 A. Der Stoff ist der bewegte Unbeweger (Nichtbeweger).

ist Freiheit von der Kausalität durch sein Wollen.

14 B. Das Individuum ist der unbewegte Beweger.

Durch die ausführliche Gegenüberstellung der Bewegungsvorgänge, wie sie sich einerseits in stofflichem, andererseits in animalischem Gebilde abspielen, ist m. E. die Entscheidung zum Problem der Willensfreiheit klar gegeben. Um aber mit dem „ewigen Zweifel“ gründlichst fertig zu werden, will ich noch einmal besonders den Satz herausstellen, an dessen Richtigkeit zuletzt alles hängt. Es heißt zu 8 B und 9 B, daß das Individuum ein Motiv nicht leidend, sondern angreifend heraushebt und — benützt.

Der „ewige Zweifel“ sieht nur das Empirische am und im Gehirn: Motivkomplexe auf der einen und motorische Zentra auf der anderen Seite; und ihm scheint nichts natürlicher, als daß das kräftigste Motiv sein entsprechendes motorisches Zentrum kausal affiziere.

Versteifen wir uns nicht darauf, daß dieser Argumentation bereits durch die Bemerkung zu 4 B die Möglichkeit abgeschnitten ist, sondern versuchen die Lösung noch einmal durch unmittelbare „Schau“!

Stehen sich das Motiv und sein motorisches Zentrum nicht ähnlich gegenüber wie die Speise dem Munde, wie das weibliche Sexualorgan dem männlichen, wie die Töne der Melodie, ja wie eine Ware dem Käufer? — Welche Symbole des Umsturzes sind es, wenn der Mund nicht mehr essen, sondern nur noch sich stopfen lassen kann, wenn die Rollen der Sexualorgane sich vertauschen, wenn die Ware sich dem Käufer aufzudrängen beginnt! Und wenn die Töne anfangen, die Melodie zu verzehren, um selber „unendliche Melodie“ zu werden, ein Sinnbild des Kausalgeschehens, wie es im Stoffe (als einem ungeschlossenen Komplex) von kleinstem Teil zu kleinstem Teil kontinuierlich verläuft! — Welche Symbole des Umsturzes, eines Erlöschens statt einer Erklärung des Wollens!

Das ist ja alles nur „dynamischer Schein“!

Aber nicht minder wäre es dynamischer Schein, das Prius, die Ursache, das Ergreifen, Zeugen, Kaufen, musikalische Gestalten in den Mund, in das Zeugungsorgan, in die Hand des Käufers, in die Gestalt zu verlegen!

Nur Eines kann das gesuchte Prius sein: der „Kontaktluß“ zwischen Motiv und motorischem Zentrum. In der Psychologie als „Impuls“ wohl bekannt, ist er ein Pulsschlag des Wollens selbst. Dieses also, das Wollen — nun aber nicht im psychologischen, sondern im metaphysischen Sinne — ist letzter Grund aller Willens-Akte oder Handlungen. Es hat keine empirische Ursache, sondern transzendente „Gründe“, aus denen es quellend

in die empirische Welt hinaustritt, wie die Wasserquelle ins Tageslicht aus dem dunklen Schoß der Erde. Aber das Wollen ist auch nicht „Ursache“, sondern — „Grund“ des Handelns, ewig neuen Handelns, auch darin der Wasserquelle vergleichbar, die ewig neue Wellen emporkirrt. Am Anfang war die Tat, aber auch: in jeder Tat steckt ein „erster Anfang“. „Etwas tun“ ist im Sprachgebrauch in weitem Maße gleichbedeutend mit „etwas anfangen“.

5

Über das Handeln der Menschen ist doch prinzipiell berechenbar! — Ganz gewiß! Doch wir sprachen bislang vom Wollen, und an ihm ist nichts zu berechnen. Denn es wird in seinem Wesen nicht davon berührt, ob man dies will oder das will — wie auch Erkenntnis als reine Form nicht davon berührt wird, ob man dies erkennt oder das erkennt.

Handeln hingegen „muß“ jedes empirische Wesen — gemäß seinem empirischen Wesen. Doch dieses Müssen, das man auch „subjektive Notwendigkeit“ nennen kann, ist nun kein kausales, sondern ein logisches. Es verknüpft nicht zwei zeitliche Tatbestände, sondern faltet den Kern des Wollens selber ins Empirische auseinander. Jedes Wollen ist ja ein Sich-äußern-wollen. Sich äußern kann man nur an technischen Mitteln. Das Beziehungsverhältnis dieser auf das Wollen heißt „Zweck“, und die Beziehung als ausgeführter Akt „Teleologie“ oder Logik des Zweckes. „Handeln müssen“ ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß der vor einer Handlung Stehende nicht blind, und gleichsam aus dem Nichts, sondern aus der wahren oder für wahr gehaltenen Logik des Zweckes seine Entscheidungen trifft. Er wählt seine Motive nicht so, wie ein Lotteriespieler Lose zieht, sondern wie ein Käufer eine Ware auswählt. Aus einer Fülle von Angebot wählt dieser das richtige Kleid, die richtige Brille, die richtige Waffe. So ergeht an den Handelnden die Mahnung: Prüfe alles, und das Beste behalte! — Das Biologische wandelt sich beim Menschen zum Ethischen.

6

Der Einwand der Berechenbarkeit läßt sich noch tiefer widerlegen — Dегewissermaßen mit einem argumentum ex universo. Und da alle wahre Naturphilosophie in Weltanschauung eingebettet ruht, sei es erlaubt, die gegenwärtige Betrachtung so ausklingen zu lassen, wie sie angehoben hat: weltanschaulich.

Auch Gott ist „berechenbar“. Auf die „Rechnung“ mit ihm kann man sich verlassen wie auf nichts anderes. Nicht nur die Logik und die Mathematik sind getragen von einem Sich-Verlassen auf Gott, sondern auch die moralischen Dinge. Sagt jemand: „ich mußte in diesem Falle so handeln“, so hat er unbedingt recht. Nur folgt daraus nichts. Er soll das Vergangene ruhen lassen, denn die nach rückwärts gerichtete Keue ist eine Abkehr vom

zukunftsgerichteten Wollen, das allein „selig machen kann“, selbst noch am Vorabende des Todes. Nicht für sein Vergangenes als solches verliert oder gewinnt der Mensch die Seligkeit, sondern für sein So-sein in „eben diesem Augenblick“. Dem reinen Wollen entspringt die Welt immer neu, „soeben“ hat sie ihm angefangen. — Sagt nun jemand: „ich werde so handeln müssen“, so lübt er Verrat an Welt und Gott. Denn: „was weiß er davon!“ Liegt ihm die Frage nach einer etwaigen Prädestination nicht als theoretisches Problem vor, sondern liegt sie ihm als Sorge am Herzen, so kann er beruhigt sein: nichts zu fürchten braucht, wer um sein Seelenheil „noch“ ernsthaft besorgt ist. — Und was für den Einzelnen gilt, das gilt nicht minder für eine ganze Menschengeneration. Wohl kann heute einmal wieder der Eindruck übermächtig werden, daß Zeiten allgemeinen Niederganges Reflexe größerer Weltvorgänge sein möchten. Führen sie die Menschen zur Selbstbestimmung, so erwecken sie Sehnsüchte, und aus Sehnsüchten werden Taten erwachsen und ein neuer Aufstieg.

Dieser aber pflegt sich in den Gemütern der Menschen auf so merkwürdige Weise zu spiegeln, daß man fast von einer Freiheitsparadoxie sprechen kann. Sie kommt äußerst prägnant z. B. in folgendem Satze zum Ausdruck, der einem Aufsatz von Eugen Diederichs (im Weihnachtskatalog seines Verlages 1925) entnommen ist und sich auf die Entwicklung der Jugendbewegung bezieht: „An Stelle freier Selbstbestimmung trat jetzt innerhalb der Jugend wieder die Forderung: Sich unterordnen können, damit Ordnung werde, in den Vordergrund.“ In diesem Satze ist der Begriff der Freiheit bezogen auf das Verhältnis nicht zwischen dem Individuum und seinen Handlungsmotiven, sondern zwischen dem Individuum und einem Verbands, dem es zugehört. Wir finden nun zu jeder Zeit, daß dieselben Menschengruppen, die „freie Selbstbestimmung“ politisch fordern („Liberalismus“!), als Kausalisten eine Willensfreiheit verneinen; und nicht minder, daß ihre Gegner, die in politischer Hinsicht Unterordnung fordern, als Indeterministen größten Wert auf Bejahung persönlicher Verantwortlichkeit legen.

Es kann nicht anders sein. Denn die scheinbar in sich widerspruchsvollen Bekenntnisse jeder der beiden Gruppen sind nichts anderes als mehrfache Brechungen einer jeweils ganz bestimmten Weltanschauungs-Komponente. Während sie für die „Liberalen“ sich in die Formel fassen läßt: „Wir glauben an keine Rangordnung der Dinge“ — lautet die Formel bei ihren Gegnern genau entgegengesetzt: „Wir glauben an eine Rangordnung.“

Und dieses letzte Bekenntnis möchten wir, zur Naturphilosophie uns zurückwendend, auch zu dem unseren machen. Die Natur, ausgebreitet in vier übereinander ruhenden Reichen, gibt uns das herrlichste Beispiel einer aristokratischen Stufenordnung, und dieselben Augen einer heranwachsenden Generation, die jetzt wieder empfänglich werden für eine Aufbaustruk-

tur der menschlichen Gesellschaft, werden in naher Zeit bemerken und als Wunder anstaunen, woran sie bisher gleichgültig vorüberstriefen. Und dann mögen, leise erinnernd, jene Vierzehn Punkte von der Freiheit eine Mahnung an sie sein, sich mit der Sage von Siegfried und dem Lindwurm und ihrem tiefen Sinn auch ihrerseits und in ihrer Weise auseinanderzusetzen.

Umschau

Gott-Natur

Es ist eine der nachdenklichsten Tatsachen des menschlichen Geistes, daß in ihm eine Urentzweiung angelegt erscheint, die allem, was durch ihn hindurchgeht, einen unverkennbaren Stempel aufdrückt, oder, wenn man will, es mit diesem zweideutigen Kennzeichen erbarmungslos brandmarkt. Selbst dort, wo die Vernunft ihrem vereinheitlichenden Trieb rastlos und ausschließlich zu folgen scheint, bei der Bildung immer höherer und allgemeinerer Begriffe, tritt durchaus nicht, wie die Scholastik meinte, die Kulmination in einem obersten und letzten Begriffe ein; sondern mit einem geradezu erschreckenden Zynismus bricht am Gipfel der Abgrund wieder auf: kein hoher und erst recht nicht der höchste Allgemeinbegriff, der nicht sofort auf seinen Gegenbegriff angewiesen wäre, ohne den er schlechtthin sinnleer und bedeutungslos sein müßte.

Diesem Schicksal zeigt sich auch der Begriff „Natur“ verfallen. Der Natur — als Summe aller Wirklichkeit genommen — hat man gesagt, entfällt nichts; und ebenso entfällt ihrem Begriff nichts. Aber dieser allumfassende Naturbegriff enthält ebenso nichts. Wenn alles Natur ist, dann ist nichts Natur. Wie alle Dinge und Erscheinungen der Natur eingeklemmt erscheinen zwischen den beiden Polen Null und Unendlich, wie alle Dinge nur Dasein haben, indem sie eingeschränkt, begrenzt, gestaltet, geformt sind, genau so gewinnen nur an ihren Einschränkungen die Begriffe Dasein, und die höchsten erzeugen sozusagen von innen her ihr Außenhalb, an dem sie sich gestalten. Nur an seinen Entgegensetzungen, die er doch alle übergreifen will, gewinnt der Begriff Natur einen Inhalt.

Natur: das ist das primär Schöpferische. Sie schafft Geschöpfe, die ihrerseits die Schaffenskraft der großen Mutter geerbt haben und an ihr mitschaffen. Sie ist *creatrix*, alles in ihr ist *creatura*.

Natur: das ist das ursprünglich Gewordene gegenüber allem durch Menschen Gemachten, Bewirkten, Geänderten. Sie ist dennoch indirekt Wirkerin auch aller der Werke, die ihr eignes Angesicht verändern, der Kultur.

Natur: das ist das Bewußtlose, Unbewußte, ist Da-Sein, und erhebt sich in einigen ihrer Geschöpfe zum Bewußt-Sein.

Natur: das ist Alleinheit. Und ihr bewußtes Geschöpf sondert sich in ihr von ihr zum Individuum.

Natur: das ist nicht Chaos, sondern Kosmos, zur Ordnung „geschmückt“. Aber weiß sie ihre Ordnungen? Sie tut sie. Sie ist sie. Aber ihr Teil, ihr Geschöpf, das menschliche Bewußtsein will das Ganze wissen. Der Spiegel will seine sämtlichen Bilder und deren Gesetze und das Gesetz seiner Spiegelung wissen und vergißt, daß die Gesetze seiner Bilder Gesetze seines Spiegelns sind und diese zwar Gesetze in der

Natur, aber nicht Gesetze der Natur. Das ist Natur-Wissenschaft und Erkenntnis der Natur unseres Wissens, Erkenntnistheorie.

Natur ist immer „natürlich“. Aber der Mensch will urteilen, daß eine Erscheinung oder ein Ding der Natur mehr als das andere dem Willen und Begriff entspreche, den die Natur in dem Dinge befolgt habe, und nennt eines widernatürlich, ein anderes unnatürlich.

Natur: das ist das Ungewordene, Seiende, dessen Sein ein Werden ist; als Ganzes ist Natur nicht geworden, sondern sie ist, nur ihre Teile werden und entwerden in ihr. Aber der Mensch meint, Sein sei nicht im Werden und Werden nicht im Sein, sondern Werden folge aus Sein. Und er will noch etwas hinter dem Schöpferischen, ein Ungeschaffenes, Allerschaffendes, das dem Einzelnen zugrund läge (die „Idee“) oder dem Ganzen (der „Gott“).

Aus diesen Aufspaltungen des Begriffs Natur geht hervor, daß sie alles dies ist und stets auch noch das Andere, immer über Zweien, oder als Einheit leer: *natura naturans* und *natura*. Erscheinung und Idee, *physis* und *psyche*, *hyle* und *nus*, — Urfrühe und Tiona. Sie ist der Umkreis, dem auch begrifflich nichts entsfällt, obgleich eben dieser letzte Inbegriff über allen nur in allen zu fassen ist:

sphaera intelligibilis cuius centrum ubique, circumferentia nusquam . . .

Einem Naturbegriff, so widersprüchlich und widersäglich, aber darum eben so voll, dazu bezaubernd und überwältigend, weil er nicht dialektisch wie hier umschrieben ist, sondern hymnisch gesungen, einer solchen unsfaßbar großen Natur begegnen wie in dem Goethe zugeschriebenen Fragment, von dem er später nicht angeben konnte, ob es von ihm sei, zu dem er sich aber inhaltlich bekannte und, was wesentlicher ist, dessen Gegenstand der von ihm zeitlebens so verehrt und geliebte gewesen ist:

„Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend, aus ihr herauszutreten und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arm entfallen . . .“

Man muß sich diesen ganzen Hymnus gegenwärtig halten, dessen Einsichten Goethe selbst modifizierte (An den Kanzler v. Müller, 24. Mai 1828) und der durchaus nicht Goethes Stellung zur Natur und zur Erkenntnis der Natur ganz auszudrücken vermag, der aber hier als dessen Symbol stehen kann, damit man vorerst erkennt, um wieviel enger und ärmer der Naturbegriff der über die Natur triumphierenden Naturwissenschaft des letzten Jahrhunderts (oder der letzten vier Jahrhunderte seit Galilei) ist. Der Triumph und der Erfolg ist dieser Wissenschaft nicht abzustreiten und soll ihr nicht geschmälert werden. Es soll aber gezeigt werden, daß ihre Natur nicht die Natur und ihre Erkenntnis nicht die Erkenntnis der Natur ist. Es ist letzten Endes die Natur von gnaden der Vernunft im Sinne Kants, die Natur, der die Vernunft erst „ihre Gesetze vorgeschrieben hat“; d. h. die Gesetze, die die Vernunft konstituieren, das sind auch die, die diese Natur konstituieren. So gewiß Kant sein Apriori der Vernunft von der ihm als Paradigma einer unanfechtbaren Wissenschaft geltenden Disziplin, der mathematischen, abnahm, so gewiß ihm nur soviel wirkliche Erkenntnis in jeder Naturwissenschaft war, als Mathematik in ihr anzutreffen sei, ebenso gewiß bezieht sich diese ganze Wissenschaft nur auf eine mathematisch-mechanische Natur. (Man lese hier in Zieglers „Gestaltwandel der Götter“ im Mythos aiheos der Wissenschaft über das titanische Bemühen der Phy-

siker Helmbolz und Herz nach, auch die Kausalität noch los zu werden und nur noch mathematische Differenzen im physikalischen Geschehen wirksam zu erweisen.) So gewiß die menschliche Vernunft in ihrer mathematisch-mechanischen Einstellung nichts außer der Natur ist, so gewiß ihre Gesetze also nicht außer der Natur sind, so gewiß geht in ihre Maße etwas von Natur ein, und wir erfahren durch sie etwas von ihr. Nur daß dieses Wissen nicht alles und diese Natur nicht die ganze ist.

Die Natur verlor in diesem Prozesse, einem der erstaunlichsten und in gewissem Sinne bewunderungswürdigen, viel, im Guten wie im Schlimmen: ihre Schrecknisse milderten sich, ihre Macht erschien gezähmt, ihre Grenzen wurden klein sozusagen und ihre Schranken dennoch unabsehlich hinausgerückt. Aber sie verlor mehr: ihr Geheimnis, nicht im Sinne des noch nicht Wißbaren, sondern eines Heiligen über allem Wissen, eines Mysteriums, wovon Wissen selbst nur ein — gewiß auch heiliger — Teil ist. Aus dem Ungeheuren Natur war ein Wissen so folgerechten Systems geworden, dessen Grundzüge klar und eindeutig waren, ein so festes Gebäude, dessen Fundamente so tief und sicher lagen, man hatte ein Werkzeug zu so stolzen Errungenschaften sich bereitet, daß man darüber das Ungeheure selbst vergaß.

Dieses aber kann nicht auf die Dauer weder gebändigt noch vergessen werden. Es ist nicht einfach festzustellen, wo die Gründe für das Erwachen des Gefühls der Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Naturbetrachtung liegen. Und sicher berühren alle bemerkbaren Gründe den eigentlichen Grund nicht, aus dem dieses immer stärker werdende Gefühl emporwuchs.

Man kann sagen, ein neues Naturgefühl habe die Seelen ergriffen, und es ist zweifellos etwas an der These Joëls, „man müsse die Natur fühlen lernen, ehe man sie denken lernt“, „immer wieder müsse die mystische Ureinheit erlebt oder nachgefühlt werden, um in aller fortschreitenden Sonderung die Einheit der Erkenntnis wachzuhalten, die organische Ganzheit des Menschen, der nicht bloß erkennend ist; immer wieder müsse das Denken eintauchen in das Grundgefühl des Lebens, um die Kraft zu schöpfen zu immer lebensfremderen Abstraktionen, zu immer gefühlsfremderen Naturentdeckungen; immer wieder müsse aus zentralen Tiefen der mystische Geist aufsteigen, um überwunden zu werden in der peripherisch sondernden Wissenschaft“. Woher aber dieses neue Naturgefühl kommt, kann man nicht angeben. Es steigt aus dem grundlosen Grunde. Nur eins ist zu ahnen, daß solches Eintauchen in das Grundgefühl des Lebens demselben rhythmischen Gesetz unterliegt, nach dem jedes Lebendige im Schlafe periodisch ins Unbewußte versinkt und sich darin mit neuer Kraft speist. Und ein anderes ist selbstverständlich: daß dieses neue Naturgefühl zuerst in der Dichtung durchbrach. Die Natur wurde nicht mehr nur lyrisch und stimmungshaft erlebt, sondern die Dichtung der letzten Jahrzehnte wies plötzlich einige große Versuche zu kosmischer, mythischer Weltbildung auf. Es ist ein Unterschied, ob in der Lyrik, selbst der tiefsten und zarresten Storms und Mördes, Liliencrons und Dauthendays die Seele ihre Erregungen vor der Natur oder durch die Natur ausspricht, oder ob man das Wesen der Welt, der ganzen, ungeheuern, in mythischen Bildern aussagen will, wie in den Dichtungen Nomberts, Daublers, in den „Mythen“ von Rudolf Dorn.

Es soll und kann kein ursächlicher Zusammenhang zwischen diesen Erscheinungen (und etwa dem neuen Naturgefühl, wie es in der Jugendbewegung einen wesentlichen Zug darstellt) und dem immer stärker anwachsenden Empfinden des

Mangels der Naturwissenschaft konstruiert werden. Ist hier ein Zusammenhang, so ist er nicht kausaler Art, sondern in ihrer Gleichzeitigkeit weisen beide auf dunkelste Wurzeln und Gründe hin, aus denen immer das Lebensnotwendige sich emporringt.

Gleichzeitig treten innerhalb der Wissenschaft Strömungen auf, die den stolzen Bau unterhöhlten. Immer breiter machte sich eine Erkenntnis von der Irrationalität alles Rationalen bemerkbar (Müller-Freienfels „Irrationalismus“, Nikolai Hartmann „Metaphysik der Erkenntnis“); die Relativitätstheorie brachte, wenn nicht ein Wanken und Einstürzen, so doch eine starke Erschütterung der erkenntnistheoretischen Fundamente unserer Naturwissenschaft; eine tiefe Besinnung über die eigentliche Armut unserer intellektualisierenden Weltbetrachtung rief die Philosophie Bergsons hervor, und gewissermaßen eine Entlarvung des wahren Wesens unseres Verstandes betrieb eine Forschung, die man mit der Parole „Wider den Geist“ kennzeichnen könnte (Blages: „Wesen des Bewußtseins“, Theodor Lessing: „Untergang Europas am Geist“), so daß als ein wesentliches Problem unserer gesamten Kultur, als das, „was uns not tut“, „Reyserling die Wiederverknüpfung von Seele und Geist bezeichnen konnte.

Dazu kam etwas, was man den Ausbruch beinahe vergessener oder rational überdeckter Tiefen nennen könnte oder das Ausdrängen der Gestalt, des urtümlichen Bildes als eines Letzten, vor dem jede kausale Betrachtung und erst recht jede mathematisch-mechanische versagt. Das urtümliche Bild in den Mythen: Plötzlich gewannen die Forschungen J. J. Bachofens über das pelagische Zeitalter ebenso Bedeutung, wie Schellings mythographischer Versuch über „Die Gottheiten von Samothrake“, und nicht zuletzt beruht hierauf das Interesse, das man den Leistungen von Frobenius entgegenbringt (vgl. Ziegler: Das heilige Reich der Deutschen). Das urtümliche Bild in unserer eigenen Seele: Die Forschungen Junges, Ablers, Freuds, bei aller Einseitigkeit und Schiefheit, die z. B. Theodor Lessing bloßstellt, haben doch dieses eine gezeigt: in welchen dunklen Tiefen unser Seelisches beheimatet ist. Und zwischen diesen beiden Tiefenwelten, Bilderwelten erschien ein seltsamer und erstaunlicher Parallelismus. Das urtümliche Bild in der Biologie: Hier hat sich am ersten und auffälligsten das Versagen der naturwissenschaftlichen Kategorien offenbart, so daß restlos und radikal die Autonomie des Lebens vor der mathematisch-mechanischen Gesetzmäßigkeit erkannt und anerkannt werden mußte (Driesch).

Bündig zusammengefaßt: ein neuer Begriff der Natur tat sich auf, der nicht nur auf der einen Polarisation des Naturbegriffs: bewußte Erkenntnis ihrer „Gesetze“ contra Chaos aufgebaut war, auch keine Naturphilosophie nach Haedels oder Ostwalds Muster und Methode, sondern der auch alles primär Schöpferische, alles ursprünglich Seiende, alles Unbewußte, alles Kosmisch Ganze, alles ideenhaft Zugrundeliegende mit umfassen wollte, ein Ganzheitsbegriff der Natur in fast verwegener Verstande, dem keine Naturwissenschaft engen Sinns genügen konnte, sondern nur eine „neue Naturphilosophie“.

Das Grundlegende über diesen neuen Naturbegriff auszuführen, ist hier nicht der Raum; es genügt auch auf so Bekanntes und Vorzügliches hinzuweisen wie Ernst Michels „Goethes Weltanschauung und Naturbeutung“ (E. Diederichs), dem man ergänzend zur Seite stellen möge, was in B. J. Obenausers vorzüglichem Hölberlin-Trovalisbuch (E. Diederichs 1925) über die „magische Naturanschau-

ung“ des Novalis gesagt ist. Oder es sei die etwas zu allgemeine, aber das Wesentliche umschreibende Stelle aus dem Nachwort erwähnt, mit dem Gunther Ipsen die Ausgabe der Naturwissenschaftlichen Schriften Goethes beschließt, die der Inselverlag eben erscheinen läßt (innerhalb seiner rühmlichst bekannten Ausgabe der sämtlichen Werke Goethes, der vollständigsten, die es außer der zum Teil vergriffenen großen Weimarer Ausgabe zur Zeit gibt). Dort heißt es:

„Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß in unserer Zeit des Übergangs der Geist sich anstreckt, eine neue Wendung zu nehmen; daß in der Gegenwart des Alten Unruhe, Langeweile, Verzagen und ein böses Gewissen einreißen; daß da und dort ein Neues, noch unvergoren, aufschäumt. Diese Wendung läßt sich, soweit die Wissenschaft daran teilhat, bezeichnen durch drei Züge: die Wissenschaft sieht ihr „philosophisches Ingrediens“ nicht mehr als schädlichen Rückstand an, sondern weiß wieder, daß sie ohne dies nichts ist, weiß, daß dies ihr fester Boden, ihre wahrhaft bewegende Kraft und ihre letzte Rechtfertigung ist. Und die Philosophie selbst hat den Mut wiedergewonnen, das „Abenteuer der Vernunft“ zu bestehen; jenes Abenteuer, das — trotz aller Gefahren — von Anbeginn ihr Wesen ausmachte, ihren Rang bestimmte und ihre Bedeutung erwirkte.“

Zum andern hat der Gedanke sich wiederum dem Gegenständlichen zugewendet; erkennend, daß der Blick nach innen in einem bloßen Zwischenreich von Schatten und abgeleiteten Erscheinungen verweilt. Dem neuen Blick aber steht auch die Welt neu und wunderbar entgegen; und alle Dinge und Kräfte sind ihm voll eigenen Wesens.

Zum dritten ist die Zeit des dünnflüssigen Verstandes und seiner Untiefen, seiner leeren Weite und Breite überdrüssig geworden. Sie hat in allen Dingen eine eigene Tiefe wiedergefunden und Rang und Ordnung unter ihnen; beglückt und erschüttert ist sie der unzerstörbaren Ganzheit innegeworden, die allem Wirklichen einwohnt, seiner lebendigen Bildung, der seligen Ruhe und des bacchantischen Tausels seiner Wandlungen. Allüberall umgibt uns nun ein Überschwang von Gestalt und Sinn.

In alledem begegnet sich das neue Streben mit Goethes Wissenschaft: in der Bejahung des metaphysischen Gehalts, in der Wendung zum Gegenständlichen, in der Entdeckung der Gestalten.“

Über die Möglichkeit einer solchen „zusammenschauenden Naturdeutung“, die weit davon entfernt ist, das Obdium einer ausschweifenden naturphilosophischen Begriffsdichtung und einer zuchtlos-schwärmerischen nebelhaften Naturklitterung zu verdienen, über die methodischen Grundlagen und ihre erkenntnistheoretische Berechtigung und Klärung orientiert vorzüglich ein Aufsatz Ernst Cassirers „Goethe und die mathematische Physik“ (in „Idee und Gestalt“, Bruno Cassirer 1921), dem zur Ergänzung hinzugefügt werde: Wilh. Troll, „Gestalt und Gesetz“, Versuch einer geistesgeschichtlichen Grundlegung der morphologischen und physiologischen Forschung (in „Flora oder Allgemeine botanische Zeitung“, Verlag Gustav Fischer, Jena 1925). ferner muß immer wieder hingewiesen werden auf Leopold Sieglers „Gestaltwandel“ und „Das heilige Reich der Deutschen“, vor allem, damit man die letzten weltanschaulichen Konsequenzen dieser Einstellung erkennen und würdigen lernt. Dort ist auch mit tiefster philosophischer Besinnung die Gegenüberstellung der beiden möglichen Welterkenntnis hemisphären vollzogen, die des mechanischen und des organischen Weltbildes, die geeignet sind, nicht

einander zu verdrängen, sondern zu ergänzen. Bei der heutigen Geisteslage und der noch bestehenden Vorherrschaft kausal-mechanischer Betrachtungsweise ist natürlich zunächst eine Betonung der ungewohnten und vernachlässigten Weltansicht unbedingt von Nöten, und es ist eine mit aufrichtiger Freude zu begrüßende Erscheinung, daß im Verlag von E. Dieberichs gerade jetzt eine Schriftenreihe herauskommt, die zur „Neubegründung der Naturphilosophie“ helfen soll, indem sie an die älteren vergessenen Schriften verwandten Geistes anknüpft und diese mit neuer verbindet: Die Sammlung „Gott-Natur“, herausgegeben von Dr. Wilh. Köhler.

Es ist nur natürlich und gerecht, aber auch von hoher und beglückender Symbolik, daß diese Sammlung in ihrem 1. Bande mit „Goethes morphologischen Schriften“ beginnt. Alles, was sich im oben nur angedeuteten Sinne mit der Naturerfassung und -deutung beschäftigt, findet, wenn auch Wurzeln und Analogien weiter nach rückwärts verfolgt werden können, in Goethes Morphologie sein Urbild. Er hat Namen und Begriff dieser Wissenschaft und man kann sagen auch ein klassisches Beispiel ihrer Methode geschaffen. Es ist andern Orts in dieser Zeitschrift bereits darauf hingewiesen, daß alles, was sich heute in dieser Richtung bewegt, letzten Endes auf Goethe zurückgeht. Die Ausgabe dieses Bandes der morphologischen Schriften ist von Wilh. Troll aufs gründlichste und liebevollste eingeleitet, ausgewählt und kommentiert worden und hat den großen Vorzug, mit einem Schatz von Abbildungen versehen zu sein, die teils von Goethe selbst herrührende Tafeln, teils Stiche aus Werken der Zeitgenossen, aber auch viel eigene Zeichnungen des Herausgebers zeigen. In den hundert Seiten der Einleitung wird aus reicher Kenntnis und mit großem Geschick die wissenschaftliche, weltanschauliche und religiöse Bedeutung der Arbeit Goethes dargestellt.

Eine erfreuliche und erstaunliche Überraschung wird für viele der Name C. G. Carus bedeuten, aus dessen überreichem Schaffen hier die „Psyche“ aufgenommen ist. Ludwig Klages, der Carus wiederentdeckt hat und selbst an dem Ausbau des neuen Weltbildes hervorragend beteiligt ist, hat dieses Buch eingeleitet und kommentiert, seine Schwächen nicht verbergend — es sind hier weltanschauliche Hemmungen in einem „ins christliche gebogenem Platonismus“ zu spüren —, aber seine ungeheure Bedeutung für eine wahre Seelenkunde, eine „Entwicklungsgeschichte der Seele“, wie der Untertitel des Buches lautet, ins Licht stellend. „Sonderbar“, heißt es bei Novalis, „daß das Innere des Menschen bisher nur so dürrig betrachtet und so geistlos behandelt worden ist. Die sogenannte Psychologie gehört auch zu den Larven, die die Stelle im Heiligtum einnehmen, wo echte Götterbilder stehen sollten.“ (Fragmente) Die „Psyche“ des Carus gehört nicht zu den Larven. Hier ist Psychologie eine wirkliche Morphologie des Seelischen, und was das Bedeutendste ist: eine Einordnung des Seelischen ins Organische und Kosmische, die wunderbar befreit und beruhigt. „Das Unbewußtsein die Wurzel des Bewußtseins und demgemäß das, wodurch jedes Einzellebendige gespeist wird aus dem Allgemeinen des Alls, in das es näherungsweise periodisch im Schlafzustande, endgültig aber mit dem unabwendbaren Tode zurücktaucht, das ist, lapidar gesprochen, der Gedanke, aus dem die Seelenkunde des Carus geschöpft hat“. Die Seele lebt sich dar im Leibe. Diesem fundamentalen Satz des Carus, der die Trennung von Leib

* Goethes „Farbenlehre“ wird, herausgegeben von H. Wohlbold, als weiterer Band der Sammlung „Gott-Natur“ gegen Ende des Jahres 1926 erscheinen.

und Seele, Materiellem und Immateriellen und ihre problematische Verbindung (Parallelismus oder Wechselwirkung) aufhebt, diesem eminent synthetischen Sag, der nicht zuläßt, daß eine gegebene Einheit erst analysiert und dann synthetisiert, erst differenziert und dann integriert wird, braucht man nur den übergreifenden anzufügen: Gott lebt sich dar in der Natur — und man hat den höchsten Naturbegriff, von dessen „Polarisationen“ am Anfang gesprochen worden ist, der der aus hunderterten von Ausprüchen zu belegende Natur- und Gottesbegriff Goethes war, und man versteht den symbolischen Titel dieser ganzen Schriftenreihe: Gott-Natur. An dem engeren Beispiel der Seelenkunde ist hier das Bestreben dieser „Naturphilosophie“ im Ganzen zu erfassen, ihre Vereinigung des Auseinandergebrochenen in der lebendigen Gestalt, ihre kosmische „Phänomenologie“, die eine kosmische Symbolik, eine Bild- und Sinnbildwirklichkeit im Größten und Kleinsten darstellen soll, nicht eine Vernunftwirklichkeit abgezogener Gesetze, nicht eine Wirklichkeit der die Erscheinungen transzendierenden Atome, Energien, Quanten, nicht eine Wirklichkeit der die Erscheinungen ebenso transzendierenden Geist-, Ideen-, Absolut- oder Gottheitsphäre: sondern eine Wirklichkeit ideendurchwirkten, gottdurchwirkten Daseins in der Gestalt, im Bild und Symbol.

In dem Sinne des Goetheschen Sages, daß Morphologie auf der Überzeugung beruhe, daß alles, was sei, sich auch andeuten und zeigen müsse, hat Carus auch eine „Symbolik der menschlichen Gestalt“ geschrieben (erschienen bei Niels Kampmann, Celle 1925), die Theodor Lessing mit einem ausgezeichneten Vorwort begleitet und bis auf die typologische und charakterologische Forschung unserer Zeit fortführt. (Schöft bedeutsam hierbei eine Polemik gegen den Gebrauch des Wortes Phänomenologie für ideologische (Spenglers Kulturmorphologie) und logomathische (Zuffert) Vernunftschau, seine strenge Scheidung von Gestalten-, Formen-, und Ideenschau). Was für Carus eine umfassende Symbolik bedeutet und diese für eine „neue Naturphilosophie“, das geht aus folgendem Sage dieses Buches hervor:

„Im höchsten Sinne streben wir dahin, die Welt überhaupt als das Symbol des höchsten ewigen Mysteriums der Gottheit und den Menschen als das Symbol der göttlichen Idee der Seele anschauen und verstehen zu lernen, und indem in diesem Sinne unermessliche und unendliche Aufgaben sich herausstellen, zieht die Symbolik eigentlich das ganze Gebiet des Kosmos einerseits, wie andererseits das Gebiet der Morphologie und Physiologie in ihren Bereich. Man kann sagen, die Symbolik werde auf diese Weise übersinnlicher und sinnlicher zugleich, gegen die der vergangenen Zeiten So erkennt das rechte Schauen der Wissenschaft unserer Zeit in den mystischen Spiralbewegungen der Gestirne das Symbol der Unendlichkeit der Welt, es erkennt in dem Verhältnis von Sonne und Planet ein unmittelbares Symbol der wunderbaren Wechselwirkung eben jener höchsten männlich befruchtenden und begeistigenden, sowie der weiblich empfangenden und gestaltenden Naturkräfte, ihm ist die Pflanze mit ihrer geheimnisvollen Entwicklung das Symbol der unbewußt sich darlebenden Seele, und der Mensch hinwiederum, in der vollen Unergründlichkeit, Weisheit und Unermesslichkeit seiner Organisation, wird ihm als Mikrokosmos zum Ebenbilde der Welt und Weltseele überhaupt.“

Eine ganz gründliche und klare Einführung in „die Psychologie des C. G. Carus“ von Christoph Bernoulli erscheint gleichzeitig bei E. Diederichs (1925). Hier wird Carus in die Zusammenhänge des romantischen Denkens überhaupt eingestellt,

seine genetische Methode gezeigt, die eine Erfassung der seelischen Erscheinungen durch die Beobachtung der frühesten Regungen und letztlich ihrer Analogien im unbewußten organischen Vorgang erstrebt, wird die Entstehung des Bewußtseins nach Carus geschildert, und vor allem wird die Linie seiner Forschung bis zu Ludwig Blages verfolgt. Wer die klare und reife Gestalt des Carus, die so goethe-nahe Luft seiner Schriften lieben gelernt hat, findet in Bernoullis Kleiner Arbeit einen willkommenen Deuter.

Daß Carus neben Goethe die geradezu klassische Persönlichkeit der Epoche war, an die die vorliegende Sammlung anzuknüpfen sucht, wird aufs schärfste deutlich durch den Band „Romantische Naturphilosophie“, ausgewählt und eingeleitet von Chr. Bernoulli und Hans Kern. Er enthält Auswahlen aus den Schriften völlig vergessener oder nur dem Gelehrten bekannter romantischer Naturphilosophen. Höchst interessant ist dieser Band durch die Darstellung einer nahezu gleichen Grundrichtung in den Medien verschiedenster Charaktere und Temperamente. Da stehen die eigenwilligen, fast gewalttätigen, paragraphierten Sätze Oken's, des Herausgebers der „Jtis“, des Gründers der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Leipzig, des Kleinen, bageren, impulsiven, schwarzhaarigen Mannes mit dem südländischen Teint, Sätze, die stellenweise verblüffen, widersinnig anmuten, und dann wieder Gedanken wie Lichtblitze, wie Entladungen ungeheuer gespannter intuitiver Energie. Man vergleiche den Satz: „Jede Zeugung fängt mithin von vorn an. Die organische Masse muß wieder in das ursprüngliche Chaos aufgelöst werden, wenn wieder etwas Neues entstehen soll“ mit Drieschs „harmonisch-acquipotentiellem System!“ Neben Oken steht die ruhige Gestalt Friedrich Sufelands, die weltmännische Dietrich Georg v. Kiesers, die pastorale Gotthilf Feinrich v. Schuberts, die wild genialische des streitsüchtigen Ignatius Paul Vital Troxler und die vornehme des Carl Gustav Carus. Es sind außer diesen vertreten, um auch die übrigen Namen noch zu nennen: Joh. Baptista Friedreich, Wilh. Butte, Carl Friedrich Burdach, Giovanni Malfatti, Gottfr. Reinhold Treviranus. Es ist unmöglich, den reichen Inhalt gerade dieses Bandes zusammenzufassen; alle großen Themen einer Naturphilosophie werden hier berührt, vor allem die Grundprobleme des Organischen in seinem Verhältnis zur Psyche einerseits und zum Kosmos andererseits, des Bewußten zum Unbewußten, die große kosmische Symbolik, des Wassers, des Feuers z. B., die Grundzüge einer organischen Betrachtung auch des Anorganischen: die „Lebensbewegungen der Erdoberfläche, der Erdatmosphäre, des Erdgewässers, des Erdfeuers“ (Carus): letzten Endes ein Bemühen um die Einheit der Welt, eine Gestalteinheit, eine riesige Phänomenologie und Physiognomik des Kosmischen, Versuche gewiß und Bruchstücke, aber in ihrem Fragmentcharakter dennoch Anregungen und vielleicht Bausteine einer neuen Welt.

Endlich sei noch des Bandes „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ von Carl Joel gedacht (bereits früher erschienen, jetzt in die Reihe aufgenommen). Hier wird der Nachweis geführt, daß in dem mystischen Alleinheitsgefühl die philosophische Einheitsbeutung der Welt ihren Ursprung habe. Um begreiflich zu machen, daß wirklich die erste europäische Naturphilosophie, die der Vorsokratiker, mystischer Wurzel sei, wird zunächst an der Naturphilosophie der Renaissance gezeigt, daß die hohe Zeit der Mystik, die Gott ins Innere zieht, auch die Welt vergöttlicht und Gott verweltlicht; im mystisch erfaßten Gott

sei dem Menschen zuerst die Totalität der Welt ans Herz gelegt, die Naturferne zur Forschung nahegebracht worden. Ebenso sei eine mystisch lyrische Subjektivität, ein orphischer Überschwang mit dem Erwachen der antiken Naturphilosophie gleichzeitig. Das Wasser des Thales, das Unendliche des Anaximander, die Luft des Anaximenes, das Feuer des Heraclit: das alles ist das mystische Unendlich-Eine, immer mehr verfeinert, von immer heilerem Lebensgefühl gedrängt, immer lebenschaftlicher ausgesagt. Die mystische Einheit eines Allgeföhls ist die Wurzel des kosmischen Denkens. Den Schluß bildet eine Parallele zwischen diesen ersten und den vorläufig letzten Naturphilosophen, den Romantikern.

Mag diese geistreiche Deutung berechtigt sein oder nicht — „alles Vergangene ist preisgegeben“, heißt es bei Nietzsche — mag der Ursprung der Naturphilosophie hier oder dort liegen, mag es wenig bedeuten, hier nach Ursprüngen überhaupt zu fragen, das Ziel ist dies wirklich und wahrhaftig: eine verlorene Einheit wiederzugewinnen, die Einheit von Seele und Leib in der besetzten Gestalt zu erleben, die Einheit von Erscheinung und Idee im lebendigen Bild zu schauen, der Einheit vom Unbewußten und Bewußtsein im Leben inne zu werden und zuletzt und zuhöchst: die Natur in Gott, Gott in der Natur immerfort gewahr zu werden und offenbar zu haben.

Paul Wegwig

Chaotica ac Divina

Wie oft haben wir es bei Gesprächen erlebt, daß die Grenzen der begrifflichen Gangbarkeit erreicht wurden, und der Ausruf: „Das ist das Chaos“ vor jedem weiteren Schritte zurückhielt. Die Empfindung, daß es sich um eine Grenze und jenseits dieser Grenze um eine Region handele, war also bereits immer innerhalb dieser Situation vorhanden und war in dieser Weise wirklich gegenwärtig.

Doch wie es mit allen weglosen und bedrohlichen Regionen ist, wie es einst beim Meere war, vor einigen Jahrzehnten noch bei der Luft, so ist es auch hier, der menschliche Geist sucht Wege in das scheinbar Unwegsamen zu legen, seien diese Wege nun Gedankengänge oder wirkliche, konkrete Wegbahnen. So sehen wir das Chaos als eine Region an die Welt der bereits uns möglichen Gangbarkeiten grenzen, wobei die logisch begriffliche Weglegung (Idee) lediglich als ein vorausseilender Entwurf für die später nachfolgende konkrete Weglegung zu denken wäre.

Diese Region des Chaotischen — von der wir nicht wissen können, ob aus ihr über die Bewältigung durch Gedankengänge nicht eines Tages wirklich beschreibbare und konkrete Wege in die noch ungangbare, ungeordnete Grundmaterie hinein sichtbar werden (etwa in Art von Erfindungen und Entdeckungen) — sehen wir als ein neues unerforschtes Reich vor uns liegen.

Ganz bewusst, das Chaos in diesem komplexen Sinn direkt ansprechend, versucht Friedrich Grave in seinem Buche „Chaotica ac Divina“* Stufen in eine Region zu legen, die man bisher als das eigentlich Stufenlose ansah. Ein tieferes Reich ist es und kein klassizistisch starrer Begriff der Weglosigkeit, den wir vor uns sehen. So wie etwa Goethe bereits das „Reich der Mütter“ unterweltlich-chaotisch sah, in dem die Gestalten dieser Welt ihren Ursprung nehmen, und von wo aus sie bedingt sind.

Das also, was im 2. Teil des Faust die Erscheinung der Helena ermöglicht, das Vorhandensein einer urhaften Region unter der Ebene unserer raum-zeitlichen

* Eugen Diederichs Verlag in Jena. br. M 10. —, geb. M 13. —

Tage, wird hier als chaotisches Reich abgegrenzt. Bei diesem Vorgange aber zeigt sich schon, daß eine chaotische Region schon „tiefer“, nicht aber prinzipieller „Mischmasch“ ist, so daß es dem schöpferisch Denkenden und sicher Schreitenden möglich ist, hier noch Wege zu gehen.

So finden wir in Graves Buch das Chaos seiner mystischen Verdunkelung entrückt, so etwa wie die Chemie der Alchemie gegenüber den chemischen Stoff entrückte, ohne doch diesen Stoff an sich zu leugnen oder abzulehnen. Der im Faust gegebene zauberische Weg ist hier begrifflich ausgelegt und erweist sich als eine gangbare Ordnung unterster Weltenstufen. Hier liegen: Gehalt, Ordnung, Gestalt und Bildung.

Der innere, geheime Baugedanke der „Chaotica ac Divina“ wird gleich zu Beginn des Buches deutlich. Auf das Erlebnis wird zugunsten der philosophischen Erkenntnis nicht verzichtet. Keine reine Systemphilosophie tritt uns entgegen, sondern der Denker formt das Werk als Gestalter einer tieferen Realität. Im Goetheschen Sinne einigt sich hier Erleben und Erkennen.

Die Möglichkeit, Stufen in ein unbekanntes und nie betretenes Gebiet zu legen, wird so dem Erlebnis der „Instanz“ entnommen. Dieses Wort, gebraucht wie alle Worte, zeigt bei genauerem Eingehen auf seinen inneren Sinn, eigenartige Erschließungskräfte. So läßt es der Autor selbst zu Wort kommen und, als weibliche Erscheinung personifiziert, enthält es sein eigentliches Wesen. In einem nächtlichen Zwiegespräche erleben wir es gleichzeitig mit, so daß über ein Erlebnis das Wort seinen Begriff uns übermittelt. Diese „Instanz“ ist die Möglichkeit und das Wesen jeder „Stufe“, ist eine basischaste und periphere Funktion, die so die „Tiefe“ gangbar machen kann, indem man sich auf sie verläßt. Von diesem Erlebnis aus können sich bestimmte Begriffe als basischaste Ebenen und Stufen erweisen, die das Besprechen einer unbekanntes Region, hier die der Chaotica, ermöglichen.

Dieses Buch der erstaunend klaren Erkenntnisse liegt also auf einem Erlebnis und in diesem Erlebnis liegt gewissermaßen das Volumen, aus welchem der spätere Erkenntnisweg distanziiert wird. Daß dies Erlebnis eines funktionellen Momentes gezeigt und als Erlebnis betont wird, ist wesentlich und führt uns den lebendigen Menschen vor, wie er sich müht und vorwärts strebt, im Gegensatz zu dem vom Rathe der verkündigten abstrakten System einer Welt. Hier wird der periphere, menschliche, blutwarme Anschluß an die Welt und an das Leben nicht gelehnet, sondern zur Debatte gestellt.

So folgen wir dem Denker mit dem Gefühle, daß er menschlich-sinnlich, wie geistig-logisch zulänglich den Weg zu fassen vermag und schreiten mit ihm auf der Folge von Stufen, die er von den Chaotica durch die Region der Concreta und Abstracta zu den Divina gelegt hat. Wohl mögen die Stufen nicht jedem einzelnen persönlich wie Körperlich ganz gerecht liegen, über die Tatsache, daß es gangbare Stufen sind, wird kaum streiten können, denn sie sind belegt und gefestigt durch die Aussprüche unserer größten Denker und Dichter. Sie alle, die herangezogen werden, sagen aus, daß sie an eben diesen Stellen ähnlich empfunden und über sie ähnlich gedacht haben.

So bietet sich uns die sichere und erstaunlich gespannte Stufenfolge als eine Vierteilung dar, die in weitere Viertel und Unterviertel zerlegt ist. Diese „Vereinigkeit“ ergibt: Chaotica, Concreta, Abstrakta und Divina als eigentliche Regionen; Gehalt, Ordnung, Gestalt, Bildung, als Stufen des Chaos; Stoff, Ari-

fall, Pflanze, Tier, als Stufe der Concreta; Beziehungen, Vorgänge, Beschaffenheiten und Gegenstände als Stufen der Abstrakta und schließlich das Gute, das Schöne, das Wahre und die Ewigkeit als Stufen der Divina. In diesem Sinne des numerus mysticus gegliedert, vermögen wir es die Welt zu überblicken.

Dies wäre das Buch. —

Die Philosophie, welche Grave vertritt, ist einer ganzen Bewegung, welche in voller Entwicklung ist, zuzurechnen. Sie ist viel konsequenter als es der Autor selber zu vermuten wagt. Es sei aber gesagt, daß sich aus seinen Gedankengängen die volle Konsequenz der Bewegung entwickeln läßt. Diese Bewegung ist nicht nur die Neubegründung einer auf letzten wissenschaftlichen Erkenntnissen ruhenden Naturphilosophie, sondern zielt auf die Erweiterung des Raumes schlechthin, der dem suchenden Menschen stets so viel aus seiner Fülle als Lebensplaz zukommen läßt, als eben dieser vertragen und ertragen kann. Wir sehen, blicken wir genauer hin, Naturerkenntnis und Naturbeherrschung auf das innigste verknüpft und dürfen sehr wohl von einer Erweiterung des Raumes dort sprechen, wo es uns gelingt, ihn tiefer zu erkennen und zureichender zu beherrschen.

Das Euklidische Raumbild, wie wir es in der dreidimensionalen Bewältigung des Raumes haben, hat sein Möglichstes innerhalb einer Lebensstilstufe bereits geleistet und in unserer Zeit spüren wir nur zu deutlich, daß die Kulmination bereits überschritten ist. Wir stehen in der Vollendung einer Raumbewältigung, welche in unzähligen Euklidisch-Kastenhaften Konkreten wie abstrakt) die Organisation für einen bestimmten Lebensstil bereits geleistet hat. Hier sehen wir Zimmer neben Zimmer, Schrank neben Schrank, Kasten neben Kasten und Begriff neben Begriff und haben eine museenhafte Ordnung der Weltphänomene vor uns. Ja die Form selber, oder, besser gesagt, daß, was wir in diesem Lebensstile als Formen empfinden, ist Euklidisch-wandhaft festgelegt. Stolz halten die Formenkomplexe ihre Oberfläche als Begrenzung nach außen, weil an diese geglaubt wird. Doch schon taucht aus der ungeheuren, wissenschaftlichen Registratur, ja aus dem Komplex der Formen selber die Frage nach einem zulänglicherem Formenbegriff auf, oder, anders ausgedrückt, nach einem neuen Raumbild. Die Struktur ist es, welche ihren Plaz in der Form, wie neben der Form verlangt. Es ist keine Form ohne Struktur möglich, so heißt die Parole unserer augenblicklich modernsten Forschung. Ob wir die Elektronen-Theorie, die Atomzerfallreihe, das elektromagnetische Schwingungsfeld oder die Psychoanalyse und den Expressionismus nehmen, überall ist ein Durchbruch durch die Euklidisch-wandhafte Grenze der Form — die bisher als zulänglich empfunden wurde — hin zur Innenstruktur zu spüren.

Eben dieser Forderung wird auch Grave in seiner Philosophie, gewissermaßen von der Metaphysik her, gerecht. Er sieht eine Struktur der Welt noch in allen den Komplexen, die wir als konkret oder abstrakt, stets aber höchst wandhaft-begrenzt handhaben. Durch die Erkenntnis aber, daß allen konkreten Wesenheiten, wie auch allen abstrakten Wesenheiten chaotische Strukturprinzipien innewohnen, oder anders ausgedrückt, daß unsere Welt auf einer tieferen Region objektiver Chaotica liegt, wird die Handhabung und die Erkenntnis unserer Welt erweitert.

Der Blick, der gleichsam bisher nur bis zur Oberfläche der konkreten und abstrakten Komplexe drang, wird, tiefer dringend, die Form allein unter Einbeziehung der Struktur anerkennen.

So sehen wir diese Philosophie aktuell in der Gruppe neuzeitlichster Bemähun-

gen stehen. Allen denen, die nicht erst dann, wenn höchst oberflächlich die Dinge ihren Dienst versagen, sich hilflos an die Umwelt wenden, sondern daran arbeiten, die Möglichkeiten und den Grund, eben dieses Versagens in die Hand zu bekommen, wird Graves Buch von größter Wichtigkeit sein. Hier ist wieder ein Weg gezeigt, der subalternen Einstellung, den Ereignissen gegenüber zu entspringen und aktiv durch Tiefe der Erkenntnis und daraus entspringender Möglichkeit einer Handhabung, die Fäden in die Hand zu bekommen, welche das große Spiel des täglichen Lebens dirigieren.

Friz Henning

Farbe und Dasein*

Die heranwachsende Generation lebt und leidet sich mit „vertauschter Seele“ in ihr Zeitbild ein. Sie ist unentzinnbar einem anderen, herausdämmernenden Gotte hörig, einer anderen sie wirkenden Ordnung, einem anderen Sein und Werden. Sie hat mit den Erlebnissen, Erfahrungen, Gestaltungsprozessen, Idealen und Symbolen des von ihr abfallenden Gestern und Vorgestern nichts mehr zu tun. Sie ist ausgestoßen und doch wieder ins neue Bildnis eines ungeheueren Anfangs eingesetzt. Sie ist Opfer und heroischer Auftakt zugleich. Der von Oswald Spengler über sie verhängte „Untergang“ ist für sie ein schmerzliches Gericht. Doch sie gibt sich dieser Sühne willig hin. Sie läutert sich am Zweifel, an der Nacht ihrer Stunde hoch. Auch sie spürt dunkel eine gewaltig und unbezwingbar sie drängende Mission. Sie fühlt sich von anderen Stimmen angerufen und von anderen Gesichtern bewegt, als solche sich auf tun in den Untiefen einer allzu rationalistisch-pessimistischen Weltbetrachtung. Auch sie will den tieferen, außer- und überzeitlichen Sinn ihres Lebens erfahren: Auch sie will bejahren können, auch sie ist ein Ich, das sich in bitteren Kämpfen ins Du einruft, auch sie ist eine Sehnsucht, ein Wille, und ein Ziel. Und — eine Gemeinschaft.

So sehr die verschiedenen Gruppen und Führerschaften auseinander zu gehen scheinen, so eindeutig und einzielig sind sie nach einer Richtung hin in Bewegung, es ist ein und dieselbe Stimme, die sie spricht, es ist ein und derselbe magische Zug, der sie antreibt, prägt und sammelt.

Aber es ist auch ein und derselbe Dämon, der sie anfällt und bedroht, es ist ein und derselbe Rhythmus, der sie durchstampft und sie „verzeitlicht“, es ist ein und dasselbe rasende Ungeheuer, das in ihre Welt eingebrochen ist: die Maschine.

Wo und wie auch immer der heutige Mensch sich herauszufindern vermag aus den Taten und schreienden Wirklichkeiten seiner Zeit, wohin und wo hinauf er sich immer zu flüchten imstande ist, ob hinein in seine eigene innere grund- und gott-sichtige Tiefe, oder hinauf in die Sphären einer noch in unberührter Klarheit sich spiegelnden Natur: immer ist es dieser eine, flüchtig vorstoßende, aufsteulende Takt, der hereintönt in die fernste Abgeschlossenheit der Seele: die Maschine.

Sie ist das sinnlich-dinglichste Symbol unserer Zeit. Sie ist der Heros, der „unbezwingbar stürmende Held“. Sie ist die tragische Geburt einer aus sich selber mächtig gewordenen Technik, sie ist der aus Eisen und Kupfer getürmte Luzifer unserer in Ohnmacht sich duldenen Welt. Ihre Rotation ist der Rhythmus unserer Sprache, unseres „jüngsten“ schöpferischen Ausdrucks, unserer „dionysischen

* W. Steinfels, „Farbe und Dasein“ (Grundzüge zu einem symbolischen Weltbild). Verlag von Eugen Diederichs in Jena.

Musik“ und unseres unsäglich vernächtigten, seelischen Ablaufs. Was anderes ist denn der Kubismus als der magisch-vollzogene Akt, der über sich lebendig gewordenen Maschine? — die Maschine als geistig bildnerische Diktatur? Die Maschine als „kosmisches Geschehen?“ — die Maschine als eine im oberen Zeichen wirksam gewordene und gegen den schöpferischen Menschen vordringende offulte Beschwörung?

Wo immer sich ein Leben in asketischer Versenkung bereitet, immer wird es überfallen und geschreckt von diesem nächtlichen Gesicht: von der Maschine, die sich zum gigantischsten Kampfe aller Kämpfe rüstet — das zum eigenen Bewußtsein aufstrebende Eisen wider Mensch, Tier und Natur.

Groß ist dies Geschehen. Unermeßlich und spontaner Anlaß zur Erörterung vieler sich bildender Probleme.

Auch die Wissenschaft weiß sich dieser tragischen Wendung verantwortlich. Auch sie bringt mit immer schärferen, genialeren Prognosen und Hypothesen in ihre Umwelt vor. Auch sie ist ergriffen von jenem Geiste, der sich aus „anderen“ Tiefen und Vordergründen ruft. Auch sie besinnt sich auf die Terminologie neuer, die kreisenden Rätsel einfangenden Begriffe. Auch sie schickt sich an, neue Methoden an Stelle veralteter Systematik zu setzen, auch sie ist mit dem zertrümmerten Atom dem „Kosmos“ verschmolzen, auch sie muß über das Operationsbereich ihrer „zu Tode experimentierten“ Materie hinaus.

Auch in ihr wirkt eine neue Generation. Aber auch diese ist im Banne der „Maschine“. (Gegen den Andersinspirierten marschiert geschlossen die „schlagfertige Formation“.)

Der Kosmos wird auf seine „Motore“, „Transmissionen“ und „Gewichte“ untersucht. Selbst der „Gott“ wird zum schizophrener Automaten, und wo sich die Bilder „magischer Wirklichkeiten“ nicht mehr an „Riemen“ und „Räder“ spannen lassen, die Phiole nirgends mehr die Verdunstung eines „Stoffes“ zeigt, da ist die obere und hintere Welt für alles spekulative Denken erloschen. Da kommt der Punkt! Warum nicht das Fragezeichen? Da kommt die uneingestandene Katastrophe vor der „gespenstigen Wand“, an Stelle einer Antithese für eine hinfällige, längst gestorbene Behauptung.

Man löst sich von den Inhalten vergrößerter Begriffe ab, um neue Säulen über sich selbst tuende und wirkende „Werte“ zu stülpen. Man fragt nicht nach dem Wesen, sondern nur nach seiner Funktion. Man entzieht sich mit der schlagfertigsten Rhetorik der Gefahr: das zu demonstrieren, was man ursprünglich in sich selbst bedeutet, um nur das bleiben zu dürfen, was zum zunftmäßigen Anstand eines „vorsichtig und nirgends entstatutlicht beherrschten Ratheders“ gehört.

Doch auch hier lauert die Maschine vor den Toren. Aus ihr wird noch früh genug jener Dämon lebendig werden, den man noch allzugeringschädig in schillernden Abstraktionen beduziert und schweigend „überfieht“. Auch das Wesen der Maschine gehört zur inneren „tiefensichtigen Naturwissenschaft“, wie das „Geld“ zur praktischen Magie.

Die „Maschine“ ist des Abendlandes untergängerischstes Schicksal, sie ist des Ungeists höchster Triumph und des „faustischen Menschen“ gefährlichster Widersacher.

Vor allem aber bedeutet die aus der Maschine heraus wirkende Mechanistik des Denkens, des sich „fühlers“ und Erlebens die unüberschaubare Gefahr. Auch in

den Bezirken unseres geistigen Lebens hat sich die Maschine verbegrifflicht und in den Aspekten des Schauens und Hörens konfiguriert. Sie hat die Pupille und das Ohr bereits bezwungen. Sie baut sich im Sehen und Hören des Menschen ihr inneres Gesicht. Sie spricht sich in der Sprache, sie handelt sich im spontanen Verhalten und im täglichen Tun. Die Maschine projiziert sich an die Formen- und Gesicherebenen der Seele, sie ist es, die der heranwachsenden Generation die „Gestalt“, auch die innere bestimmt. Sie ist es, die an den Rändern unseres auch geistigen Daseins kreist, und einschickt ihre rhythmisch-dynamische Beschworenheit ins „Ober-, Unter- und Tiefenbewußtsein“ des heutigen Menschen.

Darum verfällt die heraufwachsende Jugend so rasch und widerstandslos diesem alles regierenden, „technischen Phänomen“, darum wird sie eben dem Radio so rasch als einer neuen Welterfahrung hörig, darum ist sie so willenslos beherzt von der „Telepathie des wellentönigen Apparates“, darum verwechselt sie so leicht dieses rein physikalische Experiment mit dem Erlebnis einer „fünfdimensional“ aufgetanen und durch Antennen einzufangenden „oberen“ Welt. Darum versinkt sie aus der Erfahrung des wahren Wunders in das Bereich der Ehrfurchtslosigkeit.

Sie ist dem mechanischen Begriff an und für sich, dem mechanistisch sich versinnbildlichenden Weltbilde verfallen. Die Maschine hat sich in sie eingedacht. Und mit diesem Denken vergewaltigt, ordnet sich auch ihr Schauen ihre Vorstellungswelt und die Aussprache der ihr adäquaten, expressiven Mittel und Formen.

In seinem Buche: „Farbe und Dasein“ hat sich W. Steinfels dieser zeitlich bedingten Ur- und Tatsache bemächtigt und es verstanden, geistige Disziplinen durch das mechanische Darstellungsmittel zu veranschaulichen und so dem mechanistischen Denken zu offenbaren. Das ist der große Vorzug, aber auch der pädagogische Wert der Steinfelschen Methodik. Steinfels treibt die Mechanistik durch die Mechanik aus. Seine Schau gehört mehr dem Intuitiv-Visionären, als dem Reflexiv-Doktrinären. Aus dem Erlebnis vor dem inneren Gesicht im schöpferischen Banne magischer Wesensintensität baut sich seine Welt.

Ganz im Gegensatz zu den üblichen Publikationen moderner Explosionswissenschaft, die ihre Ahnungen bereits als unumstößliche Postulate setzt, die aus einem zeitbeschworenen Erregungszustand heraus Phantasmagorien als kosmische Manifestationen, Welterlösungs- und Welterneuerungsideale definiert; ganz im Unterschied zu dieser undisziplinierten, mehr selbstgefälligen, erfolgssüchtigen, als zielrichtigen Wissenschaft, ringt sich Steinfels in mäßlichem Anstieg zu den errungenen Positionen auf, bis sich in der erschöpfenden Ausgießung dieses Welterlebnisses das Weltbild zu einer bezwingenden Klarheit formt und sich ausspricht. Es geht hier nicht mehr um eine fanatische Verteidigung des empirischen Wissens; die schöpferische Intuition, das im inneren Schauen aufgebrochene Geheimnis wird hier Form, Zahl und Zeichen. Steinfels bringt die Mechanik der Vielfalt in die entmechanisierte Einheit, ins „Absolute“, in den „Logos“ (Gott) zurück und läßt von diesem in sich selbst drehenden Kraftzentrum aus die Welt ihrer Systeme und „Erscheinungen“ bewegen, innerhalb einer eigens dazu demonstrativ konstruierten, farbig plastischen Kugel, aus deren Achsen und Komponenten, farbigen und hierarchisch gegliederten Bezirken und Kategorien Steinfels seine Schlüsse abliest und erschaubar macht. Aus der zweipolig gerichteten Seele steigt der Geist in die Einheit seiner überwundenen Dualität auf. Aber immer bleibt die Einheit von der Zwei-

heit und diese wiederum von der sie tragenden Einheit durchdrungen und durchschienen: Das Bild bleibt immer Widerbild. Die Idee erfährt ihre Individualisation in konkreter Daseinsform, die geistigen Disziplinen erklären sich in der Kinematik des bewegten und „rotierenden“ Bildes. Alles ist in dinglichste Nähe gerückt, und der visuell bestimmbar Form eingegossen.

In der Wahl seines Demonstrationsmittels ist dies Buch von überragender Genialität. An Hand eines „mechanischen Betriebes“ werden die abstraktesten Begriffswelten dem Schauen Ereignis. Das Auge erobert in diesem Buche das „abstrakte Ding“. Aus der zweipolaren Gerichtetheit der Seele zwingt sich der Mensch in den Logos, in Gott, in den Raum seiner Räume auf.

Auch die Farbe ist Symbol. Zwischen-Weiß-Schwarz durchfährt der „Geist“ alle Regionen seiner schöpferischen Tat, wobei die innere Achse, die der Äugel Oberstes und Unterstes hält, den jeweiligen Grad der materiellen und spirituellen „Farb- und Wesenskategorie“ bestimmt. Die Farbe wied hier verständiges Licht —: Geist-Licht in seinen Taten, Leiden und Vermächtnissen. Der „Begriff“ wird im Farbewesen lebendig und übermittelt sich so nicht nur dem „Verstande“, sondern in spontaner Aktivität dem „Gefühl“, dem Nichtmehrwissen, dem Werden des inneren Bildes.

Im Steinfelschen Weltbild ist die Farbe psychologisch und philosophisch-metaphysisch graduiert und gestuft. Sie stellt in sich präzisiertere und selbständig regierte Hierarchien dar, die über-, in- und gegeneinander gelagert, immer Formationen geistiger Tatbezirke und Organisationen verschiedenen Ranges und verschiedener Wirkungen (Impulse) sind. In diesem Sinne bringt das Buch bis zu einer Metaphysik der Farbe und bis zu einer philosophisch-inspirierten Psychologie ihrer Funktionen und inneren Prinzipien vor.

Immer wird das Gedachte Bild. Und auch in den übersinnlichsten Gebieten des Buches wird der Leser zum stetigen Betrachter der hier demonstrierten, abstrakten, doch immer in der Gestalt sich wiederfindenden geistigen Welt.

Farbe, Bewußtsein, Weltbild, das sind die drei Teile, aus denen das Buch spricht.

Albert Talhoff

Zu R. Chr. Plancks Testament

Barl Christian Plancks Denken fällt in die Zeit der ersten Wirkung Schopenhauers und Darwins, in die positivistischen Jahre 1850—80; sein Hauptwerk, das „Testament eines Deutschen“, das das gesamte Gebiet der Natur- und Sozialphilosophie nach einem universalen Prinzip genial zusammenschauend behandelt, in das erste Jahrzehnt nach der Reichsgründung: es erschien zuerst 1881, ein Jahr nach seinem Tode*. Mitten in dieser gottfernen Zeit, die ja auch jeder tieferen Naturphilosophie von Grund aus abgeneigt war, setzt es die idealistische Auffassung der Natur fort, indem es die gesamten Naturphänomene vor uns entstehen läßt, zwar nicht aus einem wirklichen Ideenkosmos, aber doch aus einem einzigen großen Prinzip — dem der stufenförmigen konzentrierenden Verselbstung bis zur finster-kalten, verschlossenen Materie und von da in ebenso stufenweise fortschreitender Entselbstung bis zum lichten hinauswirkenden selbstbewußten Geist. — Es wahrte also in dieser bösen Zeit durchaus eine tiefere Tradition; aber durch eben diese Zeit, in der er schreibt, kann sich doch das geistige Element, das er

* 3. Auflage 1925, Eugen Diederichs Verlag in Jena.

seiner Naturdeutung zugrunde legt, nur bis zu diesem abstrakt pantheistischen Prinzip entwickeln. Der Kampf gegen die geistlose, mechanisch-empiristische Naturauffassung, den er führen muß, gegen diese „sinnlos äußerliche, entwürdigende und verzerrende Auffassung der Natur“, die er überwinden will, gegen diesen „elenden abstoßenden Mechanismus“, den er so glühend haßt, nimmt ihm zu viel Kraft, man fühlt, wie dieser Geist der gerade ihre größten Triumphe feienden Empirie ihn von allen Seiten einengt. Dazu werden ihn in dem anderen Kampf, den ihm die Zeit ebenso auferlegt, dem gegen einen schal und kraftlos gewordenen Idealismus, in dessen Weltabgewandtheit er die eigentlichsste Ursache der materialistischen Veräußerlichung erkennen muß, doch viele alten echten Quellen religiösen Idealismus und tieferer Naturphilosophie zweifelhaft, so daß die Welt, aus der sein Geist die Nahrung zieht, an Böhme, an Goethe oder der romantischen Naturphilosophie gemessen, fast nüchtern und begrenzt erscheinen könnte. Aber es wäre trotzdem grundfalsch, ihn nur als Epigonen romantischer Naturphilosophie und pantheistisch-idealistischer Systeme zu fassen oder gar sein Hauptwerk, das Testament, nur als eine wirkungslos gebliebene, weil allzusehr außer der allgemeinen Denkentwicklung stehende philosophische Kuriosität abschätzend zu werten. Wenn Pland geistesgeschichtlich einer der vorangegangenen systematischen Philosophien nicht gut „angehängt“ werden und man sich doch nicht entschließen kann, seiner eigentümlichen, in seiner Art großartig wahren Erscheinung in den Handbüchern der Philosophie des 19. Jahrhunderts ein besonderes Kapitel zu widmen: wäre es nicht vielleicht doch deshalb, weil er zu denen gehört, die in ihrer Zeit einfach nicht gehört werden können, weil sie geheime Brücken zum Kommenden zu schlagen haben? Die weniger von der Vergangenheit als von der Zukunft her erst richtig, gerecht und zureichend zu deuten sind? Zu den prophetischen Geistern also, zu den Vorverkündern und Vorläufern mehr als zu den letzten Ausläufern der alten Naturphilosophie, die von der Renaissance über Böhme, Goethe und die Romantik sich entwickelt und die er tatsächlich auch mitten in dieser nüchternsten und mysterienlosesten aller Zeiten auf seine Art fortzuleiten hatte, wenn er alle Stoffe aus verdichtetem Licht und verdichteter Wärme vor uns entstehen läßt? Satte dieser tiefblickende Schwabe, der seiner Zeit unbekannt und so gut wie vergraben in Blaubeuren und zuletzt in Maulbronn lebte und den sie noch weniger hörte und verstand als den in Basel und Bayreuth geistig beheimateten unzeitgemäßen Nietzsche, seinem Volk nicht auch ein wichtiges und wirkliches Testament hinterlassen, das nur langsam, langsam erst in seiner ganzen Bedeutung erkannt werden kann?

Die weihervolle Feierlichkeit zwar, mit der er die Einleitung dieses 700 Seiten starken Testaments schreibt, mag zunächst im Ton heute irgendwie befremdlich klingen. Pland fühlte sich als Verkünder vor allem auch neuer sozialer Gedanken, die, weil sie jenseits aller liberalistischer und sozialistischer Flachheiten und Irrtümer standen, am meisten hätten gehört werden sollen. Aber das pantheistische Fundament, auf dem er stand, und das ihn alle schaffenden, göttlich-geistigen Kräfte über dem Menschen mit höheren Bewußtseinsformen bestimmt negieren ließ, konnte doch das Innerste, Lebendigste der Seele nicht ergreifen: daher diese Art seines Pathos, das uns zuweilen weniger überzeugt als seine Ideen. Lieft man sein Werk aber dann bis zum Ende durch, dann sieht man allerdings, daß er tatsächlich prophetischen Geistes war, und daß sein Ungehörtwerden von ihm mit

Recht als etwas Tragisches empfunden werden mußte. Pland hat nämlich um 1880 schon den Weltkrieg vorausgesagt, und zwar nicht etwa in vagen Ahnungen kommender Katastrophen und Einstürze, sondern in klar vorsehenden Erkenntnissen der welthistorischen Situation, in der wir dann wirklich in den Weltkrieg eintraten. Pland hatte den höchsten Begriff von der auf seiner zentralen Lage beruhenden, zwischen allen Völkern des Ost und West, des Nord und Süd vermittelnden, wahren Mission des deutschen Volks, er glaubte, daß Deutschland, das heilige Herz der Völker, sich nicht wie die übrigen europäischen Staaten nationalistisch verselbsten dürfe, daß es in der europäischen Familie das geistig einigende Band bleiben müsse. Er war der Meinung, daß nur von Deutschland und von seiner geistigen Arbeit her die wirkliche Einheit Europas bewahrt werden könne. Von dieser hohen Mission schien ihm das Deutschland der Gründerjahre abgefallen, indem es sich dem Taumel eines fessellosen Erwerbsgeistes hingab. Hieraus ging ihm die Erkenntnis auf, daß der Deutsche nur durch ein Schicksal voll Blut und Tränen von diesem Abfall zu seiner wahren zentralen Natur zurückfinden könne. Aus der tiefen Einsicht also in die Anarchie der europäischen Staaten, die ohne gemeinschaftbildendes geistiges Prinzip, mit der nationalen Erhebung und waffenstarrten Abschließung des neuen Reichs erst in das gefährliche kritische Stadium trat, ergab sich ihm zunächst die Vorsicht in den kommenden europäischen Bankrott; aber er sah zugleich, neben diesem Abfall Deutschlands in seiner Veräußerlichung jener Zeit, zugleich seine relative Schuldblosigkeit: er wußte, daß der Weltkrieg selbst nicht von uns, sondern von Rußland begonnen würde. Ja, er sah voraus, daß wir „zum Heile Europas“ dazu ausersehen wären, in dem kommenden Kampf das zum Untergang reife Jarentum Rußlands zu vernichten, er sah aber nicht, und konnte es noch nicht sehen, daß wir Rußland an Stelle dieser alten Form nichts zu geben haben würden als den Marxismus, und daß dies eine neue welthistorische Schuld darstellen würde, die erkannt werden muß, wenn wir uns heute dem Kommenden gegenüber richtig einstellen wollen.

Pland war also, wir wiederholen es, wirklich prophetischen Geistes. Ich verweise auf den Schluß des Buches, wo er folgendes ausspricht: „Keine politische Klugheit, keine Friedensliebe von seiten Deutschlands vermag innerhalb der jetzigen bloß nationalen Ordnung diesen feindlichen Zusammenstoß (mit dem Osten) zu verhindern. Denn mächtiger als alle Klugheit ist die Natur der Verhältnisse. Und kommt es dann einst zum Kampfe, so wird derselbe, so sehr wir ihn auch zum Besten Europas auszufechten haben, dieses doch nicht an unserer Seite finden, sondern wie im Osten, so werden wir zugleich auch im Westen und im Süden uns verteidigen müssen; nach allen Seiten wird die feindlich nationale Eifersucht sich gegen das neue, in ihrer Mitte gesetzte Reich erheben. Doch eben die Erkenntnis, daß in diesem letzten und schwersten Kampfe das völlig Unzureichende aller bisherigen bloß nationalen Ordnung zu Tage kommt, daß vor allem die unverselbte, mit einer Reihe fremder Elemente verknüpfte Stellung der deutschen Nation damit völlig unverträglich ist und nur zu unaufhörlichen Kämpfen hinführen müßte — sie wird diesem blutigsten Kampfe auch seine für immer entscheidende Bedeutung geben, wird den Geist der Nation, der jetzt noch in stumpfer Außerlichkeit gefangen ist, öffnen für seinen letzten und bleibenden Beruf. Aufgehen wird unter Blut und Tränen die Einsicht uff. . .“ Solche Sätze im Testament eines Deutschen sind Einsichten eines klaren, in keinen Zeitstimmungen befangenen Geistes und ver-

dienen eben deshalb auch heute noch, und heute erst recht, gehört und bedacht zu werden. Und ein Mann, der so klar in die Zukunft sah, sollte nicht auch auf seinem eigensten Gebiete, dem der Natur- und Sozialphilosophie, wesentliches zu sagen haben? Man wird jedenfalls, nachdem man erst diesen Schluß des Testaments einmal bedacht hat, an die Prüfung dieser Philosophie vielleicht mit mehr Ernst und Geduld herangehen als man bis jetzt bewies. So gut er sich in der Erkenntnis der Zukunft und der kommenden sozialen Probleme als ein seiner Zeit weit überlegener Geist bewies und Einsichten hatte wie keiner der berühmten Empiriker, die seinen Ruhm verdunkelten, so war er auch in der Naturphilosophie nicht nur Epigone, sondern tatsächlich ein um ein wesenhaftes neues Naturbild eingender Geist, den wir heute nur von der rechten Stelle aus sehen müssen, um seine Bedeutung zu erkennen. Da hier nicht mehr Raum ist, werde ich dies im nächsten Tafelbest ausführlicher zu begründen versuchen. Karl Justus Obenauer

Ein Weg zur Erforschung des Lebendigen*

Die moderne Wissenschaft sucht das Naturgeschehen in seinem äußeren Ablauf nach kausalen Zusammenhängen zu erfassen. Sie transformiert die Sinneswahrnehmungen in ein theoretisches Gebiet und löst sie in Bewegungen kleinster Entitäten auf, welche die „Ursachen“ des natürlichen Geschehens einschließlich der Lebensvorgänge sein sollen. Auch das, was sonst nicht in Maß und Zahl bestimmbar ist, läßt sich nach dieser Methode mathematisch formulieren. Werden die Ergebnisse der Rechnung in die ursprünglichen Naturqualitäten zurücküberetzt, so stimmt das Resultat mit der Sinneserfahrung überein. Aber damit, daß das Exempel stimmt, ist nichts über die objektive Wirklichkeit der mythischen Welt von Ionen, Elektronen, Quanten usw. gesagt. Denn es wird aus der Natur nur das wieder herausgeholt, was man vorher in sie hineingelegt hat. Daß dem physikalischen Weltbild eine ursächliche Bedeutung gegenüber der wahrgenommenen Welt zukommt, ist eine hypothetische Annahme, die nicht erwiesen und nicht erweisbar ist. In jüngster Zeit gewinnt innerhalb dieses Weltbildes der „Äther“ immer größere Bedeutung für die theoretische Physik. Materie und Äther sind z. B. nach Lenards Auffassung die Grundprinzipien — oder wie man es nennen will — der Welt. Über den Äther ist viel geschrieben worden, Interessantes und, im akademischen Sinne, Geistreiches. Aber so klug das alles äußerlich genommen erscheint, der Äther läßt sich nicht fassen, er gewinnt kein Leben und bleibt abstrakt, tot und gespenstig. Dr. Wachsmuth geht in seinem Buch über „die ätherischen Bildkräfte“ von ganz anderen Voraussetzungen und Vorstellungen aus als die Gegenwartsphysik. Der Begriff der „Bildkräfte“ ist der anthroposophischen Terminologie Dr. Rudolf Steiners entnommen. Dort versteht man darunter nicht mechanistische „Ursachen“ der Lebensvorgänge, auch nicht das, was die Vitalisten als „Lebenskraft“ bezeichnen, sondern es handelt sich um das, was als ein Tätiges, als innere Aktivität im Organismus auftritt und weiterhin in der ganzen Natur. Alle materiellen Erscheinungen sind so, wie sie zunächst wahrgenommen werden, nur Physiognomie und Ausdruck eines sich aus sich selbst Bewegenden; der Organismus insbesondere ist eine Entelechie, wie Aristoteles und nach ihm Goethe sagte und da in der Natur nichts wirklich tot und leblos ist, so

* Dr. Guenther Wachsmuth, Die ätherischen Bildkräfte in Kosmos, Erde und Mensch. Der kommende Tag u. G. Verlag, Stuttgart.

läßt sich der Begriff der Entelechie über das Naturganze ausdehnen. Alles ist bewirkt aus inneren Bildkräften. Bei Goethe, bei Schelling und den Naturphilosophen ist versucht, zu einem Verständnis der Bildkräfte zu kommen. Goethe spricht vom organischen „Typus“, den er in der „Urpflanze“ für ein bestimmtes Gebiet genau dargestellt hat. Er weist nach, daß die Pflanze in dem Spiel und Gegenpiel von Systole und Diastole, Ausdehnung und Zusammenziehung emporwächst. Ihr Gestaltwerden, wenn sie aus dem Samen, in dem sie nur der Idee nach vorhanden ist, vom Unräumlichen in den Raum übergeht, ist ein Kampf zwischen den Tendenzen von Raumentstehen und Raumverneinung, „Blatt“ und „Knoten“. In ähnlicher Weise, wie in diesem besonderen Fall die Bildkräfte wirken, sieht Wachsmuth sie im gesamten Naturleben tätig, in Kosmos, Erde und Mensch. Alles Naturdasein geht aus der Idee über in den Raum und dort, wo es zur Erscheinung wird, lassen sich gewissermaßen vier Urphänomene alles Werdens aufzeigen. Die Urpolarität, die Goethe der Entelechie der Pflanze zugrunde liegend sieht, teilt sich bei Wachsmuth noch einmal. Er unterscheidet zwei zentrifugal wirkende Ätherarten oder Bildkräfte — Wärmeäther und Lichtäther — und zwei zentripetale, Gemischen und Lebensäther, die abwechselnd am einen Pol des Geschehens nach Auflösung, am anderen nach Verdichtung streben. So entsteht — wir zitieren Goethe — das „ewige Leben, Werden und Bewegen“ der Natur aus diesen „wenigen Triebfedern“ des „immerwährenden Anziehens und Abstoßens“. Was Goethe nur erst anzudeuten begann, das entwickelt Wachsmuth mit schöner Klarheit in umfassender Weise. Er führt hinein in das Innere, regsam Tätige der Natur, aus dem die Erscheinungen heraustreten, um es zu offenbaren, indem sie die Weltenharmonien zur Wahrnehmung bringen. Der ganze Kosmos ist erfüllt von lebendiger Tätigkeit. Lebendige Bildkräfte strömen aus dem Weltenraum, von der Sonne, dem Monde, den Planeten auf die Erde herab, sie begegnen sich mit dem Eigenleben der Erde, das mit ihnen in Wechselwirkung tritt, wenn der Erdorganismus seine Bildkräfte aus der Tiefe empor ausatmet und wieder in sich zurückzieht. Die Probleme der Meteorologie werden in ein neues Licht gestellt, der Rhythmus der atmosphärischen Erscheinungen findet seine Erklärung in allen Einzelheiten. Das Wort Goethes von den „Simmelskräften“, die „auf- und niedersteigen“, gewinnt Wirklichkeitsbedeutung. Es geht ein großer Zug durch Wachsmuths Buch, das die Welt aus der Erstarrung löst, in welche sie die Wissenschaft bannte, die es so mephistophelisch weit gebracht hat. An die Stelle des Wissens nur um die erstarrte Form tritt ein solches um die Tätigkeit der Natur, um ein Wirkliches, Wirkendes. Wachsmuth zeigt, wie durch die Annahme der vierfachen Wirkungsart der ätherischen Bildkräfte alles das, was heute noch als Problem diskutiert wird und in einem Wust von Theorien erstickt, seine einfache Deutung finden kann — Schwerkraft und Erdmagnetismus, Radioaktivität, die Phänomene von Licht, Farbe und Ton, um nur einiges anzuführen. Auf der Basis der ätherischen Bildkräftewirkung wird eine Kosmogenezis entwickelt, die zeigt, wie diese sich aus einander entwickelt haben und heute noch entwickeln, so daß das biogenetische Grundgesetz umfassende Bedeutung gewinnt. Noch sei darauf hingewiesen, daß er schließlich zeigt, wie auch der Mensch nicht nur — womit man heute zufrieden ist — aus den gleichen Gemischen Elementen besteht wie die übrige Natur, wie er vielmehr mit seinem ganzen Wesen als lebendiger Organismus hineinverwoben ist in den Rhythmus von irdischen und kosmischen Kräften.

S. Wohlbold

J. J. Bachofen „Niegshes ‚Geburt der Tragödie‘ bedeutet den Anfang einer neuen Auslegung der seelischen Grundlagen des Altertums, somit der gesamten Vorgeschichte überhaupt und muß ferner von jedem gekannt und verarbeitet sein, der sich irgend an die Erforschung symbolischen Denkens und mythischen Träumens heranwagen will. . . Bevor aber noch Niegshes durch seine großartige Erneuerung des Wissens um die Metaphysik des Dionysischen am Urzustande der Seele hervortreten ließ dessen Gegensätzlichkeit zur Tageswelt der Olympier, hatte sich im Geiste eines anderen Forschers vollendet, was die ‚niedere‘ Mythologie und mit ihr die philosophische Sehnsucht der ganzen Romantik suchte, ohne doch es zu finden: die Einsicht nämlich, daß sicher im mittelländischen Völkerkreise, höchstwahrscheinlich aber in der Gesamtheit dem ‚Uranismus‘ des Tagesbewußtseins ein ‚Echthonismus‘ des Nachtbewußtseins vorangegangen und jenem überall erst nach schwerem und teilweise blutigem Ringen gewichen sei.“

Es war J. J. Bachofen (1815—1887), dessen einzigartiger Gelehrtenpersönlichkeit Ludwig Klages in diesen Worten gedenkt. Er ist auch der Wiederentdecker des gewaltigen Werkes Bachofens, das eine liebende Nacht bis in unsere Tage herein umgab und vor der bornierten Kritik substanzloser Menschen ebenso bewahrte wie vor dem unsfätigen Gebaren nichtswürdiger Marktschreier. Wir selbst wurden durch die angeführten Worte von Klages, welche in seinem Buche vom „Kosmogonischen Eros“ stehen, erstmals auf den Namen Bachofens aufmerksam und zur Lektüre der bis vor kurzem schwer zugänglichen „Gräbersymbolik der Alten“ veranlaßt, die für uns ein mit seltener Ergriffenheit aufgenommenes Ereignis bedeutete.

Es muß dankbar begrüßt werden, daß der Verlag Selbing & Lichtenhahn in Basel es nunmehr unternommen hat, gerade dies Werk Bachofens neu herauszugeben (J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Zweite, unveränderte Auflage. Basel 1925. Br. M. 7,50). C. A. Bernoulli hat dem Werke ein kurzes Vorwort beigelegt, Ludwig Klages eine ebenso gedrängte Würdigung der Gesamterscheinung Bachofens. Die Darstellung umfaßt zwei große Abhandlungen, „Die drei Mysterien-Eier“ und „Ökno der Seilflechter“.

Der letztere der beiden Versuche Bachofens ist in einer handlichen Ausgabe schon vorher bei C. F. Beck erschienen (Bachofen, Ökno der Seilflechter. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Schröter. Geh. M. 2,40, geb. M. 3,60). Jedem, dem andersgerichtete Tätigkeit die Lektüre der großen Bachofenschen Werke unmöglich macht, sei dieses Buch empfohlen, zumal in genannter Abhandlung lediglich der ganze Bachofen in nuce enthalten ist. Manfred Schröter hat eine umfassende Einleitung zu dem Versuche geschrieben, die einen Überblick über das gesamte Werk und die Persönlichkeit Bachofens vermittelt.

Bachofens köstliche kleine Schrift über „Das lykische Volk und seine Bedeutung für die Entwicklung des Altertums“, in der sich seine Gedankenwelt in seltener Rundung zusammenschließt, wurde in jüngster Zeit ebenfalls von Manfred Schröter neu und gekürzt herausgegeben (S. Haessel Verlag in Leipzig. Geh. M. 1,40, geb. M. 2.—). Die Grundsätze der Kürzung, die sich der Hauptsache nach auf das philologische Beiwerk beschränkt, waren dabei dieselben wie bei der Neuausgabe des „Ökno“. Hier in dieser für den Liebhaber bestimmten Auswahl sind all diese Anmerkungen weggelassen und der Text ist von manchem weniger

wichtigen, dem allgemeinen Verständnis zu weit abliegenden Belwert befreit, dafür aber durch Absatz- und Kapitelgliederung, die nur das Vorhandene deutlicher hervorzubeben hatte, leichter zugänglich gemacht.

Wer aber tiefer in die Welt, die sich mit dem Namen Bachofens auftut, eindringen und die aus der Lektüre der Werke des großen Meisters geschöpften Probleme in ihrer reichen geistesgeschichtlichen Verzweigung verfolgen will, der greift mit größtem Vorteil zu dem Buche E. A. Bernoullis über Bachofen und das Natursymbol, woselbst er auch ein Porträt Bachofens findet (Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol. Ein Würdigungsversuch von Carl Albrecht Bernoulli. Benno Schwabe & Co., Basel 1924. Geh. M 12.—). Der gleiche Verfasser hat in einer kleinen Schrift Bachofen auch als Religionsforscher gewürdigt (E. A. Bernoulli, J. J. Bachofen als Religionsforscher. S. Saefel Verlag in Leipzig. Gebettet M 1.40, gebunden M 2.—). Gerade Bachofens Persönlichkeit ist es, über die man hier umfassenden Aufschluß erhält. Bei Bachofen ist die Persönlichkeit unzertrennlich mit dem Werk verbunden. Denn „primär bei ihm ist nicht die Wissensleidenschaft des Religionsforschers, sondern die religiöse Leidenschaft des mythisch Empfindenden selbst“ (Manfred Schröder). In seiner autobiographischen Rückschau, die seinem Lehrer F. A. von Savigny gewidmet ist (erschienen als vierundzwanzigstes Buch der Rupprecht-Pressé zu München, E. S. Beck'sche Verlagsbuchhandlung), legt er folgendes große Bekenntnis ab: „Ich hatte eine Zeit gehabt, wo die mittelalterlichen Prozessualisten mich beglückten. Später hätte ich über einer schönen Pandektenstelle alles vergessen. Nach und nach waren alle diese Reize verschwunden. Was ich las, was ich studierte, es schien mir, bei Lichte besehen, ein so wenig wiegendes Besitztum, so geringe Nahrung für die Seele, für die Vervollkommnung unseres unsterblichen Teiles im ganzen so gleichgültig. Ich stand in einer Zeit des Übergangs, wie sie jedem strebenden Wesen aufbehalten sind. Was sie herbeigeführt, wer kann tief genug in die Gründe der menschlichen Seele hineinschauen? Der Übergang war peinlich, jetzt segne ich ihn. Es muß die Zeit kommen, in welcher der Gelehrte seine Studien über ihr Verhältnis zu den höchsten Dingen ernstlich zur Rede stellt, und sie hierzu in eine richtige Stellung bringt. Dann wird auch der Wunsch erwachen, ja ein dringendes Bedürfnis sich geltend machen, dem ewigen Gehalt der Dinge doch wenigstens um ein kleines näherzutreten. Die Schale allein genügt nicht mehr. Martervoll ist der Gedanke, sich so lange schon mit bloßen wertlosen Formen herumzuschlagen. Da tritt rettend der Glaube dazwischen, daß man auch in diesen Dingen ‚den unsterblichen Fußstapfen‘ entdecken kann.“ Und in Bachofens Vorwort zur „Gräbersymbolik der Alten“ lesen wir ergänzend: „Dadurch bin ich vor allem einem Bedürfnis meiner eigenen Natur gerecht geworden, vielleicht aber auch dem höchsten Ziele aller Altertumsforschung, die Ideen früherer Geschlechter einer Zeit, die der Erfrischung gar sehr bedarf, in ihrer hohen Schönheit zu erschließen, nähergekommen, als es einer an der Form und der Oberfläche der Dinge hastenden Betrachtung erreichbar ist.“ Ein Kommentar zu diesen wahren, hohen und schönen Worten könnte ihre eindringliche Sprache nur verdünnen. Man greife nach dem Werk.

Wilhelm Troll

Schriftleiter: Dr. h. c. Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena
Druck von Kadell & Sille in Leipzig

die Tat

Monatschrift für die Zukunft
deutscher Kultur

18. Jahrgang

Heft 2

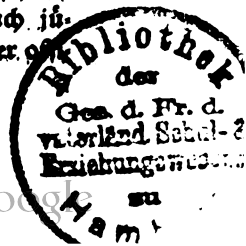
Mai 1926

Georg Steinhausen Die Ungeistigkeit der deutschen Gesellschaft im letzten Menschenalter

Unter Ungeistigkeit soll hier nicht schlechtin das verstanden werden, was man Materialismus nennt: denn es gibt auch eine Ungeistigkeit durchaus nichtmaterialistischer Natur, eine geistige Schlichtheit und Anspruchslosigkeit, die keineswegs ideallos ist (das Zeichen des Materialismus), sondern etwa religiösen oder ethischen Idealen zugewandt sein kann. Andererseits braucht der Materialismus nicht immer ungeistig zu sein. Mit dem modernen Intellektualismus ist vielmehr der Materialismus eng verbunden: das Streben nach materiellen Gütern, der wirtschaftliche Egoismus arbeitet sogar sehr mit den Kräften des berechnenden Verstandes, und der wirtschaftliche Egoismus weiß auch die Errungenschaften der Wissenschaft zu schätzen, soweit sie ihm produktiv erscheinen und er sie in seinen Dienst stellen kann. Selbst Kunst und Literatur braucht eine materialistisch gesinnte Gesellschaft nicht zu verachten; aber diese bedeuten dann nur ein Stück verfeinerter materialistischer Genußsucht, dienen dem Luxus, der Unterhaltung, der Dekoration des Lebens.

Eine überfeinerte Zivilisation kann sogar — und wir haben das ja in den letzten Jahrzehnten erlebt — trotz ihrer materialistischen Grundhaltung eine betonte Ungeistigkeit in fein fein wollenden Schichten hervorbringen. Es ist dies aber eine unechte, ungesunde, unnatürliche und blutleere Geistigkeit wesentlich ästhetisierender Art, zum Teil bloße Spielerei. Keineswegs beschränkte sich dieser Typus der „Geistigen“ oder „Intellektuellen“ auf literarische oder eigentlich geistige Kreise, er war vielmehr ein gesellschaftlicher Typus, besonders in großstädtischen reichen, namentlich auch jüdischen Kreisen vertreten, aber auch in der jüngeren Generation der

Tab. XVII



ziellen Welt und sonst. Verabscheut war immer das Gewöhnliche, aber auch das Einfache und Natürliche, vor allem jedoch das Rückständige, geschätzt immer das Besondere, Außergewöhnliche. Eine gewisse künstlerische, literarische, philosophische Bildung war tatsächlich vorhanden, aber sie war meist oberflächlich, Mittel zu dekorativem Zweck. Die ganze Erscheinung war wohl eine Art Rückschlag gegen den groben, plebejischen Materialismus, aber selbst ein Erzeugnis verfeinerter materialistischer Geisteshaltung, weil sie ohne ethische Grundlage, ohne Innerlichkeit, ohne Ideale war. Pflege und Schätzung der wahren geistigen und idealen Werte lagen diesen „Geistigen“ durchaus fern.

Trotz der eingangs gemachten Einschränkung ist nun aber in noch größerem Maße die Ungeistigkeit, wie sie in Deutschland in den letzten Jahrzehnten in die Erscheinung trat, ein Ausfluß der seit Mitte des 19. Jahrhunderts immer mehr sich verbreitenden materialistischen Geisteshaltung, im Zusammenhang mit dem zunehmenden Übergewicht der Interessen über die Ideale, der wirtschaftlichen über die geistigen Interessen. Der Vorgang äußert sich nach zwei Seiten, einmal in einer Materialisierung des geistigen Lebens selbst, sodann in der Minderung und Zurückdrängung der geistigen Interessen im Gesamtleben der Nation.

Die Materialisierung des geistigen Lebens liegt zunächst in seiner zunehmenden „Mechanisierung“ und Bürokratisierung, d. h. in der Überschätzung des äußeren Apparates, der Technik und der Organisation, Momente, die den schöpferischen Menschen, den frei gerichteten Geist in den Betriebsmenschen, den Vurfachmenschen verwandeln. Methode und Routine wurden das wesentlichste. Die Materialisierung liegt weiter in der immer stärkeren Richtung auf das materielle Ergebnis der geistigen Tätigkeit, im Zusammenhang mit der allgemeinen Schätzung der wirtschaftlichen Interessen. Einerseits soll die Wissenschaft mehr wie je dem allgemeinen praktischen Nutzen dienen — und sie hat der Industrie und Technik die glänzendsten Dienste geleistet, man hat auch die praktische Nützlichkeit des Nationalökonomien, des Juristen usw. im Auge, schätzt den Lehrer nach dem Nutzen der Schule für das praktische Leben, während Kunst und Dichtung immer stärker den Charakter des Luxus oder der bloßen Unterhaltung gewinnen —; andererseits betrachtet der geistige Mensch seine Tätigkeit auch immer mehr vom Standpunkt seines persönlichen wirtschaftlichen Nutzens, also auf gut deutsch vom Standpunkt des Geldverdienens. Das geistige Leben gewinnt wie alles in den letzten Jahrzehnten immer mehr den Erwerbscharakter: man kann von einer zunehmenden Vergeschäftlichung des geistigen Lebens sprechen, ganz entsprechend der immer ausgeprägteren Vorherrschaft des geschäftlichen Menschen in der jetzigen Welt.

Man darf auch hier freilich die Gegenwart nicht zu hart im Verhältnis zu früheren Zeiten beurteilen. In der großen Blütezeit unserer Kunst vor

und nach dem Jahre 1500 war der Künstler nicht nur in höherem Grade Berufsmensch als etwa in neueren Zeiten, nämlich ausgesprochener Handwerker — und gerade darin lag zum Teil ein großer Gewinn —, sondern auch oft ein sehr guter Geschäftsmann; der Dichter aber und, was sich damals noch vielfach deckte, der Gelehrte suchten durch schweifswedelnde Dedikationen ihrer Werke von Fürsten, Magnaten und Städten eine klingende Belohnung zu erlangen, und bei den sich allmählich ausbildenden gelehrten Berufen blieb der Charakter des Brotstudiums doch dauernd — man kennt Schillers Klage — das Hervorstechende. Andererseits wird man auch für die jüngste Vergangenheit großen Teilen der geistigen Welt doch nicht einen oft sehr hohen Idealismus absprechen dürfen. Aber worauf es ankommt, ist dieses. Wir urteilen eigentlich nur im Vergleich zu der zeitlich nicht allzu weit zurückliegenden Blütezeit des deutschen Geisteslebens im späteren 18. und beginnenden 19. Jahrhundert — wir Deutsche sind ja spät zu einer solchen Blütezeit gelangt — und entnehmen dieser von idealen Bestrebungen erfüllten Zeit geistiger, von der übrigen Welt anerkannten Größe, die wir als eine Grundlage unserer Zukunft festhalten wollen, die Maßstäbe für die Einschätzung auch der Gegenwart. Und da muß gerade für die eigentlichen Werte unseres Geisteslebens die große Wendung verhängnisvoll werden, die sich eben im 19. Jahrhundert vollzogen hat, die Wendung vom Geist zur Wirtschaft. Sie mindert nicht nur die Entwicklung des geistigen Lebens an sich, sondern sie läßt nur allzu häufig für die geistige Welt selbst das Geistige nicht mehr das die Seele eigentlich Bestimmende sein. Der Geist gilt im Grunde nur noch als Diener der Wirtschaft, der Technik.

Erst recht gewann im allgemeinen Bewußtsein der Nation das Geistige immer weniger Bedeutung. Mit dem gewaltigen Aufschwung und den greifbaren Erfolgen der industriellen und kapitalistischen Wirtschaft wandten sich immer mehr gute Köpfe den wirtschaftlichen Berufen zu und von den geistigen Berufen ab, die so an Nachwuchs von förderlichen Begabungen einbüßten. Auch aus der beamteten Welt wanderten tüchtige Leute, scharfe Juristen oder geschickte Verwaltungsbeamte, zur Industrie und den Banken ab; Kunstgelehrte zogen vor, im Kunsthandel tätig zu sein und so fort. Ganz im Sinne der Arbeitsverherrlichung im Zeitalter der Technik und Industrie schätzte man geistige Menschen nicht nach dem geistigen Gehalt ein, sondern sprach von „Kopfarbeitern“ oder „geistigen Arbeitern“. Andererseits waltete vor dem Kriege noch ein gewisser äußerer Respekt vor der geistigen Welt vor. Aus der großen Blütezeit des deutschen Geisteslebens war die freilich bald sehr veräußerlichte und mechanisierte Pflege der „Bildung“ als ein fast geheiligtes Gebot auch für die dem „Geschäft“ und dem Tanz um das goldene Kalb Ergebenen überkommen, und um des äußeren Ansehens wie der Mode willen pflegte die höhere Gesellschaftswelt, wie gute Beziehungen zur Aristokratie der Geburt, so auch

solche zur Aristokratie des Geistes, und die mittleren Schichten achteten an den Trägern der Bildung etwas, was sie selbst nicht hatten, und was äußerlich von Staat und Gesellschaft bevorzugt wurde. Zu dieser äußerlichen Schätzung der gebildeten Berufe trug damals deren immer günstigere äußere Position und zunehmender Wohlstand gegenüber dem früher so häufigen Hungerleiderdasein im erheblichen Maße bei.

Der Universitätsprofessor gewann besonders an Ansehen: einmal hatte man die Erfolge der angewandten Wissenschaft für Industrie und Technik von jenem Standpunkt des allgemeinen und geschäftlichen Nutzens vor Augen und sah auch manche Chemiker, Physiker usw. nicht nur mit Ruhm und Auszeichnungen, sondern auch mit reichen Einnahmen beglückt; man sah ferner die glänzenden Einnahmen vieler Mediziner von Ruf; auch für manche Nationalökonomien gab es vorteilhafte Beziehungen zu Wirtschaft und Kapital. Unter den Trägern der Geisteswissenschaften bezog mancher bekannte Philosoph oder Historiker reiche Einnahmen aus gut einschlagenden Werken, die in breitere Schichten drangen, wenn man in dieser Beziehung auch weit hinter den französischen und englischen Verhältnissen zurückblieb. Alles dieses führte auch der gelehrten Welt manchen Novizen aus kapitalistischen Kreisen zu, wie überhaupt Reichtum und Wohlstand für die akademische Karriere bedenklich an Bedeutung gewannen. Freilich, das gesteigerte Ansehen des Universitätsprofessors, der ja auch selbst mehr und mehr zum Mann der Welt geworden war und nur in einem immer kleineren Teile an den zur stereotypen Figur der sogenannten „Wizblättern“ gewordenen zerstreuten und schlecht angezogenen Professor von ehemals erinnerte, beruhte, wie gesagt, wesentlich auf äußerlichen Faktoren: ein wirkliches Verständnis für die Wissenschaft bestand selbst in gebildeten Kreisen nur bei sehr wenigen, wobei natürlich nicht von einem Verhältnis zu den strengen Sachwissenschaften die Rede ist. Am meisten Interesse besteht für die exakten Wissenschaften sowie für die Kunst- und Literaturwissenschaft, während dasjenige für die historischen, philosophischen und sonstigen Geisteswissenschaften gegen früher stark zurückgegangen ist. Auch bei den Fürsten und ihren Höfen ließ sich ähnliches beobachten. Am preussischen Königshofe waren die geisteswissenschaftlichen Interessen, wie sie in lebhafter Weise Friedrich Wilhelm IV. gezeigt hatte, unter dem alten Kaiser Wilhelm bei dessen ausgesprochener militärischer Einseitigkeit stark zurückgetreten, waren aber bei der Kaiserin Augusta, der Trägerin weimarer Traditionen, und vor allem am Kronprinzlichen Hofe sehr lebendig: unter Kaiser Wilhelm II. spielten geistige und künstlerische Dinge zwar eine gewisse Rolle, aber eine völlig dekorative und oberflächliche: zur Wissenschaft und ihren Problemen hatte der Kaiser kein Verhältnis; die Näherbringung der Sarnack, Schmoller u. a. durch Bülow hatte keinen ernsthaften Hintergrund; eher fand wieder die exakte und technische Wissenschaft wirkliche Teilnahme. Die Berliner Universität hat, soviel man weiß, der

Kaiser erst besucht, als ein amerikanischer Austauschprofessor dort las. Ein viel schrofferes Gegenbild zu dem besseren Geist unter Karl Alexander bot etwa der Weimarische Hof unter seinem völlig amüslichen Enkel. Ähnlich ist der Gegensatz etwa zwischen dem König Johann von Sachsen, der freilich eigentlich ein Gelehrter war, und dem letzten König dieses Landes. Jedenfalls ist in den letzten Jahrzehnten von einer so einflussreichen und bewunderten Rolle, wie sie einst Leibniz an mehreren Höfen oder wie sie im 19. Jahrhundert Alexander v. Humboldt am Berliner Hof spielte — beides freilich weltmännische Gelehrte und auch keine Universitätsprofessoren — im Hinblick auf die deutschen Höfe nicht entfernt die Rede. Immerhin ist bei diesen das Ansehen, das hervorragende Universitätsprofessoren genossen, auch in neuerer Zeit nicht gering gewesen, äußerlich und auf den Respekt vor dem Gelehrtenstand angesehen.

Die erwähnte äußere Schätzung des akademischen Gelehrten in der Allgemeinheit zeigte sich gerade neuerdings in der Inanspruchnahme mancher seiner Attribute durch andere Kreise (wie durch die der Technik: Dr.-Ing.; Professortitel durch die Oberlehrer, heute wieder abgeschafft) und der Aneignung der Bezeichnung „Hochschule“ durch alle möglichen Sachinteressenten. Die naivste Leistung war wohl die Errichtung einer „Hotelhochschule“ in Düsseldorf im Oktober 1914.

Neben dem Gelehrten, der seinerseits in der offiziellen Schätzung freilich hinter dem Offizier, dem Grundbesitzer, dem hohen Beamten und in der allgemeinen Schätzung hinter den Geldleuten und den Großindustriellen zurücktreten mußte, spielte der freie Schriftsteller ein weit weniger angesehenes Rolle, ganz im Gegensatz zu der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Freilich hatten die erfolgreichen Schriftsteller ihre, oft begeisterten, Gemeinden; hin und wieder fanden sie auch Fürstengunst, aber in weit geringerem Maße als noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts; dagegen begünstigte sie mit Vorliebe die haute finance der Großstädte, und bei ihren Dinern und Soupers durften gefeierte Autoren so wenig fehlen wie berühmte Künstler, um den Nimbus des oft nicht allzu gebildeten Gastgeber zu erhöhen. Die sonstige geschäftliche und auch die große beamtete Welt hatte kaum ein tieferes Verhältnis zur Literatur. Diesen Kreisen imponierte der Schriftsteller meist erst, wenn sie von großen Einnahmen aus Tantiemen für erfolgreiche Schauspiele oder aus immer neuen Auflagen von Romanen etwas hörten; für sie wuchs die Geltung des Schriftstellers mit dessen Wohlstand.

Im ganzen hing der schon oben angedeutete günstige äußere Stand der Bildungsschicht, die sich selbst ihrer eigentlichen Aufgabe und gegebenen Wesensart durch die kapitalistisch gefärbten Verhältnisse mehr und mehr entfremdete, im Grunde lediglich von der günstigen Entwicklung der Wirtschaft ab, die die Wissenschaft teilweise in ihren Dienst stellte, das Anwachsen der Beamten- und Lehrerschichten gestattete und Kunst und Dichtung,

auch, soweit Institute und Reiseunterstützungen in Frage kamen, die Forschung als eine Art Luxus wohlwollend förderte. Ein inneres Bedürfnis für solche Dinge lag bei diesen Förderern selten vor. Jetzt, nach dem Krieg, unter dem Zeichen der stärksten Zerrüttung aller Verhältnisse, ist der äußere Nimbus der geistigen Schichten dahin. Jetzt zeigt sich klar und deutlich, daß nicht der Geist bei uns regierte, sondern die Wirtschaft, und daß heute, trotz allen Geschreis, daß uns der Geist allein retten könne, sich alles mehr wie je um die Wirtschaft dreht, daß das Geistige, für das sich kein wirkliches Bedürfnis als vorhanden erweist, verkümmert und mit ihm sein Träger, der gebildete Mittelstand. Zu dem Übergewicht der nur auf das Geschäft und den Gelderwerb gerichteten Kreise kommen nun noch der vordringliche Anspruch des Handarbeiters, der sich für das Maß aller Dinge hält, und die häufige Selbstüberschätzung der kleineren Beamten und Angestellten, die sich heute über geistige Menschen erhaben dünken*.

Jetzt zeigt sich auch in nackter Offenheit, daß der überwiegende Teil der Nation kein inneres Verhältnis zum Geistigen besitzt, daß die Schätzung desselben in der Vorkriegszeit wesentlich äußerlich war, daß die Interessen und Ideale der Nation vornehmlich nichtgeistiger Natur waren. Aber, freilich, es war früher, von der Epoche der einseitig gesteigerten Geistigkeit vor und nach 1800 abgesehen, auch nicht anders. Um 1800 nahm auch der deutsche Adel an dem neuen Leben stärkeren Anteil; vorher war er den geistigen Interessen zumeist doch recht abhold; denn der höfische Minnesang war mehr eine gesellschaftliche Erscheinung, und die Beteiligung von Adligen an dem römischen Juristentum und dem humanistischen Gelehrtentum des 16. Jahrhunderts, den sprachlichen und poetischen Bestrebungen des 17. Jahrhunderts mehr Ausnahme. Als die literarische Mode gegen 1850 wieder abflaute, zeigte der Adel wieder stark seine ungeistige Seite. Der auch geistig weit überlegene Bismarck hat sich oft darüber lustig gemacht. Und in jungen Jahren hat er einmal in einem Briefe an seinen Freund Scharlach (Kniephoff, 7. April 1834) ein spöttisches Bild von einem Landjunker, in heiterer Ironie auf sich selbst bezogen, gezeichnet. Er wolle seine großen Pläne aufgeben, „das Land bauen und die Sitten seiner Bauern durch unmäßige Branntweinfabrikation untergraben . . . Wenn Du also in zehn Jahren einmal in die hiesige Gegend kommen solltest . . . , Du wirst hier einen fettgemästeten Landwehroffizier finden, einen Schnurrbart, der schwört und flucht, daß die Erde zittert, einen großen Abscheu vor Franzosen hegt und Sünde und Bediente auf das Brutalste prügelt, wenn er von seiner Frau tyrannisiert worden. Ich werde lederne Hosen tragen, mich zum Wollmarkt in Stettin auslachen lassen . . . Zu Königs Geburtstag werde ich mich besaufen und Divat schreien, übrigens mich häufig anreisen, und mein drittes Wort wird sein :

* Es gibt freilich gerade in diesen Kreisen auch viele nach Höherem dürstende Menschen, die viel lesen, auch „dichten“ usw.

Auf Aehre! superbes Pferd!" Eine Karikatur natürlich, aber gewiß nicht ohne realen Hintergrund und nicht ganz ohne Gültigkeit auch für neuere Zeiten. Man kann freilich gerade aus jenen Kreisen auch ganz andere Bilder zeichnen, und manche Schloßbibliotheken, deren Blütezeit freilich im 17. und namentlich 18. Jahrhundert liegt, legen nicht nur in den älteren, sondern auch in den neueren Beständen Zeugnis für die geistigen Interessen der männlichen wie der weiblichen Schloßinsassen ab. Es gibt aber auch Schlösser ohne Bibliothek oder mit einer nur dekorativen. Daß der Landjunker in der Regel auch heute keine besonderen geistigen Interessen hat und seine geistige Nahrung zumeist aus der Zeitung, und auch meist nicht aus deren geistigerem Teil nimmt, das teilt er mit den Landbewohnern überhaupt, mit vielen bürgerlichen Gutsbesitzern. Weit geringer sind noch die geistigen Interessen des besseren Bauerntums (Ausnahmen bestätigen die Regel). Wann kaufen diese Kreise wohl ein gutes Buch?

Aber wenn wir von der spezifisch ländlichen Atmosphäre einmal absehen, es spielt in die oft wenig lebhafteste Anteilnahme der aristokratischen Schicht an geistigen Interessen noch etwas anderes hinein: die alte Anschauung, daß eine volle Hingabe an diese nicht eigentlich standesgemäß sei; bestenfalls könne dergleichen als Liebhaberei getrieben werden. 1855 schreibt Heinrich von Treitschke an Rud. Schelske (Briefe I, 300): „Wenn ich diese frivole Borniertheit sehe, womit mir z. B. neulich ein Verwandter (eine Zierde vornehmer Kreise) riet, statt der Dozentenkarriere, die sich für Leute ‚von Erziehung‘ nicht passe, doch lieber die Stallkarriere zu ergreifen, wenn ich bedenke, wie selbst der bessere Teil dieser Kreise zwar zuviel Takt hat, um diesem Heroismus der Dummheit beizustimmen, aber im Stillen doch keine andere adlige Beschäftigung anerkennt als den Mistwagen und den Perziersock; wenn ich diesen kindlichen Eifer sehe, womit man jeden Schritt und Tritt der ‚Herrschaften‘ vergöttert . . . , dann habe ich . . . alle Ursache empört zu sein.“ Es kam hinzu, daß man seit der französischen Revolution und mit dem Aufkommen der demokratischen und liberalen Bestrebungen in Gelehrten und Schriftstellern auch oft Träger „staatsgefährlicher“ Ideen sah und, ebenso wie die streng kirchlichen Kreise, von der Verbreitung der „Bildung“ gewisse Gefahren fürchtete. Wenn Varnhagen in seinem Tagebuch 1840 (28. September) die Häupter der reaktionären Partei so charakterisiert: „Im ganzen dem Geist und den Ideen abgewandt, aber voll Klugheit und Weltkunde“, so ist vielfach auch weiterhin bei klugen Hof- und Staatsmännern und in konservativ-aristokratischen politischen Kreisen eine bewusste Zurückhaltung gegenüber den geistigen Bewegungen und den geistigen Interessen und Idealen geübt worden. Aber die sozialen und politischen wie die allgemein kulturellen Wandlungen ließen doch solche Haltung mehr und mehr rückständig erscheinen.

An literarisch und wissenschaftlich produktiv tätigen Gliedern ist der

Adel in neuerer Zeit überdies eben mit der Angleichung der sozialen und Lebensverhältnisse an das Bürgertum immer reicher geworden. Eine Ausnahmeerscheinung ist immerhin der auf seinem Herrenitz Klein-Oels strengen wissenschaftlichen, vor allem philosophischen Studien sich ergebende Graf Paul Rord von Wartenburg, ein strenger Denker mit einer bei bürgerlichen Gelehrten nicht immer vorhandenen aristokratischen Überlegenheit des Urteils — sein Briefwechsel mit dem Philosophen Dilthey läßt diese herbe Erscheinung näher kennen lernen. Einen unter der Aristokratie weniger seltenen Typus künstlerischer und schöngeistiger Bildung stellt Graf Philipp zu Eulenburg dar: immerhin fand er sich, wie aus manchen Stellen seines Nachlassmaterials hervorgeht, von den ungeistigen und feineren Geschmacks entbehrenden Teilen der preussischen Hofgesellschaft nicht selten abgestoßen, und sehr ungünstig urteilte er über die österreichische Aristokratie, die er gelegentlich mit dem Epitheton „einer wirklich hervorragend ungebildeten Menschheit“ bedenkt. Die traditionelle Aufgabe einer Aristokratie, die Pflege einer feineren gesellschaftlichen Kultur, hat der deutsche Adel, wenn auch mit landschaftlichen Differenzierungen, nicht außer acht gelassen. Aber sein Einfluß auf weitere Kreise der Nation in dieser Beziehung ist nicht sehr groß gewesen. W. Wittich (Sauptprobleme der Soziologie II, 299 f.), darin Max Weber folgend, meint, die Betätigung des Adels im Staatsdienst habe ihn durch die Verwicklung in das bürokratische System seinem wahren Wesen entfremdet. Von der Bürokratie habe er (wie Weber sagt) „die jeder höheren Kultur und Lebensart spottenden, akademischen Sitten und Umgangsformen dieses Berufsstandes akzeptiert, die ihm sein kostbarstes Gut, die ‚personelle Ausbildung‘, beeinträchtigte.“ Ungleich den romanischen und angelsächsischen Kulturgebieten, wo die „adlige“ Sitte richtunggebend für die Umgangsformen des ganzen Volkes geworden sei, sei in Deutschland nicht ein „höfischer“ oder „adliger“ Verkehrston, sondern ein „akademischer“ Pennalismus maßgebend geworden, der sich als ganz ungeeignet erwiesen habe, erziehend und verebelnd auf die unteren Klassen zu wirken. Nicht ganz unrichtig, aber doch einseitig!

Im ganzen genommen gilt von den geistigen Interessen des Adels, was von denen der gesellschaftlichen Oberschichten überhaupt gilt. Ähnliches läßt sich vom Offizierstand sagen, immer ohne zu sehr verallgemeinern zu wollen. Mit der zunehmenden Geistigkeit des höheren Mittelstandes seit Ende des 18. Jahrhunderts waren auch bei einem großen Teil des Offizierstandes geistige Interessen stärker, hier und da auffallend stark geworden. Aber die Zunahme der realen Interessen, auch der materialistischen Geisteshaltung ist dann neuerdings in Teilen des Offizierstandes ebenso sichtbar geworden. General von Freytag-Loringhoven (Menschen und Dinge) meint, daß seine Bemühungen, die Offiziere mehr zum Studium zu bringen, ohne „durchschlagenden Erfolg“ geblieben seien. In der preussischen

schen Armee sei „die Erziehung ausschließlich auf die Tat gerichtet“ gewesen (wie dies ja auch, wenigstens vorwiegend, der Fall sein muß). Aber Graf Schlieffen habe die Mißachtung des Studiums übel empfunden. „Die Routine allein tue es nicht, wie viele im Generalstab glaubten.“

So sehr der gebildete Mittelstand, diese Neubildung des 19. Jahrhunderts, der Hauptträger der geistigen Interessen geblieben ist, so wenig darf man für das durchschnittliche Bürgertum überhaupt, zumal dasjenige des letzten Menschenalters, eine besondere Anteilnahme am geistigen Leben und seiner Förderung annehmen. Dieses Bürgertum ist ähnlich wie das Bauerntum (nur in stärkerer Verknüpfung mit der feineren Zivilisation [„Verbürgerlichung“] und insofern auch mit gewissen höheren geistigen Interessen) vorwiegend von egoistisch-wirtschaftlichen Interessen bestimmt und geleitet. Je mehr mit dem Anbruch des industriell-technisch-kapitalistischen Zeitalters die geschäftlichen Schichten zunahmen und ihre Auffassung zur stark vorherrschenden wurde, um so mehr näherte sich die geistige Haltung der bürgerlichen Hauptmasse bis in die bürgerliche Oberschicht derjenigen, wie sie seit längerem für die Angelsachsen, insbesondere für die Amerikaner, nicht allgemein, aber doch vorwiegend bezeichnend geworden ist. Der Typus des Geschäftsmannes ist dort zum herrschenden geworden, und er wurde es immer mehr auch bei uns. Das Geistige liegt diesem Typus nicht. Wenn G. Frenssen kürzlich in seinen Briefen aus Amerika (S. 93) meinte: „Den reinen Geisteswissenschaften steht das ganze (amerikanische) Volk noch zu jung, eilig und hochmütig gegenüber; es kann noch nicht begreifen, daß sich einer, mit Geist beschäftigt, ‚Geist betreibt‘“, so liegt diese Haltung doch nicht an der Jugend dieses Volkes, an einer gewissen Unentwickeltheit, sondern lediglich an seinem abschreckenden Eingestelltsein auf die geschäftlichen Interessen. Es ist das typische Volk der egoistischen bürgerlichen Menschen geworden. Und die Abneigung dieses Bourgeoisiums, das mit einem innerlich freien, gebildeten und aufrechten Bürgertum nicht zu verwechseln ist, gegen das Geistige ist auch bei uns längst bemerkbar gewesen und heute immer stärker geworden. Der scharf urteilende Th. Fontane sagt bereits 1891 (Briefe II, 268 f.): „Wir erheben uns jetzt so sehr über die Chinesen, aber darin sind diese doch das freieste Volk, daß das Wissen am höchsten gestellt wird. Bei uns kann man beinahe sagen, es diskreditiert. Das Bourgeoisgefühl ist das zur Zeit maßgebende.“

Gerade die immer breitere Schicht der Reichgewordenen versagte am meisten, ob sich schon diese gutgekleideten Barbaren im Theater und in Konzerten breit machten. Sehr bemerkenswert ist das Urteil Lichtwarks in seiner Schrift: „Der Deutsche der Zukunft“ aus dem Jahre 1905. Er meint zwar, die Gefahr, „daß das deutsche Volk von nun an in der Anhäufung und im Genuß weltlicher Güter den Zweck seiner Arbeit und seines Daseins sehen werde“, sei nicht mehr vorhanden, aber sie habe stark gedroht. „Daselbe Geschlecht, das die neuen Güter erwarb, war nur in

einzelnen Ausnahmefällen in der Lage, sich die Kultur zu erwerben, der sie zu dienen bestimmt sind. Auch der Reichtum braucht Überlieferung, um sich auszudrücken, und Überlieferung gab es in Deutschland nicht. Wir hatten keinen über das ganze Land verteilten Stand mit erbtem Reichtum und überliefertem Kulturleben, dem der neue Reichtum hätte nachstreben können. So kommt es, daß er keinerlei Verpflichtung zu fühlen oder anzuerkennen braucht. Man kann in Deutschland sehr reich, sehr ungebildet, zu keinerlei Opfer für irgendeinen Kulturzweck bereit sein, ohne der Verachtung anheimzufallen. Das gesellige Leben hat dieser neue Reichtum auf eine rein materielle Basis gestellt und dadurch zu einem Fluch gemacht für die, die sich ihm nicht entziehen können. Es hat wohl bisher noch nie eine gesellschaftliche Oberschicht so ohne Kulturbedeutung gegeben wie die deutsche der Gegenwart. Sie steht an geistiger Regsamkeit und Teilnahme hinter den Mittel- und selbst den Unterklassen im Durchschnitt zurück. Es wäre schlimm, wenn die Pessimisten recht hätten, die dem Vertreter von Kunst und Wissenschaft, soweit er nicht mit eigenen Gütern gesegnet ist, eine Art sozialer Hörigkeit im Kreis der Besitzenden weisagen." Man braucht dem Urteil dieses Vorkämpfers für eine feinere deutsche Kultur, der den Kreisen der Reichen an sich keineswegs mit Abneigung gegenüberstand, nichts hinzuzufügen. Oder nur dies, daß eine leise Wendung zum Besseren, die vor dem Kriege wohl zu beobachten war, durch den Einbruch der Kriegs- und Nachkriegsgewinnler und die Bildung einer innerlich völlig plebejischen Schicht neuester Reichen völlig aufgehoben worden ist. Die Schilderung Lichtwarfs würde heute noch viel schwärzer sein. Erfüllt ist das schon vor langer Zeit gesprochene Wort Nietzsche's: „Die gebildeten Stände und Staaten werden in eine großartig verächtliche Geldwirtschaft fortgerissen. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte.“

Nun hat freilich der Ansteckung der gebildeten Schichten durch den gesellschaftlichen Ungeist und ihrer, auch durch die neue „realpolitische“ Geisteshaltung herbeigeführten Abwendung von geistigen Zielen und Interessen anfangs noch ein Teil der gebildeten Gesellschaft widerstanden, und dieser oder jener Einzelne tat es bis heute. Die älteren Männer und Frauen der Zeit nach 1870 verstanden noch die alten geistigen Traditionen mit dem Stolz auf die neue politische Machtstellung Preußens und Deutschlands und dem Interesse an seiner aufsteigenden wirtschaftlichen Entwicklung zu verbinden. Diese Männer und Frauen waren keine blaffen Ideologen mehr wie die vorhergehende Generation. Sie waren ja schon durch ein reges und kampfreiches politisches Leben gegangen, das freilich noch von großen politischen Ideen, denen der Einheit und Freiheit, beherrscht wurde. Sie erwarteten im neuen Deutschen Reich nach 1870 ein großes freiheitliches, politisches Leben, das die geistigen Interessen aber keineswegs zurückdrängen, sondern noch stärker und wirksamer machen sollte. Diese geistigen

Kreise der guten Gesellschaft, aus Adel und höherem Bürgertum vielfach gemischt, sahen die Dinge von höheren Gesichtspunkten aus an. Groß war das geschichtliche Interesse, und die Werke der damals berühmten Historiker wurden eifrig gelesen. Die Politik trieb man als etwas Geistiges. Kege war die Teilnahme an der Literatur, freilich einer etwas gegängelten, und der Kunst, freilich im Banne der Renaissance. Charakteristisch möchte für diese Interessensphäre etwa der Kreis um Hedwig von Olfers in Berlin sein, in den ja deren Briefe einen Einblick gewähren, und der zuletzt als ein Keß alter Vergangenheit nur noch von wenigen aufrechterhalten wurde. Allem Materiellen waren diese gebildeten Kreise von Gelehrten, Künstlern, höheren Beamten usw. noch durchaus abhold; anspruchslos, aber geistig-vornehm war ihre Geselligkeit; das neue geschäftliche Treiben war ihnen unverständlich.

Aber diese Gesinnung und Geisteshaltung schwand mehr und mehr. Einer, der, schon durch verwandtschaftliche Beziehungen, einst als aufstrebender Dichter dem Olfers'schen Kreise nahegestanden hatte, eine ideale Natur im alten Sinne, Ernst von Wildenbruch, glaubte in höherem Alter in Erinnerung an die großen Weimarer Traditionen in Weimar den Wohnsitz in der geistig gehobenen Umgebung zu finden, die er sich wünschte. Er war bitter enttäuscht von der Residenz des erwähnten ungeistigen Enkels Karl Alexanders.

Die Änderung der Menschen, auch der oberen Schichten, der Gesellschaft war, wie oben angedeutet, nun nicht allein durch das Übergewicht der wirtschaftlichen Interessen, durch Geschäfts- und Geldgeist herbeigeführt, sondern auch durch eine realpolitische Reaktion gegen die „Ideologie“, gegen „welfremde“ und „unpraktische“ Geistigkeit. Ein in manchen Beziehungen heilsames, ja notwendiges neues Tatmenschen tum war herrschend geworden. Paulsen, der Berliner Philosoph, hat in seiner *Philosophia militans* als Signatur des endenden 19. Jahrhunderts den Glauben an die Macht und den Unglauben an die Idee hingestellt. Aber ganz richtig schrieb 1895 der Hamburger Bürgermeister Mönckeberg seinem Sohn: „Deine Klagen über den nüchternen, geist- und phantasielosen Realismus, der Deutschland beherrscht, sind in vielen Beziehungen durchaus begründet. Du mußt nur nicht vergessen, daß es der ganz natürliche, unvermeidliche Rückschlag ist, der eintreten mußte, nachdem das idealistische, träumerische, romantische, unpraktische deutsche Volk . . . endlich zu Macht, äußerem Ansehen, relativem Reichtum gelangt war.“ Aber die Aufgabe war, die neue Einseitigkeit, zu der dieser natürliche Rückschlag führte, wieder zu überwinden, Macht mit Geist zu verbinden, den Ideen, den Idealen, der echten, innerlichen Kultur (nicht der äußerlichen „Bildungs“pflege) den Platz einzuräumen, den sie haben müssen, wenn ein Volk wahrhaft gedeihen soll. Diese Aufgabe ist nicht genügend erkannt und noch weniger gelöst worden.



Friedrich Meß Herzog Georg in Wickersdorf

Eine moderne Sage

Vorbemerkung: Im Jahr 1909 entzog der als freisinnig bekannte Herzog Georg II. von Sachsen-Meiningen dem Begründer der freien Schulgemeinde Wickersdorf Dr. Gustav Wynecen die Genehmigung zur weiteren Leitung seines in der neuen Jugend- und Erziehungsbewegung bedeutungsvollen Unternehmens und zwar, wie man jetzt weiß, aus höchstpersönlichem Entschluß. Das Ereignis könnte uns heute nach 17 Jahren gleichgültig sein, wenn es nicht sinnfällig den Gegensatz der beiden Kulturanschauungen an den Tag stellte, an deren Ausgleich zu arbeiten gegenwärtig eine deutsche Lebensfrage erscheint. Die viel zu wenig in ihrer Ganzheit gewürdigte, einen starken Kulturwillen verkörpernde Persönlichkeit des großen Herzogs, dessen hundertster Geburtstag am 2. April 1926 gefeiert wurde, muß bei jeder Erörterung der Staatsform als typischer Grenzfall in Rechnung gestellt werden. Übrigens hat es fast symbolische Bedeutung, daß der sechsundachtzigjährige Künstler auf dem Thron als letzter der Monarchen, die an der Kaiserproklamation mitgewirkt hatten, an demselben Tage zu Grabe getragen wurde, an dem der Mord von Serajewo die europäische Umwälzung einleitete. Mit erstaunlichem Ahnungsvermögen hat seinerzeit Maximilian Harden beide zusammenfallende Ereignisse in einem Aufsatz „Principes“ in dem von Cassandra-Gesichten erfüllten „Zukunft“-Heft vom 4. Juli 1914 in Beziehung gesetzt.

Wynecen hatte dem Herzog geschrieben: „Mein Werk und mich kann kein Oberschulrat beurteilen, sondern nur ein Mensch, der entweder durch keine moderne Schule gegangen ist oder unsäglich unter ihr gelitten hat. Ew. Hoheit, als ein Mann, dessen ganze und reine Kindheit von keinem Schulmartyrium zerstört worden ist, mögen selber sehen und richten oder einen vertrauten Menschen von starker Seele schicken, dessen innere Freiheit weder Schule noch Zwang haben stumpf machen können.“

Da kam der Herzog selbst. Unvermutet. Mit seinem Sohn, dem Prinzen Ernst, der mit dem Herzen des Künstlers und des Vaters mehrerer schlanker, blonder, schulpflichtiger Söhne und Töchter, die Erziehung in der Freiheit hatte lieben lernen und dem Lebenswerk von Hermann Liez ein dauernder Freund geworden war. Und mit Paul Graue, einem Oberhofprediger nach dem großen Vorbild Herbers, der im Eifer um das Höchste immer anderer und edlerer Meinung war und in solchem Eifer einmal das herzhafteste Wort gewagt hatte: „Der Teufel hole alles Pfaffentum in der Schule und in der Kirche!“ —

Auf einer Waldwiese übte sich das junge Volk, zu dem sich auch Lehrer und Lehrerinnen zählten, in Wettkämpfen und dann sprang ein Mädchen mit spielgeröteten Wangen auf einen Baumstumpf und frisch, als läme es

ursprünglich aus ihr selbst, erzählte sie in tanzendem und klingendem Redefuß, wie Zeus sich zur Weltherrschaft emporschwang:*

„Inzwischen standen Heras Haus und Hallen leer.
Und nur des Schicksals Füße schlichen leis umher.
Doch durch den stillen Schloßwald, wo allein das Sämmern
Des Spechtes ward gehört und durch der Tannen Dämmern
Das Licht in goldnen Trauben drang vereinzelt nur,
Zog Zeus gesenkten Hauptes die Gedankenpur.“

Und wie alle, die im Gras umherlagen, Alte und Junge, lauschten, bald der Mädchenstimme, bald dem Rauschen der Tannen, bald dem Sämmern des Spechtes, trat ein einsamer Wanderer auf die Waldblöße heraus. Einen Augenblick stand er am Waldsaum still, überschaute das lebende Bild, nahm den Hut ab und ließ die Sonne seine gefurchte Stirn, das dünne Haupthaar, den grauen Anebelbart bescheinen. Dann ging er mit gemessenen Schritten gerade auf die jugendliche Versammlung zu. Niemand kannte ihn. Nur Wyneken. Es war Carl Spitteler. Seinen jugendlichen Freunden wollte Wyneken die unbeschreiblich schöne Überraschung bereiten, ihren geliebten Dichter über alles Hoffen in ihrer Mitte zu sehen. Von Jena kam er, hatte Eugen Diederichs, seinen Verleger und Freund, besucht und stand nun unerkannt unter ihnen, auf den Stock gestützt und schaute lächelnd und feuchten Auges das Mädchen an, das, selbstvergessen in höchstem Eifer, auf schönen Lippen seine unverklingbaren Worte schwang. Mit lustiger Bosheit ließ Wyneken seine Blicke von dem hohen Gast auf die ahnungslosen Freunde schweifen. — Da ward auch ihm eine Überraschung. Denn plötzlich auf der anderen Seite lösten sich vom Schatten der Tannen die Gestalten dreier Männer, die sich näherten. Der eine, lange hagere, mit dem schwarzen Ziegenbart, der kam ihm bekannt vor, ja, das war der Oberhofprediger Graue — und damit kam ihm blizartig die Gewißheit, wer die beiden anderen waren. Ruhig die Schülerin weitersprechen lassend, näherte sich Wyneken dem mittelsten und ältesten der Männer, aber der hob abwinkelnd den derben Knotenstock, auf den er seine mächtige, von der Last des Alters gebeugte Gestalt stützte, und schüttelte mit dem Kopf, daß der gewaltige weiße Bart hin und her wallte und die Gamsbusch auf dem grünen Jägerhut.

„Willst du, von Ruhm umstrahlt, in Prunk und Pracht
Die Burg besigen und die königliche Macht,
Gebietend über den Olymp und über Erden?
Ich harre deiner Antwort. Sprich, so soll dir's werden.“
Gluthige überfiel ihn, drauf ein eisig Schaudern.
„Greif zu!“ jauchzte die Gier. Entsetzen ließ ihn zaudern.
„Willst du, o Zeus“ —

* Carl Spitteler, Olympischer Frühling, Zweiter Teil, VII. Gesang. — Eugen Diederichs, Jena 1910.

Sier blieb sie stecken, denn das Adlerauge des fremden alten Mannes durchbohrte sie. Diesen Augenblick benutzte Wynelen, um sie sanft von ihrem erhöhten Standort herabzuziehen und ein Schüler, der geistesgegenwärtig seine Absicht erriet, breitete sein Cape über den Baumstumpf, auf dem das Mädchen gestanden hatte, und lud den Herzog mit einer anmutig stolzen Verneigung zum Sitzen ein. Inzwischen hatte Spitteler gütig die Aufregung des Mädchens bemeistert, indem er ihr die nächsten Worte der Dichtung zuraunte, und vom Geist des Dichters wunderbar ermutigt, fuhr sie fort, erzählte mit geflügelten Worten, wie Zeus durch Hinterlist und Verrat, durch Blutopfer unschuldigen Lebens, aus rasender, alle Feigheit vergessenmachender Leidenschaft sich der Weltherrschaft bemächtigte.

„Und also stieg er blutig jetzt und sündenschwer
Treppe die königliche Burg, verwaist und leer.
Wohin er trat, nur stiller Kammern stumme Gräße,
Und drohend donnerte der Fall der frevlen Füße.
In einem staubigen Saale gähnt ein alter Thron.
'Das also', sann er, ist des Lebens höchster Lohn.'
Sier schliessen Kron und Mantel, die er gierig faßte.
Und sich, der Mantel saß ihm und die Krone paßte.
Das Szepter wog er und behändigte das Siegel.
Doch wie sein Blick durch Zufall traf den Fensterspiegel,
Schwirrte das Erdenleben, wie's dem Menschen wird,
Vorüber durch den Spiegel, planlos und verwirrt.
Und also stetig steigend, kam er nach und nach
Durch eine Luke auf des Schlosses Zinnendach.
Da lag vor seinem Aug' die unbegrenzte Welt
Tief ihm zu Füßen, seiner Prüfung unterstellt.
Aufmerksam machte sein enttäuschter Blick die Kunde,
Und seufzend ging das Urtheil endlich ihm vom Munde:
'Wie ist's doch auf dem Weltendach so kalt und schaurig!
Und sich, der Sauch der Erde schmeckt so herb und traurig.“

Und wie an sein Ohr der Nothschrei der leidenden Geschöpfe dringt, er entsetzt flüchtet.

„Doch Gorgo packte harten Griffs des Neulings Arm.
'Man kauft, erhabner Zeus, die Herrschaft nicht im Stück,
Und auf der Weltenhöhe gibt es kein Zurück.“

Wie sie ihm das frostige Mal des Ruhmes auf die Stirn drückt und ihn zur Größe verdammt. Und er sich aufrichtet,

„Seine Arme weit
Ausbreitend, rief er weltwärts: 'Jetzt und alle Zeit
Weiß ich von eignen Wünschen nicht und eignem Leid.
Der Welt und ihren Töden weiß ich mich geweiht.'
Er schwur's, und Wahrheit rief's aus tiefstem Herzensgrunde.“

Sie verstummte und alles verharrte in ehrfurchtvollem Schweigen. Der Herzog preßte seine Lippen auf den Stab, man wußte nicht, ob zornig, ob

erschüttert. Plötzlich sah er unwillig auf, denn Spittelers große, prüfende Augen ruhten auf ihm. Zwischen beide Männer trat Wyneken, verband Sänger und König im Gespräch, lud die hohen Gäste ins Haus und, von ihm geführt, gefolgt von der jugendlichen Freischar, traten sie in die Räume der Zukunftsschule ein.

„Einer aus meinem Geschlecht“, sagte der Herzog zu Spitteler, als sie gingen, „hat einmal seinen Vater zum Thronverzicht gezwungen. Seine Mutter beschwor ihn unter Tränen, davon abzulassen, und was ihren Tränen nicht gelang, das sollten die geistlichen Waffen ihres Reichvaters bewirken, den sie mit seiner gefahrliehen Predigtgewalt und seiner einschmeichelnden menschlichen Milde ihm auf den Hals schickte. Aber die Macht des Hauses stand auf dem Spiel. Da war er taub gegen Frauen und Klerus. — Derselbe jagte am Anfang seiner Herrschaft eine ganze Anzahl Leute aus seinem Dienst, weil sie ein ganz klein wenig unschuldig gemogelt hatten. Sie flehten fusfallig um Gnade. Er verachtete das unwürdige Gewinsel. Wieder sollte die Geistlichkeit vermitteln. Er winkte ab: Wenn man wei, da ich mich betrügen lasse, so bin ich nicht mehr Herr.“

Spitteler sah ihn von der Seite an, erriet und nickte. — Das erste, was der Herzog zu sehen begehrte, war — zu Wynekens grotrem Erstaunen — der Ort, wo sonst auch ein Herzog sich ohne Gefolge hinbegibt. „Darüber verlangt Leubuscher* Bericht und er hat Recht, denn für die Schulhygiene ist auch das Unausprechliche von Bedeutung und in Saubinda lie es anfänglich zu wünschen übrig.“

Dann durchging er die Schlafzimmer, fragte nach der Tageseinteilung, bemerkte, da die Schlafenszeit der älteren Schüler viel zu lang sei. Wyneken versprach Abhilfe. „Warum haben Sie sich übrigens hier oben auf dem Wald eingemischt, wo sich die Füchse und die Hasen Gute Nacht sagen. Ist's hier nicht im Winter erbärmlich kalt?“ — „Wir sind abgehärtet. Früh gleich nach dem Aufstehen machen wir nüchtern Waldlauf, unbekleidet oder mit dünner Sporthose.“ — Der Herzog schüttelte mibilligend den Kopf. „Ich bin nicht prude, aber mit Kindern sollte man vorsichtig sein, zumal bei Koedukation. Wir sind keine Griechen.“ — „Was sind wir denn, wenn wir nicht sein wollen wie die Griechen,“ sprudelte Wyneken hervor. „Da sie einfach Menschen waren, das ist das Geheimnis hellenischer Art.“ — „Was in Jahrtausenden unter dem Einflu des Christentums zur Ueberlieferung geworden ist, kann man nicht als einzelner Mensch umwerfen.“ — „Aber ich kann als souveräne, nur meinem Gewissen verantwortliche Personlichkeit nicht die Herrschaft der Masse über die fortgeschrittensten Geister anerkennen.“ — „Warum ereifern Sie sich über etwas so Nebensächliches?“ — „Dies ist uns wahrhaftig Hauptsache, denn wir glauben an Nietsches Wort: „Der Leib ist eine groe Vernunft. Werkzeug deines Leibes ist auch

* Prof. Dr. Leubuscher, Medizinalreferent im ehemaligen Herzoglich Sachsen-Meiningerischen Staatsministerium.

deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.“ Nur in tätiger Andacht zu unserer gesunden Körperlichkeit finden wir die Stimmung, die alles geistige Leben aus gedanklichen Bruchstücken zu einer vollen Harmonie unseres Wesens macht.“ — „Man muß auch die Lehrer vor Versuchung schützen, wenn sie so schwärmerisch veranlagt sind wie Sie, Herr Doktor.“ — Nach einer Pause der Verstimmung fragte der Herzog: „Sind nicht diese Prokrustesbetten viel zu kurz für lange Primaner? Ich möchte mich da nicht hineinlegen.“ — Dann wünschte Prinz Ernst zu wissen: „Wie erhalten Sie die Ordnung aufrecht? Ich meine, in einer freien Schulgemeinde, wo so viel Freiheit herrscht, müßte es auch mancherlei Ordnungsschwierigkeiten geben, denen gegenüber Sie doch selbst auf alle üblichen Schulstrafen verzichten.“

Wynellen: Wo der Geist seine natürliche gesetzmäßige Entwicklung nimmt, da ist die eigentliche wirkliche, natürliche Ordnung, nicht eine durch Zwang künstlich erhaltene Nicht-Unordnung. Und so auch, wenn man den werdenden Menschen die seinem persönlichen Wesen entsprechende körperliche, seelische und geistige Entwicklung nehmen läßt, immer ihm nur hilft bei der Lösung der Probleme in der Erfassung der Welt, die sich ihm ganz von selber ausdrängen, ihn aber mit unverdaulichem fertigen Wissen verschont. Dennoch, da wir alle Menschen sind, kommen, selten freilich, Ordnungswidrigkeiten vor, derart, daß ein Glied sich mit Absicht nicht in unsere Gemeinschaft einfügen will und die Gemeinschaft schädigt. Dafür bedingt sich die Gemeinschaft selbst eine Entschädigung aus; der Name Strafe wäre unangemessen; der Schädiger muß den Schaden durch eine Sonderarbeit im Dienst der Gemeinschaft ausgleichen. Am besten nach seiner Wahl, so wie sich in der Zukunftsmenschheit, die Goethe im Spiel „Pandora“ gegenwärtig macht, der Frevler selbst seine Strafe bestimmt.

Der Herzog: „Jedenfalls liefern Sie den Beweis, daß man ganz ohne Prügel auskommen kann. Und das freut mich, denn ich bin ein abgesagter Feind des Prügelns. Es stumpft alles menschliche Gefühl ab und nimmt dem Gefraßten die Menschenwürde. Vor einer Reihe von Jahren hat einmal ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft, in Gestalt des sozialdemokratischen Redakteurs Boshardt Mißstände im Gefängnis zu Ichnershausen an den Tag gebracht. Dort waren die jugendlichen Gefangenen feste geprügelt worden. Das habe ich mir für die Meininger Landeskinder sehr entschieden verbeten. Und als die Gotthaische Regierung meine Worte dahin deutete und drehte, ich hätte nur Strafprügel, nicht Erziehungsprügel gemißbilligt, da habe ich diesen Kabulisten eine Antwort gegeben, die sie nicht hinter den Spiegel gesteckt haben.“

Der Herzog wandte sich den kleineren Schülern und Schülerinnen zu. Mit seinen immer wie zornig funkelnden Augen und der ihm eigenen barschen

wohlwollenden Stimme fragte er: „Wie heißt du denn?“ machte sich und den Kindern ein Vergnügen daraus, zu erraten, welche Gegend Deutschlands oder Europas sie ihre Heimat nannten. Einen größeren Schüler, der die silberne Weltkugel der Guttempler trug, fragte er nach der Bewandnis dieses ihm noch unbekanntem Zeichens. „Was haben Sie denn da?“, dann zu allen: „Ich habe gehört, ihr spielt auch Theater. Was gebt ihr denn?“ — „Was ihr wollt“, erwiderte lächelnd die Spitteler-Khaphodin. — „Schön, kleine Viola! Sie haben vorhin ihre Sache gut gemacht!“ Alles lachte, denn wirklich hatte die Angeredete in dem genannten Shakespeareschen Lustspiel die bezeichnete zierliche Rolle gespielt. —

Nun wohnten die Gäste einer Unterrichtsstunde bei. Wyneken gab Aufträge zurück, die das Thema behandelten: „Ist Monarchie oder Republik die bessere Staatsform?“ Alle hatten sich für die Republik entschieden bis auf einen, und diesen einen bat Wyneken, seinen Aufsatz vorzulesen, denn es war der beste von allen. Mit glühenden Wangen trat der junge Mann hervor, griff zitternd nach seinem Heft, reckte sich dann empor und las:

„Ob Freistaat oder Königtum die bessere Staatsform ist, das kann ich nicht sagen. Es kommt bei ihnen beiden auf die Menschen an. Mit großen Republikanern geht es, glaube ich, besser als mit kleinen Königen. Und umgekehrt. Wie ist's nun wohl heutzutage? Ich habe mir gestern das Büchelchen mit den Bildern der Reichstagsabgeordneten angesehen. Da sind wenige, die wie ein Cato aussehen. Der alte Bebel höchstens. Aber die Könige? Sie sind alle in Uniform. Und das ist vielleicht gut. Aber wenn heute ein ganz großer König wäre, würde der in Uniform gehen? In den blauen Büchern, da ist eins mit modernen Bildwerken. Darunter ist eine Büste des Herzogs Karl Theodor von Bayern, ich glaube von Hildebrand. So sieht ein großer König aus. Oder er müßte aussehen wie Fridtjof Nansen und müßte im Luftschiff den Nordpol entdecken, denn wer die Naturgewalten beherrscht, der kann auch Menschen beherrschen. Es gibt auch ein Reiterstandbild vom Kaiser Friedrich in Bremen, wo er als römischer Imperator dargestellt ist und eigentlich nichts an hat. Ein Kaiser, der nichts an hat und doch so aussieht, als hätte er was an, nämlich eine unsichtbare Majestät, der ist nicht wie der Kaiser mit neuen Kleidern in Andersens Märchen, sondern er taugt zu seinem Beruf.“

Wenn heute ein großer König wäre und sein Minister legte ihm eine Verordnung zur Bekämpfung der Viehseuchen vor, würde er sagen: Was? Bin ich ein Professor der Tierheilkunde? Ich bin ein König. Das mag der Regierungsveterinär unterschreiben, der's versteht. Ich verstehe nichts davon und Sie auch nicht, Herr Minister. Aber eins verstehe ich: Es sollen nicht mehr die Kinder der armen Leute in Klassen von achtzig bis hundert zusammengepfercht werden, wo sie nichts lernen und kaum atmen können vor Sticlust. Und es soll nicht mehr sein, daß die Kinder armer Leute ohne Frühstück in die Schule kommen und müde und hungrig sitzen und

Prügel kriegen, wenn sie nicht aufpassen können wie die Kinder, die satt und frisch sind. Es sollen für alle Kinder, arme und reiche, auf dem Land freie Schulgemeinden eingerichtet werden, damit eine gesunde und starke Jugend heranwächst. Machen Sie so eine Gesetzesvorlage!' Wenn aber der Minister antwortet: ‚Das kann ich nicht, denn der Landtag verwilligt keine Mittel dazu‘, — ‚Dann werde ich den Landtag auflösen‘, wird der König antworten. Der Minister zuckt mit den Achseln. ‚Das können Sie nur mit meiner Gegenzeichnung, Majestät, und die kann ich nicht geben, denn es ist wider meine Überzeugung. Sie können mich entlassen. Aber Sie werden keinen neuen Minister finden, der gegenzeichnet, er sei denn Sozialdemokrat.‘ Da wird der große König auffahren: ‚Was? Zum Unterschreiben von Reblauschutzverordnungen, die mich nichts angehen, bin ich gut genug, aber ich darf nicht tun, was meines Königsamtes ist, nicht unmittelbar zu meinem Volke sprechen, wenn ich will? Nicht anders soll ich mein Volk anrufen können als durch Vermittlung eines Feindes des Königtums? Da ist was faul im Staat. Ich will dem Lande eine neue Verfassung geben. Das Volk soll sich selbst regieren durch einen freigewählten Präsidenten. Was geht den König die Verwaltung an? Aber ich will der oberste Richter sein in meinem Volk, das ist mein Königsamt. Richten will ich aus freier Überzeugung, ohne Minister. Über Anklagen gegen die Staatsleiter wegen Gesetzesverletzung will ich richten. Über den Landtag will ich richten, indem ich die Entscheidung des Volkes über das Ergebnis seiner Arbeit herbeiführe. Und alle Richter im Land will ich ernennen, nach freier Wahl ohne Gegenzeichnung des Justizministers. Und nicht will ich allein richten. Mit zwei von mir berufenen alten Staatsmännern. So bilden wir drei den obersten Staatsgerichtshof. Und ich will auch nicht mehr König heißen, sondern es nur sein. Obervolksrichter will ich heißen oder Obmann des Volksgerichts. Und eines Tages werde ich heruntersteigen vom Richterstuhl und zum Volke sagen: Wähle dir einen neuen Richter. Und Glück dem Volke, wenn sie mich wiederwählen! Größeres Glück, wenn sie einen besseren finden. Und ich will nicht mehr Haupt der Kirche sein. Die Vertreter der Kirche will ich versammeln und sagen: Es ziemt nicht der evangelischen Kirche, daß sie ein angestammtes Oberhaupt hat. Frei muß sie sein, aber auch frei im Geist. Sie muß sich erweitern zur Allgemeinde der nach Christi Vorbild lebenwollenden, indem sie sich selbst aufgibt und ihr Bekenntnis. Sie muß alle Bekenntnisse verwerfen, weil sie nur schmutzige getünchte Scheidewände sind, die den herrlichen gewölbten Raum der Kirche Christi schänden. Ihre Arme soll sie öffnen allen Menschen, die das Göttliche suchen, um ihnen zu dienen, nicht um sie zu beherrschen. Sie erhält sich nur aus der Freigebigkeit derer, die ihr angehören wollen, nicht aus erzwungenen Abgaben und Steuern der Andersgläubigen und Ungläubigen. Wenn aber der Landtag ein Gesetz macht: aus den Steuern von Katholiken und Juden und Freidenkern soll die evangelische Kirche unter-

halten werden, so werde ich die Entscheidung des Volkes anrufen gegen dieses Gesetz, denn es verstoßt gegen die unumstößlichsten Sätze des Naturrechts, gegen das heilige unveräußerliche Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit. — Wollt ihr eine solche freie Kirche? Wohlan, ich will ihr Führer sein. Denn es ist Königsamt, des Gewählten wie des Geborenen, die unsterblichen Güter des Volkes zu schützen, vor allem die Volkskraft und die Freiheit des Geistes. Der Staatsleiter oder Präsident mag für die täglichen Lebensbedürfnisse des Volkes sorgen.

Zu solchem Königsamt aber muß man geboren sein, auch wenn man gewählt wird. So spricht der große König und hat keine Sorge, daß sein Sohn, der sich unter dem Volk verliert, nicht einst von ihm gefunden und gekrönt wird.“

Wyneken eröffnete eine Aussprache. Er lenkte sie geschickt von der Frage: Monarchie oder Republik? fort, weil er hierüber in Gegenwart des fürstlichen Gastes nur besangene Äußerungen von den Schülern zu bekommen fürchtete. Aber er ließ die utopische Monarchie des jugendlichen Aufsatzverfassers von allen Seiten unter ein Kreuzfeuer der Kritik nehmen und jede Kritik aus Schülermund warf er mit einem haarscharf gespitzten Gegengrund um, nicht ohne gleichzeitig einen noch viel schärferen Angriff hervorzulocken. Dabei kam es, daß das Gespräch schließlich im Eifer der jungen Leute noch viel peinlicher wurde als ein Gespräch über Republik geworden wäre, so daß Prinz Ernst, der seinem Vater gegenüber von junger Leute Seite nur schweigende Ehrfurcht für angemessen hielt, unwillig vom Stuhl aufstand und Oberhofprediger Graue mehrmals im Begriff war, Wynekens Hand zu ergreifen und zu sagen: „Lieber Herr Doktor, es ist genug!“ Da ergriff unerwartet der Herzog das Wort und gab überraschend schön dem Augenblick seine Würde wieder: „Hört mir zu! Ich will eine wahre Geschichte* erzählen. In den Tagen der Völkerwanderung waren die Heruler, ein germanischer Stamm, hoch oben vom Norden aus der Insel Thule bis ans Mittelländische Meer gekommen. In dem oströmischen Reich kämpften sie sich von Land zu Land. Und in einer blutigen Schlacht mußten sie ihren König auf der Walstatt lassen. Führerlos konnten sie nicht bleiben, es galt einen neuen König zu wählen. Aber unter ihnen war keiner von dem alten thulitischen Königsgeschlecht. Da sandten sie eine Gesandtschaft nach Thule durch vieler Völker Lande, um einen neuen König von königlichem Stamm einzuholen. Die Gesandten gelangten nach langer mühsamer Irrfahrt über Länder und Meere zur Insel Thule, überbrachten die Botschaft und nahmen einen Königssohn mit sich, der bereit war, ihr König zu werden. Unterwegs aber starb dieser Erkorene. Da kehrten sie um, fuhren noch einmal über die See nach Thule und nahmen gleich zwei Königsöhne mit sich, für den Fall, daß einem wieder etwas zustieße. So kehrten sie nach Ablauf von drei Jahren mit

* Vgl. Felix Dahn, Die Könige der Germanen.

einem neuen Volkskönig zu ihren Stammesgenossen im römischen Reich zurück. Die aber waren inzwischen in schwere Not geraten und da ihnen die Gesandtschaft zu lange säumte und sie fürchteten, sie werde nicht wiederkommen, hatten sie einen Edlen oder Freien aus dem Volk auf den Königsschild erhoben, der hatte die Feinde in mehreren Schlachten geschlagen und seinem Volk gute Landstüce gewonnen. Als aber der neue König aus Thule kam, von altem thulitischen Königsgeschlecht, da fiel ihm alles Volk zu. Der erwählte siegreiche König von geringer Herkunft aber, verlassen vom Meer, wich mit wenigen Treuen ins Elend und ist im Kampf mit überlegenen Feinden bald danach umgekommen."

Der Herzog erhob sich. Die Schüler sprangen auf und Wyneken entließ sie. Als die fünf Männer unter sich waren, begann der Herzog: Sie erwarten vielleicht, Herr Doktor, daß ich Sie frage: Warum haben Sie dies Thema gewählt? Das wollte ich auch, aber nachdem ich den Aufsatz und die Aussprache gehört habe, ist mir eine andere Frage viel wichtiger. Was haben die jungen Leute daraus gelernt? Sollen sie Republikaner, sollen sie Monarchisten sein? Sollen sie sich von ihrem Gefühl oder von Gründen leiten lassen? Sollen sie nur einer großen Persönlichkeit folgen? Alles hat Ihre Kritik ihnen problematisch gemacht. Und vor allem: sie wissen gar nicht, was ihr Lehrer selber für eine Meinung hat. Ich fürchte, sie sind in dieser Unterrichtsstunde dümmer geworden, als sie vorher waren.

Wyneken: Daß ich es offen gestehe, Soheit: Im Grunde bin ich mit diesem Aufsatz in tiefster Seele einverstanden. Nicht, weil ich der gleichen Meinung bin. Alle Einzelheiten lassen sich sachlich widerlegen. Aber weil der Schüler nicht angelebte Weisheit von sich gibt, sondern ein inneres Erlebnis offenbart. Er hat in Wickersdorf erfahren, daß der Lehrer dann am stärksten ist und seine Wirkung auf die Schüler am unwiderstehlichsten, wenn er sich aller äußeren Macht begeben hat. Und das wendet er auf den Staat an und findet, daß der König, der auf alle Zwangsgewalt verzichtet, der mächtigste König ist.

Prinz Ernst: Und Sie schließen: So wenig der Lehrer, der den Bakel verbrennt, aufhört, Lehrer zu sein, so wenig verliere der König von seiner Macht, wenn er vom Throne steigt. Ein gefährlicher Vergleich! Ich glaube, er hinkt auf beiden Seiten. Denn sollte nicht dieser großmütige König sich nur deshalb halten, weil er ein Demagog ist, und jener Lehrer mit der großen Geste nur dadurch, daß er statt eines Führers der Jugend ihr Verführer ist?

Graue: Nicht wahr, lieber Herr Doktor, Sie erkennen in den scheinbar harten Worten Seiner Soheit nur das gequälte Herz des Jugendfreundes und ehrlichen Wahrheitsfinders, der sich um die Jugend sorgt, der Sie scheinbar keine Ziele zu setzen vermögen. Denn so wie der Herzog fürchtet, daß durch diese Überkritik die Jungens nur noch mehr verwirrt worden sind, so möchte auch ich die bange Frage an Sie richten: Zu was und auf

welchem Wege wollen Sie Ihre Schüler führen, wenn Sie auf allen Seiten sie nur vor ungelöste Probleme stellen?

Wynken: Das Erlebnis, das der Schüler gehabt hat, ist so stark, daß es der Sturmwind der Kritik nur fester verwurzeln kann. Und ich glaube, alle anderen Schüler haben dasselbe Erlebnis, nur daß einer allein es hat in Worte fassen können, und deshalb fühle ich als Lehrer, was einer, der nicht in unserer Gemeinschaft steht, nicht gewahr wird, was alles die Schüler in dieser Stunde gelernt haben, nicht von mir, sondern von ihrem Mitschüler. Zu welcher Weltanschauung meine Schüler sich durchringen werden, das weiß ich nicht, das ist mir gleichgültig. Ich lehre ihnen keine feste Meinung, sondern helfe ihnen, ihr eignes gesundes Urteil stärken und entwickeln. Ich setze ihnen kein Ziel, sie selber setzen es sich.

Prinz Ernst: Jeder einzelne setzt es sich? Ganz nach eigener Willkür? Aber sie sollen einmal Bürger sein im heutigen Staat. Nicht in einem beliebigen Staat. Sondern im Deutschen Reich, ihrem Vaterland, und einem der dieses Reich bildenden geschichtlich gewordenen Gliedstaaten. Und diese Staaten sind seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden auf die Monarchie gegründet. Die Erziehung mag noch so sehr zur Freiheit führen, aber die Überzeugung vom Wert der Grundlagen des vaterländischen Staates muß sie in der Jugend zu bilden bestrebt sein.

Graue: Dem kann ich nur hinzufügen: die religiöse Erziehung mag noch so frei sein — und wenn sie es kann, so soll sie es auch, das Kind an kein Dogma binden —, aber die Gesinnung Jesu muß sie dem heranwachsenden Geschlecht mitteilen, die steht über aller Kritik.

Wynken: Die Gesinnung kommt nur aus der Freiheit. So wahr ich mich als Christ fühle in dem Sinn, daß ich vom Christentum nichts habe als das Streben nach der Gesinnung Christi, so sicher bin ich, daß meine Worte nichts vermögen, wenn mein Beispiel nichts vermag, und daß Worte über solche Dinge nicht nur unnötig, sondern sogar schädlich sind. Und so brauche ich keine königstreue Gesinnung in meinen jungen Freunden zu wecken, wenn sie mit mir erlebt haben, daß man nur im Lande des großen Königs von Herzen Monarchist sein kann.

Prinz Ernst: Eines Königs, dessen Wahlspruch ist: Der wahre König ist der wahre Bettler!?

Spitteler: Lassen Sie mich meinen Freund verteidigen! Ich bin ein Republikaner, aber ein Dichter. Jeder kommt zu den Herrschenden mit einem anderen Notschrei. Die wenigsten können Erfüllung finden, denn das Schicksal ist karg und der Machthaber hart.

Der Herzog: Und wie lautet der Notschrei des geistigen Menschen?

Spitteler: Hilf uns, König, die rohen Gewalten in Staat und Wirtschaft in edlere menschliche Kräfte umzusetzen!

Graue: Beschatten Sie mir ein Bekenntnis! Denn ich bin auch so ein Geistesmensch, wenn auch keiner von denen, vor denen ich mich selbst in

Ehrfurcht beuge, die Könige zu erziehen und mit Königen Freundschaft zu schließen würdig sind wie Goethe, aber ich trage an den seelischen Lasten der geistigen Menschen wie irgendeiner. Mir ist aber das große Erlebnis geworden, daß ich selbst mithelfen durfte, die Gewalt des Staates zum Werkzeug geistiger und seelischer Befreiung zu machen. Schule und Kirche wurden aus einem unnatürlichen Zwangsverhältnis, das beide beengte, losgelöst und beide, Schule wie Kirche, empfangen die Freiheit, ungehemmt und in freier, freundschaftlicher Verbindung jede ihre eigene hohe Aufgabe zu erfüllen. Eine Wiedergeburt religiöser Musik haben wir in den Werken der Meister Brahms und Reger erlebt. Eine Wiedergeburt der Schauspielkunst hat uns die Schaubühne zur moralischen Anstalt gemacht, die sogar uns Gottsuchern auf unserem Wege weiterhilft. Und das hat sich alles zur Zeit der Weltstädte in einer kleinen, vom Weltverkehr abgelegenen Stadt ereignet. Oh, diese Meininger! Daß sie gar nicht dankbar sind den großen Meistern, die unter ihnen gewirkt, und ihrem Herzog, der selbst ein Schaffender und ein Befreier ist.

Wyneken: Es ist gewiß kein kleines Verdienst, ein nüchternes Geschlecht, das in den Sorgen des Alltags aufging, durch Erschütterung der schlummernden Schönheitssehnen der Seele emporgerissen zu haben zu einer neuen religiösen Stimmung. Aber schließlich müssen wir alle nachleben, was Nietzsche uns vorlebte: von der dionysischen Lust am künstlichen Weltspiel und der furchtbar schönen Tragödie des Lebens fortzuschreiten zu der weltumgestaltenden Tat. Wir religiös Bewegten wurden wieder jung. Nicht aus Narrheit oder Laune trage ich dieselbe Mühe wie meine jungen Freunde. Unser Zeitalter verjüngt sich und fliegt mit neuen Gefühlen zu neuen Zielen. Aber Jugend verneint mit sichrem Gefühl allen Zwang ohne Sinn, alle Autorität ohne Geist. Sie lehnt die Schule ab, aber liebt den männlichen Kameraden. Sie beseitigt auch in Staat und Gesellschaft alle Scheinwerte, die, mit dem Hammer angeschlagen, keinen Klang geben. Welcher neue Karl August leiht diesem jugendlichen Geiste Herz und Macht? Ich spreche nicht von mir, aber wo ist der König gewesen, der Nietzsches Gefährte hätte sein wollen oder können? Warum nicht? Weil er ein Empörer war? Haben nicht große Könige Klopstock den Republikaner und Voltaire den Freigeist beherbergt? Wir haben unsere Europäerwürde in die Luft geworfen und erhoffen von einem großen Könige ähnliches.

Der Herzog: Haben Sie mit Ihrem Hammer vielleicht die Entdeckung gemacht, daß auch die Familie keinen Klang mehr gibt und in der menschlichen Gesellschaft künftig keinen Wert mehr hat? — Ich frage, weil ich mich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß Sie sich in einem wohlbekannten Fall zwischen Eltern und Kind gestellt und das kindliche Vertrauen von den Eltern auf sich abgelenkt haben.

Wyneken: Wenn dies nötig ist, um das Kind zu retten?

Der Herzog: Wohl oder wehe Ihnen, wenn Sie diese Verantwortung übernehmen. — Ich merke, daß Sie die Institutionen zerstören und durch Persönlichkeiten ersetzen wollen. Es scheint mir auch so, als liebten Sie den sozialdemokratischen Zukunftsstaat mehr als den Gegenwartstaat. Das mögen Sie halten wie Sie wollen. Aber das eine glauben Sie mir: Wenn einmal der Zukunftsstaat kommt, dann wird er dauernd ebensowenig auf Persönlichkeiten gegründet sein wie der alte, sondern auf Institutionen. Da Sie mich aber zum Richter aufgerufen haben, so will ich mein Urteil aussprechen. Nicht über Ihr Werk, das ist vielleicht nicht schlecht. Auch nicht über Ihre Persönlichkeit, denn wie kann ein Mensch des anderen Richter sein! Aber über Ihre Wirksamkeit. Sie gefährdet den Staat und die Lebensordnung, an der ich in bescheidenem Maße mitgebaut habe. Übrigens wünsche ich Ihrer Schule einen Nachfolger, der Ihnen nicht unebenbüttig ist.

Der Herzog schied mit seinen Begleitern. Zu Wyneken sagte Spitteler: „Er hat nicht Unrecht, aber Sie haben Recht.“

Karl Ferdinand Freytag/Paul Ernst

Erinnerungen eines Jugendfreundes zu seinem
60. Geburtstage, 7. März 1926

Im Sommer 1883, als ich 19 Jahre alt war, vertauschte ich das Gymnasium zu Wernigerode noch als Oberprimaner mit dem zu Klausthal.

Beides waren kleine Harzstädte, nicht viele Meilen von einander entfernt, aber verschieden wie Tag und Nacht. Wernigerode war eine schöne alte Residenz und ein moderner Kurort und Pensionopolis zugleich. Es hatte ein prächtiges Schloß mit vielen „hohen Mauern und Zinnen“, ein herrliches Rathaus und viele schön geschmückte Privathäuser aus dem Mittelalter, prachtvolle Gärten und Alleen — kurz, es war ein kleines Paradies. Dagegen war Klausthal nichts als ein großes Dorf, in dem die Häuser eigentlich nur Bretterbuden waren, fast alle mit häßlicher gelbgrüner Farbe gestrichen, und sich so ähnlich wie ein Ei dem anderen. Das Gymnasium in Wernigerode war ein Prachtbau aus weißem Sandstein, mit schön bemalten Kreuzgängen, hohen, gut ventilierten Räumen und allen modernen Einrichtungen; das in Klausthal ein baufälliger alter Kasten.

Und doch glänzen die neun Monate, die ich in Klausthal verlebte, in meiner Erinnerung als die schönste und die glücklichste Zeit meines Lebens, während die sieben Jahre, die ich in Wernigerode zugebracht hatte, dagegen fast verblaffen.

Ich war glücklich in Klausthal, weil ich frei war von allen Beschrän-

kungen, die mich vorher gedrückt hatten, und weil ich einen Freund fand, der mir für viele lange Jahre mehr sein sollte, als es je ein anderer Freund gewesen ist. Und dieser Freund war Paul Ernst, dem diese Zeilen zu seinem 60. Geburtstage gewidmet sind.

Die Prima hatte nur zwei Bänke; auf der einen saßen die „Alten“, zu denen ich gehörte; — auf der anderen die „Neuen“, und so kam es, daß Paul Ernst seinen Sitz gerade vor mir erhielt. Daraus ergaben sich allerlei kleine freundschaftliche Beziehungen wie von selbst. Ich bat ihn oft, sich ja gut anzulehnen, wenn ich hinter seinem Rücken die französische Aufgabe etwa während der Religionsstunde anzufertigen hatte, weil ich sie am Abend vorher vergessen oder verschoben hatte. Aber ach, sein Rücken war nur sehr schmal, und manchmal drehte er sich naiver Weise auch noch um, mir zuzusehen, und dann gab es tragische Szenen mit den Lehrern. Aber da ich der erklärte Liebling des „Tory“ war, wie man aus irgendeinem Grunde den Direktor nannte, und auch bei dem französischen Lehrer einen Stein im Brett hatte, so lief die Sache immer glimpflich ab.

Als Gegendienst für solche neue Art von „Rückendeckung“ hatte ich Gelegenheit, den schwächlichen, kurzsichtigen und weltfremden Mitschüler gegen die Hänseleien und Taktlosigkeiten der Klassengenossen zu schützen, was ich mit Behagen und Erfolg in Szene setzte, so daß weitere Versuche bald als aussichtslos aufgegeben wurden, da ich in dieser Sache aber auch gar keinen Spaß verstehen wollte.

So knüpften wir allmählich eine immer wärmer werdende Freundschaft an; Paul holte mich auf dem Schulwege ab, oder ich ihn, und noch ehe der gestrenge Sarzer Winter hereinbrach, tranken wir auf einem der idyllischen Zechenhäuser* Bruderschaft. Zwar nur in Milch, da das milgemäßigere Bier leider nicht zu haben war, aber desto inniger und, wie sich in 42 Jahren gezeigt hat, für um so längere Dauer.

Ich wurde bei Pauls Eltern eingeführt. Sein Vater, der Aufseher (Steiger) in einem staatlichen Pochwerk war, hatte durch den fortwährenden Lärm der Hämmer sein Gehör fast ganz eingebüßt. Aber er hatte gar nichts von dem misstrauischen Charakter, der Tauben und Schwerhörigen oft eigen ist, sondern die Herzengüte und Menschenfreundlichkeit leuchtete ihm nur so aus den guten Augen, wenn er einem zum Willkommen oder zum Abschied die Hand drückte. Die Mutter freilich meinte, daß der Vater mit großer Verschlagenheit und Sinesse behandelt werden müsse, namentlich wenn es für Paul etwas anzuschaffen galt, was bei dem winzigen, aber sehr genau verwalteten Einkommen nur schwer zu erschwingen war. Als vertrauter Freund wurde ich oft in diese kleine Diplomatie eingeweiht, und mußte wohl auch selbst ein wenig mit helfen, obwohl ich leicht erkannte, daß der Vater alles wohl durchschaute, aber in seiner freundlichen und mil-

* So werden im Sarz die kleinen Häuser (meist tief im Walde) genannt, in denen die Grubenaufseher wohnen und meistens eine kleine Gastwirtschaft betreiben.

den Besinnung den Seinen die Freude eines unschuldigen Spieles nicht verderben wollte.

Ein größerer Gegensatz als der zwischen Vater und Mutter Ernst ließ sich kaum denken. Der Vater groß, stattlich, aber schon etwas gebückt, mit spärlichem, weißem Haar und ergrautem Vollbart; die Mutter klein, viel jünger, mit frischen Wangen, kohlschwarzen Augen und leicht gekräuseltem, ganz dunklem Haar. Die beiden erinnerten mich immer an Goethes Eltern: er ein wenig pedantisch und steif, sie voller Leben und reger, freilich ungeschulter Phantasie.

Zuweilen durfte ich auch den Großvater mütterlicherseits begrüßen, der war ein kleiner, lebhafter, pensionierter Volksschullehrer mit einem Käppchen und der langen Pfeife, dem die Tochter wie aus den Augen geschnitten war.

Neben dem großen, freundlichen Wohnzimmer lag Pauls kleines Stübchen, über der Hausflur und im Winter grimmig kalt. Dort saß er, wenn das Wetter es irgend erlaubte, lesend oder gar — dichtend. Nie vergesse ich den Wintertag, an dem er mir zuerst seine Sammlung von selbstgeschriebenen Gedichten und Märchen zeigte und vorlas, während draußen die dicken Schneeflocken langsam und feierlich herabrieselten. Wie war ich stolz einen Freund zu haben, der wirkliche Gedichte schreiben konnte, nicht für den Schulgebrauch, wie ich sie manchmal für Schulfeiern machen mußte, par ordre du mufti, sondern wirkliche Gedichte, die gedruckt werden konnten, wie die meiner damaligen Götter und Halbgötter: Lenau, Geibel und Storm, die ich privatim las und um so mehr bewunderte, je trauriger ihre Motive waren. Und Märchen! Ich las sie immer mit Entzücken; aber daß man es wagen könnte, selbst derartiges zu schreiben, erschien mir undenkbar.

Begeistert erzählte ich meiner Mutter von dem neuen Freunde. „Bring ihn doch nächsten Sonnabend mit,“ sagte sie. Denn Sonnabends ging ich stets nach Hause, um die Mutter in Altenau zu besuchen. Nie konnte ich die Zeit abwarten, bis die Schule am Samstag zu Ende war. Dann aber lief ich spornstreichs die 9 Kilometer, oft ohne auch nur etwas gegessen zu haben, und blieb oft, mit jeder Stunde geizend, bis Montag früh, obwohl es mir herzlich sauer wurde, vor sechs Uhr an eisig kalten Wintermorgen aufzustehen, um rechtzeitig wieder in der Schule einzutreffen. Schularbeiten für Montag leistete ich grundsätzlich nie, und die meisten Lehrer fanden sich mit dieser Tatsache ab. Sie fragten mich am Montag gar nicht mehr, außer dem Geschichtslehrer, dem ich aber, zum nie endenden Gaudium Paul Ernsts und der übrigen Schüler eine kleine Schwäche abgelassen hatte, die ich erfolgreich als Blizableiter benutzte. Er hatte nämlich in der Kirche zu Zellerfeld eine echte Handschrift Martin Luthers entdeckt, die er in einer historischen Fachzeitschrift zu publizieren und damit ewigen Ruhm zu ernten gedachte. Brachte man ihn darauf, so vergaß er sofort Paul den



Großen, die Schlacht bei Canná, und alle sieben Plagen der Weltgeschichte. Und ich war der Einzige, der ihn darauf bringen konnte. Es gelang mir jedesmal, aber ich hielt sorgfältig mit dieser Gottesgabe Saug, um sie Montags zu gebrauchen, und nie ließ ich mich bewegen, sie an andere leichtsinnige Mitschüler zu verschleudern, obwohl ich damit oft einen schweren Stand hatte. Aber so ist einmal der Mensch, und Jugend hat keine Tugend.

An dem Samstag, da ich meinen neuen Freund zum ersten Male nach Altenau nahm, ging es nicht so wie sonst. Zuerst mußten wir bei der besorgten Frau Ernst ein gutes warmes Mittagsbrot essen, und dann fest versprechen, daß wir am Sonntag Abend sieben Uhr zurück sein würden, „sonst verginge sie vor Angst“. Und das haben wir denn diesmal auch pünktlich gehalten.

Die Schönheit des Oberharzes läßt sich schwer beschreiben; man muß darin geboren sein und sie dann lange entbehrt haben. Dann erst erkennt man sie und sehnt sich nach ihr, mag man auch in weiter Ferne wohnen.

An jenem Wintertage war es herrlich über die Massen. Tief lag der Schnee auf den Wiesen, sauber und ohne Makel wie ein frisch gewaschenes Leintuch, und man ging leicht und lautlos über die Pfade, die von Bergleuten und Pochjungen festgetreten waren. Die hohen Sichten trugen schwere Lasten von Schnee; wie Wolken lagen sie auf den dunkelgrünen Ästen. Das Pochhäuschen im Polstertal sah aus wie ein Märchenbild mit seinem Schneedach, seinem verschneiten Garten und den Zaunpfosten mit weißen Kappen. Und über allem schien die grelle warme Winter Sonne vom klaren, blauen Himmel.

Begeistert zeigte ich dem Freunde die vielen Herrlichkeiten. Aber der hatte damals wenig Sinn für Natur, sondern war ein rechter Bücherwurm und erzählte mir nur immer von Jean Paul, von dem ich noch nie das geringste gelesen, sondern nur wußte, was ich in der Literaturstunde über ihn gehört hatte. Einige Tage später schenkte er mir auch den „Titan“; aber so redlich ich mich auch mühte, es ist mir bis zum heutigen Tage ganz unmöglich geblieben, durch den Dornenwald seiner Formlosigkeit in sein Märchenschloß einzudringen und seine Schätze zu heben.

Auch sonst hatte er unendlich viel gelesen, von dem ich keine Ahnung hatte. In seinem Zimmer standen eine Menge alter Schmöcker mit Stockflecken und anderen Zeichen einer ehrwürdigen Vergangenheit. Er hatte in allen gelesen, so jung er war, und mit sicherem Blick überall das Beste herausgefunden. Daß ich fortwährend in Zeitungen und Zeitschriften las, sah er mit Entrüstung für mich und Verachtung für das „dumme Zeug“, das darin stand. Statt dessen empfahl er mir schon damals Jakob Boehme und andere Mystiker, die ich erst 30 Jahre später verstehen und würdigen lernte.

Immer wenn wir zusammen waren, hatte er für mich Neues und Inter-

effantes in Fülle, und meine Bewunderung und neidlose Liebe für ihn wuchs von Tag zu Tag.

Meine Mutter empfing ihn mit aller der Freundlichkeit, die eine gute Frau dem Freunde ihres Sohnes entgegenbringt, und mit der Fürsorge, die sein zarter Gesundheitszustand zu fordern schien. Sie tischte das Beste auf, was das Haus zu bieten hatte, und nachdem wir „die Begierde nach Speise und Trank vertrieben hatten“, setzten wir unsere Debatten über alle Probleme, die uns bewegten, fort, ich auf dem ledernen Lotterbett mich behaglich streckend, Paul erregt im Zimmer auf und nieder gehend, während die Stricknadeln der Mutter eine gemütliche Musik dazu machten. Ich interessierte mich damals schon lebhaft, aber in sehr dilettantischer Weise für Politik, die mein Freund als unwichtig für die Seele mit Entrüstung beiseite schob. Einige Jahre später hat sie ihn dann freilich doch erfaßt und nie wieder ganz freigelassen, wenigstens in der Theorie, denn die praktische Betätigung auf diesem dornigen Felde war nichts für ihn, wie er schon aus der Apologie des Sokrates hätte lernen können.

Solche Besuche wiederholten sich noch vielfach in unserem Leben, bald in Altenau, bald in Klauenthal, und später in meinem Hause, als meine Frau an Stelle der Mutter getreten war.

Bald lernte ich auch die Quelle kennen, der die meisten der Bücher meines Freundes entstammten. Am Zellbach, zwischen Klauenthal und Zellerfeld, hauste ein Sammler von Lumpen, Knochen und sonstigen Altertümern mit dem süßen Namen Honig, und dieser Mann hatte auch in einer Scheune ein bescheidenes Bücherlager, in dem mein Freund mit großem Scharfsinn das wenige wertvolle aus dem Wust des Wertlosen herausuchte. Setzen Honig lag nichts daran, was man wählte; er kaufte die Ware beim Zentner, und soweit es Bücher waren, rechnete er denselben Preis für das Pfund. Das war eine sehr einfache Rechnung, und als guter Geschäftsmann konnte er auch keinen Schaden dabei erleiden. Das übrige verkaufte er als Makulatur. Später, als Student in Göttingen, fand Paul eine Frau Wyzelen, mit der er ähnliche Geschäftsbeziehungen anknüpfte. Auch dort hin schleifte er mich mit, aber ich interessierte mich mehr für ihre hübsche Tochter, als für ihre Bücher, deren es bei ihr, als in einer Universitätsstadt, eine viel größere Fülle gab. Auch waren ihre Preise erheblich höher, obwohl immer noch bescheiden.

In der Schule ging es Paul viel schlechter, als nach seinen großen Gaben zu erwarten war. Manche Lehrer hielten ihn für nachlässig und nur mäßig begabt, der „Tory“ aber für einen übeln Duckmäuser, und ich mußte oft meinen ganzen Einfluß aufbieten, um das Schlimmste zu verhüten. Ein Jahr später, nachdem ich das Abiturium absolviert hatte, brach ein solcher Zwiespalt zwischen Paul und dem Direktor aus, daß mein Freund auch noch im letzten Jahre die Schule wechselte und nach Nordhausen übersiedelte, mit demselben guten Erfolge, wie ich ein Jahr zuvor.

Gegen Weihnachten führte mich Paul bei Fräulein Rath ein, einer liebenswürdigen und klugen Dame von etwa fünfzig Jahren, die sich damit vergnügte, junge Leute, die ihr gefielen, jeden Donnerstag Abend einzuladen, und nach einem bescheidenen Abendessen mit ihnen zu musizieren, oder Stücke mit getheilten Rollen zu lesen. Für Deklamation hatte ich von jeher eine ganz besondere Schwäche, freilich ohne die geringste Schulung, und ersetzte durch ein schreckliches Pathos, was mir an Verständnis leider fehlte. Meine guten Freunde in Klauenthal aber bewunderten mich sehr, und für den Direktor war ich, wie auch schon vorher in Wernigerode, das Paradiespferd, das bei jeder Schulfeier vorgeritten wurde. Überhaupt ist es eigentümlich, wie die Lehrer immer und überall den formell Gewandten, mit einem guten Gedächtnis Begabten für das Genie halten, und indem sie ihn verziehen, ihn hindern das zu werden, wofür er wirklich bestimmt ist, und damit oft seinen Untergang herbeiführen, während sie für den wirklich Genialen und Originellen keinen Maßstab und kein Verständnis haben und ihn schon auf der Schule für sein späteres Märtyrertum vorbereiten.

Die Abende bei Fräulein Rath waren für uns sehr anregend und führten noch zu langen Diskussionen auf dem Heimwege, bis in die tiefe Winternacht. Wir wurden ganz heiß vom Reden und Wandern, während die Sterne über uns in der Kälte glitzerten und die langen Eiszapfen von den Dächern hingen.

So kam bald das Abiturientenexamen heran, und in der Begeisterung des Erfolges tranken wir beide so viel Bier, daß ich heute noch nicht weiß, wie ich damals nach Hause gekommen bin. Paul aber mußte die ungewohnte Ausschweifung mit drei Tagen Krankheit büßen, wie mir seine Mutter in großer Betrübniß berichtete, als ich am nächsten Montag aus Altenau zurückkam, um Abschied zu nehmen von der freundlichen Bergstadt, in der ich so viel glückliche Stunden erlebt hatte in so kurzer Zeit.

Den letzten Abend verbrachte ich dann noch mit Paul, und während der Märzschnee im Frühlingwinde zerschmolz und das Tauwasser die Straße hinabjagte, sprachen wir begeistert von all dem Großen, das wir in der Welt lernen und leisten wollten.

Während Paul den Rest der Gymnasialzeit absolvierte, ging ich nach Göttingen, verschiedene Studien ohne inneren Anteil beginnend und wieder aufgebend, ohne rechte Befriedigung und ohne Erfolg. Statt ein Brotstudium aufzunehmen, versuchte ich mich mit den religiösen und philosophischen Grundproblemen auseinanderzusetzen und geriet dadurch auf Kant, Hartmann, und namentlich Schopenhauer, der mich dauernd gefangen nahm. Das Christentum hatte mich als Kind nur gequält mit eiskalten Füßen in ungeheizten Kirchen mit Steinfließen, und mit langweiligen Predigten und dem grellen Widerspruch im Leben der Geistlichen mit

dem was sie von anderen forderten, und der Unduldsamkeit, die ich in Wernigerode fand. Nun warf ich es ganz über Bord und glaubte auch mit meinen Grundsätzen nicht vereinbaren zu können, daß ich dem Staate, der doch unter christlicher Flagge segelte, später dienen sollte. Darüber hatte ich viele und leidenschaftliche Debatten mit älteren Kommilitonen, denen ich mich angeschlossen hatte. Paul fehlte mir sehr in dieser schweren Zeit, und unsere lebhafteste Korrespondenz konnte den persönlichen Verkehr nicht ersetzen. Er hielt fest an einem mystischen Christentum, das meinem leidenschaftlichen und der Welt trotz allem theoretischen Pessimismus zugewandten Wesen wenig entsprach. Endlich kam auch er nach Göttingen, um Theologie zu studieren, fühlte sich aber auch unbefriedigt und ging das nächste Semester nach Berlin, um sich ganz dem Schriftstellertum zu widmen.

Da nun unsere Seelen leer waren, so suchten wir etwas, das sie füllen könnte, und verfielen so beide, ganz unabhängig voneinander, auf den Sozialismus und die moderne realistische Literatur. Wir hielten beides für streng logisch und wissenschaftlich, und konnten nicht erkennen, daß es sich um nichts anderes handelte als eine neue, freilich sehr „zivilisierte“ und verwässerte Religion. Diese neue Religion war die materialistische Geschichtsauffassung; ihr Gott hieß ökonomische Entwicklung; ihre Bibel hieß „das Kapital“, und Karl Marx war ihr Prophet. Das erwählte Volk aber war das Proletariat. Zuerst mußte es aus dem Aegyptenland des Kapitalismus geführt werden, und die Führer waren auch schon da: sie hießen Bebel und Liebknecht. Dann mußte es durch die Wüste ziehen, und dabei waren einige Rückfälle und Tänze um das goldene Kalb freilich nicht ausgeschlossen. Aber endlich mußte doch die Revolution kommen, der Zukunftsstaat, und damit das neue Reich auf Erden, und nichts würde mehr sein als eitel Glück und Freude, Utopia und Schlaraffenland.

Da nun niemand sagen konnte, wie dieser Zukunftsstaat eigentlich aussehen würde, so beschäftigte man sich lieber mit der Kritik der Gegenwart, an der es ja auch wirklich genug zu kritisieren gab, und es wurde an ihren Einrichtungen, der Kirche, der Armee, dem Adel, dem Großgrundbesitz denn auch buchstäblich kein gutes Haar gelassen.

Alles, aber auch alles, vom Kriege bis zum Schnupfen, wurde der Wirtschaftsform in die Schuhe geschoben, ganz wie früher dem lieben Gott. Dies ließ sich, wenigstens in seiner krassen Form, auf die Dauer selbstverständlich nicht aufrecht erhalten, und so wurden denn auch bald Ausnahmen zugelassen. Vom Proletariat wurde bald das „Lumpenproletariat“ als hoffnungslos aufgegeben und von der „Bourgeoisie“ eine Anzahl von „Ideologen“ abge sondert. Kritischer Prüfung und gereifter Lebenserfahrung konnte solch einseitiges Schema natürlich nicht standhalten; aber die Jugend will ja nicht prüfen, sondern glauben, und da es nichts Besseres gab, so eroberte dieses die Welt.

Die Literatur jener Zeit wurde deshalb realistisch genannt, weil ihre Darstellung der menschlichen Gesellschaft im Gegensatz zu der schönfärbenden Kleinbürgerlichen Vielschreiberei stand, die vorher Mode war, und bei den Spießbürgern auch ewig bleiben wird. Alle, die vorher männliche Helden oder weibliche Engel waren, wurden nun umgefärbt zu Teufeln und dummen Gänsen. Die Unternehmer waren alle geldgierige Sklavhalter und Erpresser, und die Arbeiter und Arbeiterinnen die wirklichen Helden. Alle Laster der Welt wurden dem Profitsystem zugeschoben, das in seinen schrecklichen Folgen in den grellsten Farben geschildert wurde, in der sicheren und frohen Erwartung, daß allen Menschen sogleich die Flügel der Vollkommenheit wachsen würden, wenn nur erst der Tau des Sozialismus auf sie fiel. Dies war alles sehr gut gemeint und hat sicher viele in großer Not mit Hoffnung und Begeisterung erfüllt, aber realistisch war es ganz sicher nicht, sondern ausnehmend phantastisch, mochte auch die Sprache noch so getreu Berlinisch oder Schlesiſch klingen.

Dies war das Evangelium, dem wir uns hingaben. Es lag in der Luft, erfüllte die Herzen aller, die nicht in Streberei und Philistertum versunken waren, und entfremdete sie dem Staat und dem Volke, in dem sie geboren waren. Es gab ihnen für kurze Zeit einen Lebensinhalt, aber es vernichtete vielen die Zukunft.

Als Paul Ernst von Berlin nach Göttingen zurückkehrte, fanden wir uns in dem neuen Glauben vereint. Paul war in Berlin in den Schriftstellerverein „Durch“ eingetreten und hatte dort fast alle Führer der neuen Bewegung kennen gelernt: Wille, die Gebrüder Hart, Bölsche, Hauptmann, später auch Holz und Schlaf, während ich in Göttingen „Die Revolution in der Literatur“ von Bleibtreu und „Das Buch der Zeit“ und die „Modernen Dichtercharaktere“ mit Begeisterung gelesen und durch Vorträge und Diskussionen Freunde für die neue Bewegung gewonnen hatte.

Wir wohnten zusammen in einem hübschen Gartenhause und verbrachten die Zeit mit Unterhaltungen über unerfüllbare Pläne zur Verbesserung der Menschheit, während wir unsere eigene Zukunft darüber vergaßen.

Im Herbst 1887 gingen wir zusammen nach Berlin, und ich lernte das literarische Treiben der Großstadt, aber auch die Entbehrungen des armen Studenten und Schriftstellers gründlich kennen. Wir hatten Verbindungen mit einigen größeren Zeitungen angeknüpft und lieferten ihnen für kümmerlichen Sold literarische Besprechungen. In die aktive Politik traten wir beide damals nicht ein. In der Tiefe meiner Seele schlummerte trotz aller Begeisterung immer ein Gefühl, daß mit der Sozialdemokratie doch nicht alles ganz so golden war wie es uns zuerst erschienen, und einige persönliche Erfahrungen brachten mich dem Standpunkt George Bernard Shaws sehr nahe, der einmal gesagt hat: Socialism is all right, except for the socialiste. So entrann ich der Gefahr, mein Leben von dem Dienste der Sozialdemokratie abhängig zu machen, obwohl ich ihr noch lange anhing.

Paul Ernst hat inzwischen wertvolle Jahre dem Dienste der Sozialdemokratischen Partei geopfert. Als ich ihn um 1890 in Berlin besuchte, nahm er mich mit sich zu einem Vortrag, den er in einer Gewerkschaft hielt. Ich sah wie er sich ehrlich mühte, den Arbeitern die Marxsche Werttheorie Marzulegen, und wie er dabei sich und seine Zuhörer grausam quälte. Denn je gründlicher er vorging, desto mehr ermüdete er sie, und desto weniger konnten sie ihm folgen.

Auch als Redakteur der sozialistischen „Volkstribüne“ erntete er nichts als Undank und Mißerfolg, und auf seine streng logischen und oft sehr wertvollen Leitartikel im „Vorwärts“ sogar eine ganz unverdiente saugrohe Behandlung von seiten des alternden Engels. Als ich einst mit dem älteren Liebknecht eine Wanderfahrt durch den Taunus machte und seiner als eines vertrauten Freundes erwähnte, spuckte der Gift und Galle, und wäre mir beinahe mitten im Walde allein davongelaufen.

Im Jahre 1895 erwarb ich mit meiner Frau ein kleines Gut in Unterfranken, das der berühmte Sänger Theodor Reichmann zu verkaufen hatte, und konnte so Ende der 90er Jahre dem Jugendfreunde Sommer für Sommer eine Zuflucht bieten, wenn ihn Krankheit, Enttäuschungen, und das schwere Ringen um eine gesicherte literarische Stellung in der Großstadt, aber auch um gedankliche und dichterische Vollendung zu vernichten drohten.

Damals haben wir herrliche Sommertage zusammen verlebt, während der Glaube unserer Jugend allmählich in uns beiden verblaßte, und wir die ungeheure Vielfältigkeit und Verwicklung der Probleme allmählich erkannten, die wir früher alle für ganz einfach gehalten und „Aus einem einzigen Punkte“ kurieren zu können geglaubt hatten.

In unserem Hause geschah es auch, daß sich Paul Ernst entschloß, eine neue Ehe mit Louise von Benda einzugehen, nachdem seine erste Frau samt ihrem Söhnchen schon ganz früh gestorben war. Diese Ehe gab ihm zum ersten Male in seinem Leben eine ruhige Häuslichkeit und eine gesicherte materielle Existenz als Grundlage seiner reichen, fruchtbaren und vielseitigen Tätigkeit. Immer aber blieben wir eng vereint, und so lange ich in Deutschland lebte, sahen wir uns oft, sei es, daß ich nach Weimar ging, ihn in seinem schönen Heim „Am Horn“ zu besuchen, oder daß er zu uns kam, uns in schweren Zeiten zu trösten. Später führte mich mein Schicksal nach Kalifornien, und schon zwanzig Jahre sind wir getrennt. Mit ungemindertem Anteil aber habe ich während dieser ganzen Zeit, und mit stets wachsender Bewunderung seinen stetigen Aufstieg verfolgt. Unbeirrt von Beifall oder Verkenning ist er stolz und aufrecht seinen Weg gegangen, und eine bessere Zeit als die Gegenwart wird seinen Wert erkennen.

Was ich ihm persönlich zu danken habe, ist mehr als ich sagen und be-

Schreiben kann. In meinen bildsamen Jugendjahren hat er mich gelehrt, immer nur nach dem Höchsten und Besten zu streben und nicht allein das Schlechte, sondern auch das Mittelmäßige mit Verachtung beiseite zu lassen. In meinen Mannesjahren hat er mich erneut auf das künstlerisch Wertvolle und Bedeutende hingelenkt, und das Bleibende im Wechsel der Zeiten zu beachten gelehrt. Durch sein Beispiel, mehr noch als durch seine Werke habe ich die tiefsten Eindrücke empfangen. Tag für Tag habe ich ihm zugesehen, wie er Seite auf Seite beschrieb mit seiner schrägen, mickrigen, schwer leserlichen Schrift; wie sich die Bogen häuften zu kleinen Bergen, und wie sie auf die Wanderung gingen zu Zeitschriften und Verlegern; wie sie immer wieder zurückkehrten, weil niemand sie drucken und lesen wollte. Aber immer schrieb er weiter, als ob nichts geschehen sei, während tausend andere, und ich am ersten, den Mut verloren hätten. Und siehe da, über Nacht kam der Erfolg. Nicht bei der Menge, nicht bei den Viel-zu-Vielen, nicht bei den Mittelmäßigen, aber bei den Besten.

Die sind doch zuletzt entscheidend, und sie haben für ihn entschieden.

In seinen Dichtungen finden wir nur wenig, das wir als autobiographisch ansehen können. Am meisten noch ist sein Jugendleben erkenntlich an dem schönen Roman „Der schmale Weg zum Glück“. Alle äußere Ähnlichkeit in Erscheinung und Lebensgang des Helden mit denen des Dichters scheint an vielen Stellen absichtlich verwischt zu sein. Hans hat „straffes, blondes Haar“, wir haben den Eindruck, daß er groß, schlank und etwas eckig war, während Paul zwar auch nicht klein, aber durchaus nicht knochig, sondern eher zart gebaut erschien und dunkle Locken trug. Hansens Mutter hat einen „glatten, blonden Scheitel“, aber Pauls Mutter schmückte schwarzes, krauses Haar. Pauls Vater war ein Bergmann, Hansens Vater aber ein Förster; der Bergmann erscheint als Großvater Hansens wieder. Hansens Eltern haben eine Kuh und betreiben eine kleine Bauernwirtschaft; Pauls Eltern waren reine Stadtleute. Sie wohnten in Klauenthal lange Jahre bei einem Fleischer namens Löwe; daraus ist der Löwenhof entstanden, in dem Hans als Gymnast in Nordhausen wohnt. Die Familie des Barons, der Besitzer des Waldes ist, in dem Hans aufwächst, in dessen Diensten der Vater steht, und dessen Tochter der Sohn schließlich heiratet, ist frei erfunden, aber es spielen da wohl Beziehungen zu Louise von Benda und ihrer Familie hinein. Jedenfalls wurde durch die Ehe mit dieser guten und feinen, wenn auch etwas einsiedlerischen Frau Pauls äußere Existenz in demselben Sinne unabhängig wie die Hansens durch die Verbindung mit der Tochter des Barons.

Während so im äußeren Leben sich wenig Ähnlichkeit zeigt, gibt der Roman doch die innere Entwicklung des Dichters in einem getreuen Spiegelbilde wieder. Schon in der Beanlagung zeigt sich sehr viel Ähnliches. „Im Rechnen“, so heißt es von Hansens, „ging es bei ihm immer schlecht,

ebenso in der Erdkunde". Und genau so war es mit Paul. Noch immer sehe ich ihn vor mir, wie er die kleinsten Additionen oder Subtraktionen an den Fingern abzählte, während ihm manche verwickelte Konstruktionen in der Geometrie viel weniger Schwierigkeiten bereiteten als mir. Das Kursbuch, in dem ich fortwährend lange Reisen unternahm, die „deficiente pecu —“ niemals zur Ausführung kamen, blieb ihm stets ein Buch mit mehr als sieben Siegeln, und es ist mir ein großes Rätsel, wie er sich auf seinen vielen Reisen zurechtgefunden hat.

Ganz wie Hans, so ist der Dichter selbst, so bin ich, und so sind viele Sarzer Knaben aufgewachsen. So wie er haben wir das Waldestrauschen gehört und das Brummen der Kühe an der Kaufe. So wie er haben wir den Heuboden erlebt und das Gruseln gelernt, so wie er das Gefühl der Schuld, des bösen Gewissens und der verdienten oder unverdienten Strafe.

Namentlich wenn wir einzige Kinder waren, wie Hans und Paul und ich selbst. Ganz so wie Hans haben wir alle das Heimweh gefühlt, wenn wir den Sarz verlassen mußten, und wußten nicht einmal wozu. Wie er fühlten wir schmerzlich das schwere Scheiden von den Tannenwäldern; wie er sahen wir die letzten weißen Stämme auf den Güterzügen hinter uns zurückbleiben; wie er empfanden wir die weite Ebene als fremd und trostlos; wie er fühlten wir Berlin als einen unheimlichen Koloss, der sich wie ein Abdruck auf unsere Brust legte; wie er verloren wir uns in dem Großstadtgetriebe und fühlten, daß wir wie ein Tropfen reinen Gebirgswassers in den schmutzigen Fluten der Spree versanken.

Das alles hat Paul Ernst dargestellt mit sicherer Künstlerschaft und mit großer Treue: sich selbst und mich und alle, die mit uns jung waren vor vierzig Jahren. Viele von ihnen sind zugrunde gegangen als Opfer einer unglücklichen, zerrissenen Zeit, in der der Deutsche Glaube, der Deutsche Idealismus versunken und vergessen waren. Manche haben sich noch in letzter Stunde gerettet in die Einsamkeit oder über das Weltmeer, — ent wurzelt, der deutschen Kulturwelt verloren. Nur ganz wenige haben es vermocht, die Umwelt, wie sie sich in unserer Zeit darstellte, durch künstlerische Gestaltung und wissenschaftliche Erkenntnis zu überwinden und damit Bleibendes zu schaffen. Einer von diesen wenigen ist Paul Ernst. Trotz aller Hemmnisse einer feindlichen Umwelt, trotz Not und Krankheit ist er unablässig den steilen Pfad emporgestiegen, der ihn zu immer höheren Gipfeln geführt hat, ohne zu rasten, ohne zu weilen, ohne sich auch nur umzuschauen. Ich dagegen habe viel Zeit vergeudet beim Blumenpflücken auf Seitenspfaden, unter dunklen Fichten und an klaren Quellen, und beim Plaudern mit Kindern, die auf den Türschwellen saßen, und in der Sorge für das tägliche Brot. Auch mit vielen Spitzbuben und argem Gesindel mußte ich mich herumschlagen. Aber immer wieder winkte er mir freundlich zu von der Höhe, die er schon erreicht hatte. Und es ist merkwürdig: trotzdem die Entfernung zwischen uns immer größer wurde und nun wohl

schon sehr groß sein muß, kann ich ihn doch noch ganz deutlich verstehen und mich aller seiner Worte freuen wie damals, als wir jung waren.

Und wenn ich mir manchmal doch Vorwürfe mache, daß ich ihm nicht zur Seite geblieben bin auf dem harten, steilen, sonnverfengten Pfade nach oben, dann tröste ich mich wieder damit, daß wir doch nicht alle Komponisten sein können, sondern es muß auch Sänger geben und Klavierspieler, und schließlich sogar einfache Zuhörer, die vielleicht manchmal einschlafen bei der schönsten Musik, aber doch dankbar sind und das Händeklatschen besorgen, wenn es nötig ist, und die schönen Blumensträuße bringen zum Jubiläum und sechzigsten Geburtstag.

Ein solcher Blumenstrauß sollen diese Zeilen sein. Ein Strauß von Wiesenblumen, wie sie in den Tälern des Harzes wuchsen, als wir beide jung waren, und deren Duft man nie vergißt, auch wenn der Schnee von vierzig Wintern sie bedeckt.

K. Justus Obenauer

K. Chr. Pland's Naturphilosophie*

Von Pland's Naturphilosophie sei folgendes hervorgehoben. Vor allem: die empiristisch äußerliche und mechanische Naturansicht hat das Bewußtsein des zentralen Grundes der Dinge gänzlich verloren, hat es untergehen lassen in dem erst der späteren, frei peripherischen Naturentwicklung angehörigen Teilbafin der individuellen Stofflichkeit. Am Anfang der Dinge kann nicht die Selbständigkeit der Teile (Atome) stehen, vielmehr gilt es gerade, diese individuelle Stofflichkeit aus dem noch individualitätslosen Grunde entstehen zu lassen. Hierauf beruht auch seine Polemik gegen die mechanische Licht- und Wärmetheorie. Die Absonderung irgend welcher Stoff- oder Ätherteilchen kann Licht und Wärme nicht erklären, weil verselbständigte Teilchen, deren Mechanik Licht und Wärme erklären sollen, einem viel späteren Stadium der Weltentwicklung erst angehören können. Wie die Naturreligionen des Altertums naiv anschaulich die gesamte Entwicklung aller Dinge aus dem Weltenei hervorgehen lassen (siehe den gleichzeitigen Bachofen*), so ist für Pland dieser Anfang etwas ähnliches: die „selbstlos innere Zusammenfassung der Teile mit dem Ganzen“, „individualitätslos heiße und lichte Einheit“, und die besondern Weltkörper und Stoffe sind Stufen fortschreitender Konzentrierung und lassen deutlich ihr bestimmtes Verhältnis zum Zentrum, aus dem sie hervorgingen, noch erkennen. Wenn Schelling in den Ideen einmal sagt, die Stelle im System sei die einzige Erklärung, die es von den Erscheinun-

* Siehe den Aufsatz vom gleichen Verfasser im Aprilheft: Zu K. Pland's Testament.

gen gäbe, so gilt dies auch hier, mit dem Unterschied nur, daß bei Pland die Welt und ihre Wunder selbst sich real vor uns entwickeln, und nicht nur Ideen, die aus einer zentralen Idee abgeleitet werden.

Die Weltentwicklung erklärt sich also nach Pland allein aus dem Prinzip der fortschreitenden Individualisierung, der relativen Verselbständigung, die teils in einem räumlichen Auseinandertreten der Teile, teils in einer innerlichen Zurückziehung in sich selbst besteht, statt des anfänglichen noch individualitätslosen glühenden Ineinanderwirkens zur selbständigen Erkaltung und Verdunkelung hinstrebt, und insoweit zur selbstischen Beziehungslosigkeit der Teile gegeneinander wird (86). Nur auf dies allgemeinste zentrale Entwicklungsgesetz ist sein geistiges Auge gerichtet, und er zieht aus der empirischen Wissenschaft nur das heran, was zur Verdentlichung notwendig ist. Die fortschreitende Individualisierung, Erkaltung und Konzentrierung fordert das Gegengesetz: Rückkehr zu innerlich univorfeller, über alles Teil- und Eigendasein erhabener Einheit. Ähnlich hatte Goethe (in dem Weltentstehungssystem in Dichtung und Wahrheit) alles Leben aus dem Weltgesetz der einatmenden Verselbstung und der ausatmenden Entselbstigung entstehen lassen, aber nie ist dieser Gedanke so zum Mittelpunkt eines ganzen Systems geworden wie bei Pland.

Was ist aber dann Wärme und Licht selbst? Dies kann Pland nicht deutlich sagen. Am Anfang ist die Einheit Licht, die Einheit Wärme. Oder, mit seinen eigenen Worten: Wärme ist die noch unselbständig hinausbezogene innere Einheit des Zentrums mit dem räumlich entfernten Umkreis; Licht die unmittelbare innere Einheit, in welcher das vom Umkreis verschiedene und insofern gegen ihn abgegrenzte eigene Wesen der ursprünglichen Konzentrierung mit dem räumlich entfernten Umkreise ist, so daß es eben nach seiner räumlich entfernten Abgrenzung oder Oberfläche doch zugleich als selbstlose innere Einheit mit dem Umkreis in ihm gegenwärtig ist, während es als dunkles Zentrum ein selbständig beziehungsloses Bestehen von ihm hat. Es ist die unmittelbar intensivste Einheit des Ausgedehnten (78). Dabei ist Umkreis = Weltraum, Zentrum = schaffende Natur, Schwere; beides das „reine Wirken“. Licht und Wärme sind Grundformen des reinen Wirkens, der selbstlosen, strahlend webenden Einheit von Zentrum und Peripherie. Man sieht: Meditationen über das uralte Kreisymbol liegen zugrunde. Derartiges aber war der herrschenden Empirie vollkommen unverständlich. Daß sie aber auch auf seine Kritik der mechanischen Biologie nicht hörte, war weniger begreiflich.

2

In einem süddeutschen Organ* wurde im vergangenen Winter lebhaft über die „Krise des Darwinismus“ gestritten, von der man ja bei uns nun fast schon seit mehr als zwanzig Jahren sprechen kann und die hier nur

* In der wissenschaftlichen Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten.

wieder vor der breitesten Öffentlichkeit manifest wurde. Der Streit knüpfte sich an einen Protest Münchner Biologen und Naturforscher gegen einen Aufsatz von Prof. Fleischmann-Erlangen, einem alten Gegner der Deszendenztheorie. Der Verlauf dieses wissenschaftlichen Streites vor dem großen Publikum zeigte, daß Fleischmann, der den Darwinismus mehr als Empiriker bekämpft und von dem er über die unerforschliche Tiefe der Natur Dinge behauptet, die nie experimentell nachprüfbar sein werden, zwar auch heute sehr vereinzelt steht; daß aber das neue Bild der Abstammungslehre, nachdem sie sich mehr und mehr von dem seichten Monismus löste, mit dem sie amalgamiert war, noch sehr unbestimmt und umstritten ist.

Auf alle Fälle trat auch hier, für den, der dies noch nicht wußte, Klarzutage: die alte Stammbaumlehre sowie die mechanische Selektionstheorie, die doch der allgemeinen Deszendenzlehre zum Sieg verhalfen, sind beide gründlich erschüttert und von vielen jüngeren Forschern schon aufgegeben. Es wurde von einem „Sturz der Zuchtwahllehre“ gesprochen. „Sowohl gegen die Voraussetzungen als gegen die Folgen dieser Lehre lassen sich die schwersten Bedenken erheben“ (Prof. Wolff-Basel). Der eigentliche Darwinismus im engeren Sinn, d. h. die Lehre von der Entstehung der Arten durch erbliche Variation und Selektion mag als ganz und gar widerlegt gelten — so Prof. E. Dacqué. Die Annahme der Häufung der Eigenschaften, der Entstehung neuer Formen durch Züchtung hat sich „als ein grandioser Irrtum bewiesen“. Man steht so vor der Notwendigkeit, die Abstammungslehre (die schon von Lamarck vertreten wurde), neu zu begründen (Tschulok, Deszendenztheorie 1922). Was man also allein noch festhält, ist, daß sich die Arten in natürlich-blutmäßigem Auseinanderher-vorgehen gebildet haben. Grundfalsch aber war es, innere Entwicklungsgesetze, innere Entwicklungursachen mit spontaner Entstehung neuer Arten zu leugnen. Das waren auch hier die Ergebnisse der Diskussion. In der Vererbungs-forschung spricht man von einer „Befreiung von deszendenztheoretischen Spekulationen“, und namhafte Forscher wenden sich entschieden gegen die „Spekulationen über die Stammbaumgeschichte“.

Denn die Stammbaumlehren sind nicht weniger erschüttert wie die Selektionstheorie. Das Buch von Tschulok sprach schon von der Notwendigkeit der „Aufgabe eines einigermaßen ausgeführten, paläontologisch gestützten Stammbaums“. Keine Stammreihe scheint der Kritik mehr stand-zuhalten. Dasselbe sagt der Paläontologe Dacqué („Was ist nun Abstammungslehre“): die Erwartung, daß die Paläontologie den erwarteten Stammbaum bestätigen würde, wenn sie mehr und mehr fossiles Tier- und Pflanzenmaterial noch ans Tageslicht förderte, habe sich nicht bestätigt. „Die genauere Durcharbeitung der gefundenen Übergangsformen und das weiterhin zuströmende, ergänzende fossile Material haben gezeigt, daß ausnahmslos alle vorweltlichen Tierformen, ebenso wie die heutigen, so spezialisiert waren, daß sie keine wirklichen, sondern wiederum nur ideelle

Übergangsglieder zwischen den Gruppen bilden". Der große breit durch die Zeiten flutende Lebensstrom, in dem alles beständige Wandlung, Formänderung und Anpassung an neue Bedingungen ist, hat auch das realistisch ausgeführte Bild vom Stammbaum aller Arten mit fortgeschwemmt.

Dies ist, in wenigen Worten, die „Krise des Darwinismus“. Zwar sagte der Biologe P. Wasmann, S. J., die Abstammungslehre als naturwissenschaftliche Theorie sei in sich unabhängig von jeder Weltanschauung und jedem religiösen oder politischen Bekenntnis; sie bestehe ja nur in der genetischen Auffassung der Organismen und in dem Bestreben, diese Auffassung auf unsere jeweilige Tatsachenerkenntnis anzuwenden. Aber die Krise des Darwinismus trifft doch zu sehr mit der allgemeinen Weltanschauungskrise zusammen, und es wäre sonderbar, wenn man nun, nach dem Sturz der Selektionstheorie, nicht versuchen würde, ein ganz neues Bild vom Werden der Organismen, ihrer Geschichte und ihrer genetischen Zusammenhänge zu machen, wenn sich nicht auch hier eine neue Naturphilosophie regen würde. Denn es kann sich doch heute nicht nur etwa um eine vitalistische Umformung des Darwinismus handeln, der weiter nichts sein würde als die Erkenntnis, daß das biologisch Zweckmäßige ohne immanente Teleologie, ohne schöpferische Zwecksetzung, rein mechanisch (d. h. zufällig) nicht entstehen kann. Wenn z. B. Dacqué sagt, man müsse von einer epigenetischen zu einer entelechischen Deszendenzlehre übergehen, damit bekomme auch der Begriff der Entwicklung seinen tiefsten Sinn zurück, und diese entelechische Entwicklung unterscheide sich von der epigenetischen darin, daß sie die Entfaltung des Lebensreiches in die immanenten, schöpferischen Kräfte des Organischen verlege, so ist hier, und erst recht in allen andern Entwicklungsvorstellungen Dacqués*, der Wandel der Weltanschauung deutlich erkennbar. Und daß auch das Gewissen und Verantwortungsgefühl der führenden Wissenschaftler in dieser langen Krise des Darwinismus geschärft wurde, beweist nicht nur das Buch von Oskar Hertwig „Zur Abwehr des ethischen, sozialen und politischen Darwinismus“, wo der Darwinismus in seinen Folgen und praktischen Auswirkungen eine der Hauptursachen des kulturellen Niedergangs genannt wird; es zeigt sich auch in der bescheideneren Einschätzung wissenschaftlicher Theorien überhaupt. Dacqué gibt nicht nur zu, daß es ein „verwerflicher Unfug“ war, der den Darwinismus zu einem Kampfmittel der Religion, zum willkommenen Agitationsmittel einer seichten Weltanschauung gemacht hat, er ist auch der Meinung, daß keine der großen religiösen Wahrheiten von irgend einer naturwissenschaftlichen Theorie zu fürchten hat. Wie bescheiden klingt sein Wort: „Alles, was wir an Wissenschaft, selbst an exakterer Wissenschaft, hervorbringen, sind nur Deutungen, sind nur symbolische Ausdrücke, sind nur Spiegelungen unseres Geistes an dem durch empirischen und diskursiv verfahrenen Verstand nicht zu ergründenden Dasein. Und deshalb

* Siehe sein bekanntes Buch *Urwelt, Sage und Menschheit*.

kann nie das Gebiet der innerlich erlebten Religion je irgendwie eingeengt werden“ („Was ist nun Abstammungslehre“).

Der Kampf um die beste Form der Fortbildung der Deszendenztheorie ist gewiß noch nicht zu Ende, aber wenn man einmal auf die Geschichte des Darwinismus zurückschaut, wird man auch K. Chr. Planck nicht vergessen dürfen. Denn es war nicht, wie man in dieser Diskussion einmal meinte, der Botaniker Nägeli, der zuerst (1884) in seiner „mechanisch-physiologischen Theorie der Abstammungslehre“ die Lehre von der Zuchtwahl für unannehmbar erklärte, weil sie lediglich den Nützlichkeitsstandpunkt hervorhebe und nichts über die bewirkenden Ursachen einer Umbildung aussage. Ganz klar und eindeutig hat Planck schon 1872, in seinem Buch „Wahrheit und Flachheit des Darwinismus“, und dann wieder ausführlich in seinem „Testament“, den Darwinismus mit tieferen Gründen, allerdings ohne irgend gehört zu werden, zurückgewiesen. Planck hebt, seiner pantheistischen Einstellung gemäß, in seiner Kritik des Darwinismus stets hervor den innerlichen, von der peripherischen Lebensanregung ganz abliegenden und schaffend zentralen Ursprung des neuen Organisationsstrebens. Der Darwinismus kenne nur den ganz äußerlichen Gesichtspunkt anpassender Umbildung, nur ein Reich zufälliger äußerlicher Einwirkungen, anstatt des „aufwärts nach Freiheit und Selbständigkeit strebenden innerlich zentralen Grundes“ (S. 335, 340). Diese Unterscheidung der peripherischen Lebensanregung vom zentral schaffenden Leben selbst verdiente jedenfalls gehört zu werden. Bei der Deszendenztheorie fehlt ihm „der erklärende und treibende Grund der Fortentwicklung“, weil in der schon ganz bestimmten und in ihre beschränkte Stufe hineingebannten niedersten Form nicht die zentrale Anlage zu den weit höheren liegen kann. Er behauptet schließlich damit nichts anderes als die modernste Naturphilosophie Dacqués, daß aus der schon viel zu einseitig spezialisierten höheren Wirbeltierform der Mensch, der viel ältere Merkmale zeige, auch biologisch nicht hervorgegangen sein könne. So ist für Planck der eigentliche Träger der Entwicklung nicht die schon bestimmte und beschränkte Stufe des Organischen selbst, sondern ein Umfassenderes, aus dem alles Organische überhaupt hervorgegangen ist und in das eingebettet es noch hervorgeht. Planck sucht dann weiter auch bis ins Einzelne den erstaunlichen embryonalen Wandel ganz anders zu deuten und zu sehen als die in ihrer selektiven Theorie Befangenen. Kurzum, man wird seine Gedanken und seine Kritik in einer Geschichte des Darwinismus nicht übergehen dürfen.

3

Man könnte gewiß aus Plancks Naturphilosophie noch manche bedeutsame Einzeldeutung anführen, die sich ihm aus der Anwendung seines universalen Prinzips auf die Erscheinungswelt ergibt, Gedanken über die Natur der Planeten und Kometen, der Stoffe und besonders der

Metalle, der Erd- und Weltentwicklung; wir müssen uns aber mit dem wenigen begnügen. Zum Schluß sei hier nur noch ganz kurz auf den Grundgedanken der zweiten Hälfte des Werks verwiesen, welcher die menschheitlichen, die geschichtlichen, sozialen und Bildungsprobleme behandelt.

Hier wird nun der tiefere Grund des geistlos veräußerlichten modernen Naturbildes erst ganz erkennbar: er liegt in einem so vollkommen naturals weltlos gewordenen Idealismus, der, rein dem innerlich abstrakt Geistigen zugewandt, alle unsere äußeren politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse ebenso entgöttlicht läßt, wie es das mechanische Naturbild selbst ist. Die materialistische Verirdichung ist nur der Schatten dieses falschen, die Natur der Verhältnisse undurchdrungen lassenden Idealismus. Daher auch die Veräußerlichung und Verweltlichung der natürlichen Bildungsgebiete mit ihrer unwahren Trennung vom sittlichen und religiösen Mittelpunkt (S. 539). Diesen Dualismus des religiösen und des weltlichen Bildungsgebiets, dieses unversöhnte und undurchdrungene Nebeneinander gilt es vor allem durch eine neue geistgemäße wahre Erkenntnis der Natur zu überwinden.

Dazu tritt nun die Notwendigkeit einer ganz neuen sozialen Gliederung, die Erneuerung des ganzen menschlichen Gemeinbewußtseins. Alle die gepriesenen Freiheiten und politischen Rechte des neueren Liberalismus sind ihm „ebenso idealistisch hohle als selbstisch äußerliche, vom Geiste des bloßen freien Eigentums erfüllte Abstraktionen“. Da ihm die sozialistischen Verstaatlichungsprogramme als ebenso abstrakte Vergewaltigungsversuche der freien Würde der menschlichen Persönlichkeiten erscheinen, fordert er, zur Einschränkung des liberalistischen Individualismus, vor allem eine sehr ausgearbeitete neue Berufsordnung. Dadurch, daß allenthalben die Vertreter der einzelnen Berufe, je nach den konkreten und örtlichen Verhältnissen, zu festen Organisationen zusammentreten, die Unternehmungen des Einzelnen ohne zu großen Zwang überwachen, das Befehl der Berufsehre stärken, die freie Konkurrenz einschränken und neue organische Rechtszustände schaffen, wird sich der gesamte soziale Organismus neu gliedern in mannigfaltige, wirklich den Zuständen entsprechenden Körperschaften. Grundgedanken, die nach dem Krieg bei uns in verschiedener, ganz anderer Gestalt wieder hervortraten und Keime einer organischeren Gliederung des Gemeinschaftslebens enthalten mögen.

In diesen sozialen Bestrebungen beweist Planck einen tief empfindenden religiösen Geist. Nur die kirchliche Form des Christentums schien ihm unfähig, dies neue wahrere bürgerliche Rechtsbewußtsein zu schaffen, das den unwahren, falschen, vom bloßen Prinzip des freien selbstischen Eigentums beherrschten Gesellschaftszustand, den Kriegszustand aller Einzelnen, Klassen und Staaten, ablösen kann. Auch hier geht sein Wille auf das konkret Organische, auf das Zusammenfassen und Durchbluten der Teile, auf

die Überwindung des sozialen Atomismus. Er schon war auf das tiefste davon durchdrungen, daß dies Nebeneinander christlichen Denkens und Bekennens und unchristlich individualistisch selbstischen Lebens in nacktem egoistischem Tatmenschen in Europa nicht so fort gehen könne. Er sieht schon den Anbruch einer neuen Gemeinschaftsepoch voraus, die er die des dritten Adam nennt. Er meint damit nichts anderes als die Überwindung dieses liberalistisch-individualistischen Atomismus im sozialen und dieses widerspruchsvollen Dualismus im Bildungs- und Gesellschaftswesen, nichts anderes auch als was die pantheistischen Denker seit Lessing unter der Idee des dritten Reichs verstanden, das die heidnische Naturreligion und das bis dahin zu sehr den irdischen Aufgaben entfremdete Christentum versöhnen wird, indem es zugleich eine neue Staats- und Gesellschaftsordnung und eben dadurch auch eine neue Rechtsordnung verwirklicht. „Wenn das Reich des zweiten Adam, das der christlichen Entwicklung, noch die einseitige, scharf innerliche Antithese gegen das unmittelbar natürliche Zweckbewußtsein des Altertums ist, so ist das des dritten Adam erst reife, freigeistige Einigung mit der Natur und ihren Aufgaben“ (§10).

Sehr merkwürdig ist aber, daß er hier am Schluß, in seinen Ausführungen zur sozialen Frage im weitesten Sinn und zur Neugestaltung der Zukunft, diese Rückkehr zur Natur und ihren Aufgaben viel weniger pantheistisch faßt als man nach dem ersten Teil des Werks erwarten mußte. Denn er sieht dieses dritte Reich doch schon ganz vorgebildet in Christi Erscheinung selbst, deren ganze Bedeutung eben darin liegt, daß sie das wesentliche Licht, das wesentliche Leben, das volle Sein Gottes für den Menschen hier auf der Erde vertritt, die volle innere Gegenwart dessen, was früher ein jenseitig Göttliches war, die volle Einigung desselben mit dem natürlichen und menschlichen Sein, so wie sie nirgends sonst vorbildlich angedeutet ist (§16). Während der Pantheismus sonst den einen Schöpfergott bekennt, der der Welt immanent, schließlich mit ihr zusammenfällt, und hier für Christi Erscheinung kein Raum und kein Verständnis ist, gibt Pland in seinem ersten Teil diesen pantheistisch gefaßten Gott ganz und gar auf, hält aber dafür, von der Not der menschlichen Zustände gedrängt, an Christus fest. Er kommt am Ende durch ihn zu dem Begriff der Wiederherstellung einer ursprünglichen in Gott geschaffenen Natur des Menschen, der den Kern der christlichen Offenbarung vollkommen richtig trifft, als vollmenschliche Vergegenwärtigung Gottes, was auch dem ganzen letzten Teil das Übergewicht über den ersten, den begeisterten Schwung und die größere Tiefe gibt, selbst wenn er auch diese Vergegenwärtigung Gottes im Menschen noch nicht, seinem Gottesbegriff entsprechend, in ihrem allseitig begnadetem Reichthum gedacht haben sollte.

Leo Fußhoeller Kulturzentren der Großstadt*

Mehr als einmal spürten wir in den letzten Jahren, wie unlöslich deutsches Schicksal verbunden ist mit dem Geschehen am Rhein. Die Besetzung weiter rheinischer Gebiete durch fremde Truppen, die Erdrösselung des Wirtschaftslebens,¹ die dadurch ausgelösten Erscheinungen des Separatismus, die Leiden der Bevölkerung, die Opfer, die Schwierigkeiten des Lebens überhaupt, all dies griff weit hinaus über die Grenzen der Westmark, war deutsches Schicksal. Seit kurzer Zeit erst atmen die befreiten Städte wieder auf. Aber die Wunden sind noch nicht vernarbt, die der Ruhrkrieg mit seinen Folgen dem deutschen Wirtschaftsleben zugefügt hat. Und dennoch: wir im Rheinland sind stolz darauf, daß wir mitleiden, mitschwingen und mithandeln konnten. Darum wollen wir hier auch nicht versuchen, die Geister jener schlimmen Tage zu bannen, wenn wir auf ein Werk hinweisen, das ganz aus den Bewegnissen jener Zeit herauswuchs und mehr als anderes vielleicht ein Bild zu geben vermag von den Gefahren und Schwierigkeiten, denen wir uns im Rheinland nach Eintritt des passiven Widerstandes über Nacht gegenübergestellt sahen. Darüber hinaus aber gewinnt dieses Werk Bedeutung für die Lösung von Problemen, die auch uns heute in ständig steigendem Maße beschäftigen werden. Wie damals umgibt uns beispiellose Erwerbslosigkeit. Äußert sie sich auch bisher noch nicht in jenen katastrophalen Formen, wie sie die rheinische Wirtschaft während des Ruhrkampfes verzeichnete, so wird sich doch aller Voraussicht nach der Arbeitsmarkt in den nächsten Monaten weiter derart verschlechtern, daß das Problem der Erwerbslosigkeit zu viel einschneidenderen und ausgebreiteteren Maßnahmen der Arbeitslosenfürsorge zwingt, als es bis heute notwendig schien. Einen ganz besonderen Raum wird dabei die Fürsorge erwerbsloser jugendlicher Arbeiter einnehmen. Die folgende Darstellung eines erfolgreichen Versuches, die Erwerbslosigkeit der Jugendlichen zu lindern, in einer Großstadt unternommen, deren Bevölkerung mehr als andere von Erwerbslosigkeit heimgesucht war, wird deshalb mehr als bloß pädagogisches Interesse erwecken müssen. Heute bereits hat vielmehr dieser Versuch — und er wird es aller Voraussicht nach in noch weiterem Maße in der nächsten Zukunft haben — eine hervorragend aktuelle Bedeutung.

* Dieser Aufsatz, der in seinem geistigen Inhalt vor Jahresfrist bereits entstand und in dessen erstem Teil damals neben der Erwerbslosenfürsorge der Jugendlichen besonders auch der Schulgarten und die Freilichtbühne von Steinmeyer, Düsseldorf dargestellt wurden, wurde jetzt, in Folge der durch die Zeitverhältnisse bedingten Änderungen, in seiner Einleitung von wirtschaftskundiger Seite neu bearbeitet.

Denn nirgends sonst sind die Folgen der Erwerbslosigkeit nachhaltiger und zerstörender als für junge Menschen, die, aus geordneten Lebensbahnen herausgeschleudert, von den Bindungen des Berufes und der Schule befreit, den Einflüssen und Eindrücken der Straße widerstandslos ausgesetzt sind.

Während des Ruhrkampfes waren durchweg über 50% der Einwohner der Stadt Düsseldorf auf staatliche Unterstützung angewiesen. Es wurden 108000 Hauptunterstützungsempfänger mit 126000 Zuschlagsempfängern gezählt. Unter ihnen befanden sich mehrere Tausend arbeitsloser Jugendlichen. Mit bloßen geldlichen Unterstützungen war ihnen nicht geholfen, es galt, sie in eine Beschäftigung zu bringen, die sie von der Straße nahm, ihnen Freude machte und den jugendlichen Fertigkeiten und Anlagen entsprach.

Draußen vor den Toren der Stadt lag weites, braches Land. Vor Jahren hatte hier bereits der Leiter einer Volksschule, Rektor Steinmeyer, mit geringen Mitteln, die ihm hilfreiche Gönner geschenkt hatten, in langsamer, zielbewusster Arbeit mit Volksschuljungen aus Schutthalden und unbauten Feldern einen blühenden Schulgarten geschaffen. Die Jungen sollten hier, unmittelbarer als es der Schulunterricht vermochte, in das Leben der Natur eingeführt werden, sie sollten hier wieder offene Sinne und Ehrfurcht bekommen vor den Geheimnissen des natürlichen Wachstums, von dem in der Steinwüste Großstadt jede Anschauung zu schwinden droht.

Da ging nun das Düsseldorfer Arbeitsamt heran und brachte über tausend erwerbslose Jungen in dieses Gartenland. Sie waren die geeignetsten Arbeitskräfte, das begonnene Werk zu erweitern und zu vollenden. Weite Bodenflächen galt es umzuarbeiten, Erde zu bewegen, zu planieren, fruchtbaren Mutterboden zu beschaffen, Beete und Wege anzulegen und Sträucher und Bäume unter Leitung kundiger Gärtnerhand zu pflanzen. Die Jugendlichen gewannen dabei nicht bloß Verdienst und wirtschaftlichen Nutzen — das wäre auch anders möglich gewesen —, es war mehr, es war ein Versuch, erzieherisch auf junge, schulentlassene erwerbslose Menschen im Alter zwischen 14 und 18 Jahren einzuwirken, in einer Art, wie sie bisher in diesem Umfange kaum möglich und üblich war.

Jeder Versuch einer Gemeinschaftserziehung jugendlicher Massen hängt ganz unmittelbar in seinem Gelingen von der Lösung des Problems der Führung und Aufsicht ab. Es genügt noch längst nicht der vielleicht wertvolle Gehalt einer pädagogischen Idee, die Werbekraft eines begeisterten Erziehungszieles; aller noch so wertvolle Erziehungsinhalt, jede noch so zielsichere Methode bleibt erfolglos, sofern deren Handhabung versagt, sofern das Problem der Führung nicht gelöst ist.

Satte zwar der Führer bei diesem Versuch einer erzieherisch fruchtbaren Beschäftigung junger erwerbsloser Arbeiter nicht den ganzen ausgedehnten

Aufgabenkreis etwa eines Volksschullehrers: leibliches, seelisches und geistiges Wachstum zu entwickeln und zu behüten, hier war der Führer weniger der Lehrer als vielmehr der Aufsichtsführende, der Leiter einer Gruppe, der auf zweckmäßige und ordentliche Durchführung einer in Angriff genommenen Arbeit zu achten hatte. War er so auch nur hin und wieder, durch die Art der Arbeit veranlaßt, in der Lage, Wissen zu entwickeln, so war doch gerade die Aufgabe der Anleitung zu disziplinierter Arbeit, zur Zweckmäßigkeit im täglichen Arbeitsprozeß, die Aufgabe der Beaufsichtigung und Überwachung dieser jungen Scharen ganz besonders schwierig. Die erziehlichen Möglichkeiten, die sich hier ergaben, waren um so bedeutungsvoller, als die Jungen, vielfach bereits seit Jahren jeder Zucht und Sitte entwachsen, gerade solcher erzieherischen Beeinflussung ganz besonders bedurften.

Die große Schwierigkeit lag darin, für diese wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe geeignete Kräfte zu finden. Und nicht nur das, die Bezahlung dieser Kräfte durfte finanziell nicht (oder nicht viel) über den Rahmen der aus den Mitteln der Erwerbslosenfürsorge zur Verfügung stehenden Fonds hinausgehen. In der energischen Lösung dieser Schwierigkeit liegt ein weiteres großes Verdienst, das das Düsseldorfser Arbeitsamt für sich beanspruchen darf.

Unter den zahlreichen erwachsenen Erwerbslosen, denen das Arbeitsamt Unterstützung zahlte, befanden sich eine Reihe Junglehrer, Architekten, Ingenieure, Kaufleute, die gern bereit waren, für eine, wenn auch geringe Zusatzvergütung neben ihrer gesetzlichen Unterstützung die Leitung der Jugendgruppen zu übernehmen. Aus ihnen suchte das Arbeitsamt die Geeignetsten heraus. Viele Monate hindurch bekleideten einzelne von ihnen das schwierige Amt des Gruppenführers, und die meisten von ihnen haben in ihrer Aufgabe — das bezeugen die schriftlichen Berichte, die sie später über ihre Tätigkeit abgaben (vgl. : „Erwerbslose Großstadtjugend.“ Ein Düsseldorfser Erziehungsversuch an erwerbslosen Jugendlichen, herausgegeben von Direktor Dr. Langenberg und Dr. Klute, Düsseldorf 1925) — auch mehr gesehen als bloßes Beaufsichtigen und Ordnung halten.

Die Gesamtleitung des Werkes lag in den Händen des Arbeitsamtes. Das ausführende Organ war Rektor Steinmeyer. Die tägliche Arbeitszeit der Jungen, die gruppenweise (je etwa 20 Jungen) möglichst mit den verschiedensten Arbeiten abwechselnd beschäftigt wurden, betrug 7 Stunden. In der Mittagspause wurde eine kostenfreie Mahlzeit (Lentopfergericht) verabreicht. Regelmäßig wurden die Jungen vom Arzt auf ihren Ernährungs- und Gesundheitszustand untersucht. Für Spiel und Sport war in der Freizeit Gelegenheit vorhanden. Mehrtägige Wanderungen führten die Gruppen verschiedentlich in die Natur.

Das Düsseldorfser Arbeitsamt hatte von Anfang an die Absicht, nicht

nur mit Hilfe arbeitsloser Jugendlicher ein Unternehmen von bleibendem wirtschaftlichen Wert zu schaffen, sondern auch den von der Arbeitslosigkeit Betroffenen individuell zu helfen. In dieser Absicht erfolgten die verschiedenen fachärztlichen Untersuchungen, wollte weiter eine berufspsychologische, berufsberatende Befragung der Jungen über ihren Lebenskreis, ihre Berufs- und Zukunftswünsche Auskunft und, soweit es möglich war, Hilfe geben. Jederzeit stand es den Jungen frei, offen und ehrlich ihre Meinung über das Werk, an dem sie selber arbeiteten, zu äußern, Beschwerden und Vorschläge zur Behebung der Mißstände einzureichen.

Allmählich entstanden durch die tapfere Arbeit junger Hände neben der Freilichtbühne, die bereits in früheren Jahren inmitten der von der Volksschuljugend selbst angelegten Schulgärten gebaut war, ebene freie Plätze für Spiel und Sport und Werkstätten für Reparaturarbeiten. Ein Planschbecken und schmucke Siedlungshäuser sind im Bau begriffen, sogar ein Volkshaus ist geplant für Feste und Feiern der Bewohner der in der Nähe liegenden Stadtteile Düsseldorfs.

Dieser Versuch einer Gemeinschaftserziehung erwerbsloser Großstadtkinder hat auch bereits die Aufmerksamkeit einer weiteren Öffentlichkeit, der Zentralbehörden und einer Reihe namhafter Pädagogen gefunden. Die Kultusminister Dr. Boeltz und Dr. Becker, Sachreferenten aus dem Preussischen Wohlfahrtsministerium, aus dem Ministerium für Handel und Gewerbe, Vertreter der Reichsarbeitsverwaltung haben die Düsseldorfer Garten- und Arbeitsschule besucht.

Das aber ist neben der Lösung des Führerproblems das größte Verdienst und die bedeutsamste Leistung dieses Versuches, daß er ohne besondere finanzielle Beihilfe unternommen wurde, ausschließlich mit den Mitteln, die zur Unterstützungsleistung der Arbeitslosen zur Verfügung standen. Aber die sonst unproduktive Fürsorgeunterstützung bekam hier eine in ideell-pädagogischem wie in materiell-ökonomischem Sinne produktive Bedeutung.

Ein Gelände wurde bebaut, über das jede Stadt draußen an der Peripherie verfügt. Wären besondere finanzielle Mittel für die Beschäftigung erwerbsloser Jugend bereitgestanden, hätte man kaum viel Aufsehens zu machen brauchen von diesem Düsseldorfer Versuch. Aber so wurde er eine Tat. Das Verdienst aber gebührt dem Rektor Steinmeyer, der den Grundstein legte, und dem Düsseldorfer Arbeitsamt, das selbstverständlich und energisch das Vorhaben in Angriff nahm. Durch Liebe zur Jugend und starken Arbeitswillen hat Rektor Steinmeyer Generationen von Schulkindern zu einem gesunden Körper, zur Freude an der Natur und zum Dienstwillen an der Gemeinschaft verholfen. Der mutige Entschluß des Arbeitsamtes aber hat Tausende Erwerbslose zu disziplinierten Arbeitern erzogen und mit Fähigkeit dem Nichts blühendes Land abgerungen. Beider Arbeit schuf so eine wirtschaftliche Grundlage, auf der nunmehr die Idee

der neuen Zeit in einem weitgespannten Schulbilde organisch wachsen kann: der synthetische Mensch der abgelaufenen Periode einer individualistischen Zeit und des neuerwachten Gemeinschaftswillens: Bildung der Persönlichkeit innerhalb der Gemeinschaft, für die Gemeinschaft.

Die äußeren Möglichkeiten für ein solches Schulideal sind auf dem Boden der Düsseldorfser Garten- und Arbeitsschule gegeben.

Leider können im Rahmen dieser Arbeit nur knappe, dem pädagogisch Interessierten jedoch verständliche Andeutungen die neuen Möglichkeiten skizzenhaft umreißen*.

Die Entwicklungsstationen des jungen Menschen werden durch folgende Dinnerlich verbundene Etappen einer Einheitschule bis zur Hochschulreife äußerlich gekennzeichnet: 1. Kindergarten (wesentlich auf der Grundlage Fröbels), 2. Grundschule (auf gleicher Grundlage weiterbauend), 3. Gabelung in die Aufbauschule einerseits (nach der Denkschrift des Ministeriums mit dem Ziel der deutschen Oberschule oder der Oberrealschule) und nach dem 14. Lebensjahre der Volkshochschule andererseits. Die Volkshochschule wäre also organisch in das ganze Schulleben einzubeziehen und würde von denselben Lehrkräften gespeist. Der geplante Saalbau könnte zu einem Volkshaus mit Festhalle und Bühne, Bücherei, Lese-, Spiel-, Erholungsräumen usw. ausgestaltet werden. Die erwerbslosen Jugendlichen wären in den Rahmen der Volkshochschule und des Volkshauses nach Möglichkeit mit einzubeziehen. Als pädagogische Hilfskräfte in der sozialen Arbeit könnten dem Geiste der Schule nahestehende junge Akademiker (nach dem Vorbilde der sozialen Studentenschaft um Dr. Sonnenschein, Volksverein und Sigmund Schulze, Berlin-Ost) herangezogen werden. Gerade durch eine solche Einbeziehung in das innere Leben einer Siedlung würden die jungen Erwerbslosen die richtige Einstellung zu ihrer wertschaffenden Arbeit gewinnen können. Sie würden darüber hinaus einen, wenn auch nicht vollgültigen Ersatz für das in ihrem Milieu oft fehlende Familienleben erhalten können.

Im übrigen wären für den inneren Schulaufbau folgende Bildungsideen zielgebend:

1. Schulverfassung: Die Einheitlichkeit des Lehrkörpers ist Grundbedingung zielbewussten Schaffens. Wo sie fehlt, herrscht Chaos. Der junge,

* An dieser Stelle verweisen wir auf 1. Leo Fußhoeller, Die Dreieit eines neuen Schullebens, Greifenverlag, Rudolstadt 1921. 2. Die Wiedergeburt der Bühne, herausg. von Fußhoeller, Goetsch, Zellwig; Greifenverlag 1922. 3. Das dramatische Spiel in der Schule, in Neuendorfs „Schulgemeinde“, Teubner, Leipzig 1920. 4. Leo Fußhoeller, Frankfurter Tagung „Jugend und Bühne“, Bericht in der Kölnischen Zeitung vom 2. und 3. Oktober 1924. 5. Leo Fußhoeller, Kulturunterricht der Oberstufe und die Auslösung der gestaltenden Kräfte im jungen Menschen, Aufsatz in der Jubiläumsschrift der Humboldt-Oberrealschule, Essen 1925.

autoritätengläubige Mensch, der nach einem Ideal sich sehnt, gerät in Gewissenszwang. Der Lehrkörper bildet und ergängt sich also durch eigene Wahl. Er nimmt auch sogenannte pädagogische Laien, z. B. Handwerker und den Schularzt, in seine Gemeinschaft hinein. Nur nach Persönlichkeit, nach Form ringende Menschen von ähnlich eingestellter seelischer, geistiger Grundhaltung, nur in einer tief und weit gespannten Einheit, in einem Drang zum Absoluten sich ergänzende Erzieher gewährleisten die strenge Durchführung gesteckter Ziele; sie sind viel wichtiger als alle schönen Methoden und schulmeisterlichen Programme. Im Grunde reden wir hiermit also der wahren Weltanschauungsschule das Wort. (Weltanschauung in dem soeben bestimmten, freizügigen Sinne der in demselben Weltbilde wesentlich gleichgerichteten Menschen.)

Die Lehrer wohnen möglichst im Schulbereich. Sie scharen um sich innerlich geschlossene Gruppen der jungen Menschen verschiedenen Alters, im Sinne der Landerziehungsheime und der Jugendbewegung. Also unabhängig vom Fach- und Klassensystem, das eine gesunde Durchbrechung erfährt. Für die Charakterbildung, die eigentliche Persönlichkeitsbildung, deren tiefster Sinn der Lebensinn überhaupt, nämlich das Opfer ist, ist das Leben in der Gruppe ungleich wichtiger als der Klassenunterricht. Es entfaltet sich bei den Aufgaben für die Unterrichtsstunden und während der Freizeit: im Sport, im Feld- und Gartenbau, in der Werkstatt, auf Sing- und Leseabenden, auf gemeinsamer Fahrt. Etwaige Auswüchse solcher Gruppentypenbildung, die in der Gefahr der Inzucht begründet sind, werden geregelt durch periodische Zusammenkünfte der ganzen Schulgemeinde, die in freimütiger Aussprache die Ordnung und das innere Leben der Schule, aber nicht seine Bildungselemente, zum Gegenstand hat und in der sich Lehrer und Schüler, unter Ausschluß aller nicht zum engen Schulleben gehörenden, als Mensch zu Mensch gegenüberstehen. Das dabei der nötige Abstand gewahrt bleibt, ist Sache der Leitung, der Gruppenführer und der ganzen Erziehung überhaupt. Gerade hier wird sich zeigen, ob eine Schule zur strengen Formung und damit als Kulturbildner fähig ist.

Diese Gedanken sind nicht neu, aber wesentlich und in Landerziehungsheimen wie Wickersdorf erfolgreich durchgeführt.

Am Mittag werden die Kinder gegen Entrichtung der Selbstkosten in der Schule gespeist, in der sie bis in die Nachmittagsstunden bleiben. Für die Schulküche sind freiwillige Kräfte (vgl. Wickersdorf) erforderlich, die bei freier Kost und Wohnung in das innere Schulleben eingegliedert werden. Nach der Schule gehört das Kind nicht mehr der Arbeit, sondern allein der Familie, der es auf keinen Fall entfremdet werden darf. Die Eltern sind also, soweit es möglich ist, an der Entwicklung der ganzen Schule, an ihren Festen, ihren Leiden und Freuden zu beteiligen. Wenn auch hier in unserem Industriegebiet die Zerstörung des Familienlebens

durch das Wohnungselend der Mietskasernen und der Einzimmerfamilienwohnungen nicht so häufig ist, wie etwa in Breslau oder Berlin-Ost, so bringt doch die ganze Art des Berufslebens der modernen Großstadt, gerade in den ärmeren Volksschichten, wo die Mutter oft tagsüber auf Erwerb ausgehen muß, die Erscheinung mit sich, daß nur der Abend der Familie gehört. Und da soll das Kind nur für die Familie da sein. Den erzieherischen Wert solcher Peripherieschulen, die ihre Kinder bis in den Nachmittag hinein behalten, erkannte schon längst der praktische Sinn des Engländer. Und gerade durch

2. den Milieuzusammenhang mit der Familie einerseits und mit der Großstadt andererseits unterscheidet sich die Schulstiedlung der Großstadtpерipherie von den Landerziehungsheimen mit ihren Gefahren: nicht Entfremdung von den Eltern also, die gewiß nicht immer die berufenen Erzieher ihrer Kinder sind, die aber, trotz oft verkehrter Erziehung, allein schon durch die Blutsbände seelisch unersehbare Werte schaffen. Auch nicht Inselland, nicht ästhetisch kultivierte Abgelehrtheit, die beim Hinaustritt in die nüchterne Wirklichkeit zur Weltfremdheit werden kann. Vielmehr starker Familienzusammenhang, Weckung des Wirklichkeitssinnes, volles Einmünden in den Strom der Großstadt und prüfende, sichtende, lösende, klare und dennoch mitfühlende Sicherheit gegenüber den brennenden Fragen des Alltags und der chaotischen, neurotischen Zeit. Einführung in die Städte und Betriebe der Großindustrie, der Technik, des Handels, der Landwirtschaft, der Wissenschaft und der Kunst und nicht zuletzt in die sozialen Nöte und die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge der Volks- und Menschheitsentwicklung.

3. Die Verwurzelung mit der Scholle wird im jungen Menschen bei der ganzen Art der Siedlung durch sein lebendiges Verhältnis zur Natur im Garten- und Feldbau von selbst geschehen. Darüber hinaus machen die einzelnen Gruppen im spartanischen Sinne der Haltung zeigenden organisierten Wanderbünde wöchentlich eine Lintagsfahrt und gelegentlich größere Fahrten in der engeren und weiteren Heimat. Nur der kann Heimat und Volk verstehen und lieben, der noch mit dem Boden verwurzelt ist.

4. Die Körperbildung soll eine harmonische sein: keine einseitige Ausbildung, keine muskulös verkrampften Turnbeine und -arme, keine gedrehten Schultern, wie sie vielfach durch übermäßiges Turnen am Reck, am Barren hervorgerufen werden, keine mechanisierenden Perzilierübungen. Sondern allseitige Durchbildung im freien, frohen Spiel, im Sport, der dabei nie in die Charakterverderbende Überreizung des Konkurrenzkampfes ausarten soll: also Ballspiele aller Art, Rudern, Schwimmen, Fechten, richtiges Atmen, rhythmische Gymnastik, die den Leib locker macht und frei von verzerrten Spannungen. Der Mensch soll Herr über seinen ganzen Körper werden. Die zahlreich aus dem Boden schießenden

rhythmischen Schulen und Systeme unserer Zeit bieten häufig: einmal die Gefahr der Überbetonung der weichen Linie in der Bewegung; sie sind dem herben männlichen Ausdruck noch zu wenig gemäß. Zum anderen setzen sie zuweilen an Stelle der früheren taktmäßigen Mechanisierung eine viel raffiniertere Art des Intellekts: das letzte, was dem modernen Menschen nach der Atomisierung der Musik noch unbewußt geblieben war, der Ausdruck des Leibes, wird jetzt in das kalte Licht bloß analysierender Logik gezerrt. Der Leib des Kindes, des jungen Menschen soll sich in naiver Freude an der Eigenkraft und Vitalität ausschwingen. Wird der Leib durch innere Konzentration seiner Verkrampfungen ledig, so wird, bei der Wechselwirkung zwischen dem Körper und der ihn formenden Seele, auf die Dauer auch die Seele aus den durch Vererbung oder Erwerbung bedingten Triebverdrängungen eines unnatürlich gehemmten Gefühlslebens in irgendwelche Einseitigkeiten zur natürlichen Auswirkung ihrer Spannungen und damit zu einer Sublimierung chaotischer Triebkräfte im harmonischen Geiste zurückkehren. Hiermit würde das Problem der Psychoanalyse ungezwungener gelöst als durch die im Notfall erforderliche wissenschaftliche Methode des den menschlichen Organismus kennenden Seelenarztes.

5. Durch Können zum Wissen. Ein dem Leben und dem Geiste innewohnendes Urgesetz drängt nach Schwingung und Form. Aus dem im Eigenrhythmus schwingenden Werkschaffen, aus der Lebenserfahrung wird dem jungen Menschen die Weisheit erwachsen. Die Spielgaben des Kindergartens, der Feld- und Gartenbau, die Tonplastik, das Schaffen in der Werkstatt (Schlosserei, Schreinerei, Metallarbeit der Schulsiedlung), der Laboratoriumsunterricht in Physik und Chemie, geologische Exkursionen schaffen die Beziehungen zu den sogenannten bildenden Künsten (den Erscheinungskünsten: Zeichnen, Malerei, Bildhauerkunst, Architektur), zur Mathematik, zu den Naturwissenschaften der Organik und Mechanik, zur Wirtschaftsgeschichte und Staatskunst und endlich zur Erdkunde, die, an sich keine eigentliche Wissenschaft, als Zentral-„Sach“ den ganzen Kosmos umgreift, ihrem Ursprungscharakter gemäß aber den Naturwissenschaften näher steht als der sogenannten Geisteswissenschaft*. Auch auf diesem Wege ist uns das praktischere Ausland (vor allem die nordischen Staaten und Nordamerika: John Dewey) vorangegangen, während die Idee auf Pestalozzi und besonders auf Froebel zurückging und in Deutschland für die Volksschule zum ersten Male von Kerschensteiner folgerichtig ausgewertet wurde.

Ein besonderer Wert einer solchen Schulsiedlung wie der hier angedeu-

* Eine scharfe Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft gibt es allerdings nicht einmal in der Theorie, ebensowenig wie die zwischen Wissenschaft und Kunst. Wir erinnern nur an die Mathematik, die, wie alle Geisteswissenschaft, auch ihre abstraktesten Gesetze letzten Endes aus der sinnlichen Wahrnehmung hergeleitet hat. Oder an die Philosophie, die ohne die schöpferische Kraft der Intuition (Denk-Kunst) als bloß formales Denken erstarrte Logik wäre.

teten besteht noch darin, daß er den eigentümlichen Wachstumsverhältnissen des Kindes weit mehr als bisher Rechnung tragen kann. Gemeint sind jene rätselhaften Erscheinungen eines geistigen Rückgangs, verbunden mit einer seltsamen Hochspannung des Gefühls und eines gesteigerten Tätigkeitsdranges, die etwa in das 6., 9., 13. und 16. Lebensjahr fallen und die man bisher mit Zahnwechsel, Erscheinungen der Slegeljahre (1. und 2. Pubertät) abzutun pflegte. Die neuere Psychologie (A. Busemann) sucht den Grund in Wachstumsstörungen des Gehirns, das mit der übrigen Körperentwicklung in jenen Zeiten nicht gleichen Schritt hält, und Freig Klatz will den jungen Menschen in diesen Jahren der „Söhenentwicklung“ in ein Leben der Tat hineingestellt sehen, während die ruhigeren Jahre der „Breitenentwicklung“ den Verstand stärker fördern sollen.

Der Aufbau der Geisteswissenschaften und der Wesenskünste: der Sprachen, der Kulturgeschichte, der Religionswissenschaft, Philosophie, Musik, Dichtung, Tanzkunst, wobei es auch wieder Grenzgebiete zu den Naturwissenschaften gibt, wie etwa die Sprachphysiologie (Phonetik) oder die innere Gesetzmäßigkeit der Musik (Kontrapunkt), erfolgt aus einem zweiten Bildungsfundament der neuen Schule, das aber gleich dem ersten, dem Werkschaffen, auf Schwingung und Formung beruht: der

6. Rhythmo-Dramatik: Mit der Körperbildung (siehe 4. Abschnitt) und über sie hinaus vermag sie in hervorragendem Maße den durch Vererbung und Erwerbung intellektualistisch bereits verkrampften jungen Menschen aus seiner Verbiegung zu befreien und seiner ursprünglichen Natur, seinem Wesenskern wieder zum Durchbruch zu verhelfen, ihn ebenso frei und hemmungslos sich selbst gestalten zu lassen, wie es in ihrem ungebrochenen Zeitempfinden der hellenische Mensch der Antike und der gotische Mensch der mittelalterlichen Stadtstaaten getan haben. Denn letztes Ziel der Menschenbildung ist nicht der Künstler im bisherigen individualistischen Sinne, dem das Können, die Form oft Selbstzweck war, sondern der reine Mensch, der seinen ganzen Lebensgehalt formt und verschwendet für die anderen, in dem Künstlertum und Menschsein eins geworden sind. Und in jedem Menschen glimmt, zwar oft verschüttet, der göttliche Funke der Schöpferkraft.

Warum nun gerade die Rhythmo-Dramatik? Sie löst nicht nur Gewalten aus, die den Menschen bis in letzte Tiefen bewegen können. Sie macht auch den Leib in seinem ganzen Ausdruck: mit Stimme, Sprache, Klang, Laut, Rhythmus, Dynamik, Körper wieder zu dem, was er ursprünglich war, zu einem Instrument der Seele. Und sie begreift alle andere Kunst in sich. Sie ist zugleich Wesenskunst und Erscheinungskunst, wenn sie auch nur den Augenblick in seiner flüchtigen Erscheinung faßt. Sie ist als leib-seelen-gestaltende: (pantomimische, tänzerische und Klangschöpferische, mono- und polyphone, musikalische) Kraft urhafte Kunst, Formung des vitalen, abgründigen Seelenlebens; sie ist als raumgestal-

tende: (plastisch malende, dem Raum sich hingebende und durchdringende, architektonisch schöpferische) und als geistgestaltende: (sprachformende, Dichtung schaffende) Kraft die formstrenge Kunst des bewussten Geisteslebens.

Diese Dramatik muß sich im Laienspiel scharfe Grenzen setzen gegen das Berufstheater von heute einerseits, mit dem sie innerlich wenig Berührungspunkte hat, und gegen die Dilettantenbühne andererseits, deren Wollen stets das Maß des Könnens übersteigt. Das hohe Drama kann also im Einzelspiel von der Laienbühne nur unter ganz besonders günstigen Verhältnissen gespielt werden. (Das Puppenspiel, das nach Weismantel in den Kasperlefiguren am besten die Komik, in der Marionette den Zufall und im Schattenspiel am besten den Ernst ausdrückt [siehe Leo Weismantel, Werkbuch: Puppenspiele; Bühnenvolksbundverlag] eignet sich besonders für die Gruppen der Schulstiedlung und für das Familienleben zu Hause; es gehört nicht in den eigentlichen Kern dieses Bereichs, ist aber sehr wertvoll und anregend.) Das Laienspiel der einzelnen Gruppen, die im Wechsel, nach Neigung und Anlage, periodisch für die ganze Schulgemeinde spielen, greift am besten zu Dramen, deren Darstellung noch nicht das ausgereifte Können des berufenen Schauspielers verlangt. Zunächst also zu dem Stegreiffspiel und zu dem Mysterienspiel des Mittelalters, dessen schlichte Einfachheit heute nur noch von dem Kinde gelebt werden kann. In späteren Jahren zu Bearbeitungen, die von dem Erlebnisgehalt unserer Zeit durchblutet sind. Also etwa zu Spielen wie Lipperts „Totentanz“, Weinrichs „Tänzer unserer lieben Frau“ und „Tellspiel der Schweizer Bauern“ oder Klingemanns „Till“ (Bühnenvolksbundverlag, Frankfurt) oder zu Mirbts „Gevatter Tod“ und „Spiel von Uri“ (Christian Kaiser-Verlag, München) oder zu den Bewegungsspielen von Martin Luserke (Verlag Adolf Saal, Lauenburg), oder zur Shakespearekomödie. Auch die dramatisierten Märchen von Walter Blachetta („Zaubergerie“, „Schweinehirt“) sind in ihrer anspruchslosen Improvisationsmöglichkeit vor allem für 13—15 jährige junge Menschen spielkräftig.

Das hinreißende Pathos des Heroischen, des Tragischen, des Erhabenen aber ist auch dem Laien möglich im Sprech- und Bewegungschor, der ebenso wie der Vokalchor (Singgemeinde) und der Instrumentalchor (Orchester) von Angehörigen der ganzen Schulstiedlung: von Knaben, Mädchen, Volkshochschulern, Erwerbslosen und Eltern gestaltet werden kann. Welch gewaltige, gemeinschaftsbildende Urkraft darin steckt, das wird dem modernen Menschen ahnbar, wenn er etwa die ungeschulten proletarischen Massenchöre in Tollerischen Dramen oder gefüllte Sprechchöre der Jugendbewegung und der Akademikerschaft in Goethes „Faust“ und in Schillers „Braut von Messina“ hören kann. (Zwar fehlte hierbei bisher die organische, entfesselte und doch in einem Gemeinshawillen gebändigte Bewegung der Massen; denn der Leib gehorcht noch am wenigsten den Menschen unseres Zeitgeistes.) Und wie im Vokal- und Instrumentalchor

die Berufenen sich zu kleinen Spielgruppen (Trios, Quartetten) zusammenfinden und die Berufensten die führenden Einzelstimmen darstellen, so werden aus dem Sprech- und Bewegungschor der Laien (nach dem Vorbild der Antike) die Begabtesten als die Chorführer und die berufenen Schauspieler des hohen Dramas organisch hervorgehen*. Solange die dramatische Dichtung unserer Zeit aber ihren Ausdruck noch nicht im Gemeinschaftschor gefunden hat, müssen uns im wesentlichen das antike Chordrama und die hohe Bewegungskunst der Shakespeareschen Tragödie Vorbild sein. Gerade Shakespeare ist ja in seiner Umfassung ausflingender Typik der Gemeinschaft und stark erwachender Besinnung des Individuums der vorbildliche Dramatiker geworden für die Synthese unserer neu anbrechenden Zeit. Und so wäre der Kreis, von dem wir ausgingen, in sich geschlossen.

Letztes dramatisches Ziel der Schulstiedlung könnte also die allmähliche Gestaltwerdung einer Shakespearebühne sein: ohne Wettbewerb mit dem Berufstheater, dessen Stoffe und Ziele heute ja in der Hauptsache ganz anderswo liegen, könnte dann von hier aus der Ausdruckswille einer in sich geschlossenen Gemeinde auch weiten, der Schulstiedlung durch die Idee verbundenen Volkskreisen zugänglich werden.

7. Noch ein letztes Wort ist über die Musik zu sagen, auf deren naturbedingten Zusammenhang mit der Rhythmo-Dramatik, mit Sprache und Tanz auf der gemeinsamen Grundlage des Rhythmus schon hingewiesen wurde. Die Musik ist ja ein Bildungselement, das Goethe in seiner „Pädagogischen Provinz“ sogar in den Mittelpunkt der Bildung gestellt wissen wollte, und seine Idee wurde Tat in der Freien Schulgemeinde zu Wickersdorf, die auch dem dramatischen Bildungselement (: in den Bewegungsspielen ihres früheren Mitträgers M. Luserke** und der Shakespeare-Komödie; zwar einseitig) weiten Spielraum gewährte. In unserer Schulstiedlung soll die Musik ebensowenig wie die Dramatik ein ausgefeiltes Können zum allgemein verbindlichen Ziele haben, wenn auch der Wille zu strenger Durchformung, verbunden mit wirklichem Spieltrieb, stets vorhanden sein muß. Geistige Musikalität zu wecken, die inneren Formelemente der Musik kennen zu lernen, wird den Begnadeteren vorbehalten bleiben. Der junge Mensch soll gute Musik hören, leben! Durch tägliches Vorspiel, in Singchor und Orchester, in Vokal- und Streichquartetten. Musik nicht erleben, d. h. bloß nachleben, sondern leben.

Schlusswort. Die Kosten für eine Versuchsschule der hier gezeichneten Art können bei dem nur stufenweise und über einen Zeitraum von Jahren sich erstreckenden Aufbau, dank der billigen Arbeitskraft und der staatlichen Unterstützung durch die Erwerbslosenfürsorge, nicht allzu beträchtlich

* Vgl. hierzu auch die Bestrebungen von Vilma Mönckeberg. ** Jetzt Leiter der „Schule am Meer“ auf der Insel Juist.

werden. Andererseits aber könnten auf diese Weise an der Peripherie der Großstadt Kulturzentren entstehen von ähnlicher Bedeutung, wie sie die Pfarrei im Mittelalter besaß. Wie diese die Sammlungs- und Ausstrahlungszentrale für alle schöpferischen Kräfte der Gemeinde war, so könnte heute die in sich geschlossene und trotzdem nicht verschlossene Laienschule als Träger eines Weltbildes (: der katholischen Idee der Wertgebundenheit und Gottessehnsucht, der evangelischen Freiheit des Christenmenschen, der religiös-sozialistischen Menschheitserlösung durch den sich selbst überwindenden Klassenkampf, der prometheischen Selbstverantwortung und Opferbereitschaft der freien Jugendbewegung) in eigengeprägten Formen kulturschöpferisch wirken und sich mit den weltanschaulich andersgerichteten Schulgemeinden wechselseitig befruchten im freien Gestalten der Kräfte.

Umschau

Organische Kultur* Man spricht heutzutage viel von einer Krisis der europäischen Kultur. Krisis bedeutet einen Übergangszustand, der zu Gesundung oder Siechtum und Tod führt.

Nach Spenglers Entwicklungsschema kann es eine eigentliche Kulturkrise nicht geben: was wir heute sehen ist das unvermeidliche Einmünden Europas in Greisenalter und Sterilität. Es ist das Absterben ganzer Seelenkomplexe im menschlichen Innern, die dem Überwuchern des Intellekts zum Opfer fallen, die fortlaufende und in jeder Kultur unvermeidliche Rationalisierung aller Vorgänge des menschlichen Daseins infolge der Erschöpfung der seelischen Möglichkeiten der Kultur. Jede Kulturseele ist nach Spengler endlich und muß nach Entfaltung ihrer Keime dem Tode, der Erstarrung anheimfallen. Der tiefinnerliche Schöpfungs- und Formungsdrang, der aus dem chaotisch-brauenden Urgrunde der Seele dringt, beginnt im Verlaufe der Kultur einer anders gearteten Triebrichtung zu weichen: die Ratio den Dingen der Außenwelt aufzudrücken, die Natur durch ihre eigenen Gesetze zu unterwerfen und nutzbar zu machen.

Spengler hat in großartiger Intuition eine geschlossene Geschichtsphilosophie geschaffen, die unbedingt zwingend ist, sofern man seine Denkmethode als richtig anerkennt: eine gesetzmäßige Analogie aller Kulturen und damit ein einziges, im Großen unabänderliches Schema für ihre Schicksale zu schaffen. Spenglers Gedankengang führt zu einer Art von Fatalismus. Unentrinnbarkeit einem vorherbestimmten Schicksal gegenüber, das im Wesen des Menschen liegt, bedingt tragische Resignation hinsichtlich des Ganges der Kultur.

Anderer Denker bestreiten solche Notwendigkeiten in der Geschichte. Historische Schicksale sollen absolut individuell sein, ein Vorausbestimmen daher unmöglich.

Spengler glaubt, daß die Seelenkräfte des heutigen Menschen im Verfliegen sind. Manche seiner Gegner meinen, die bisherige Entwicklung habe sie nur verschüttet, weil sie sie mißachtet habe. Die tiefe Sehnsucht nach Vertiefung des Weltblickes, die die heutige abendländische Kulturwelt durchzieht, scheint ihnen Recht geben zu

* R. v. Engelhardt: Organische Kultur, Deutsche Lebensaufgaben im Lichte der Biologie. Verlag von Lehmann, München 1925.

wollen. Der Zustand, in dem unsere geistige und seelische Entwicklung angelangt ist, erzeugt nicht nur bei begnadeten Geistern, sondern auch in allen Suchenden ein Gefühl der Leere und Unbefriedigung, das eine Möglichkeit zu neuen Wegen zu eröffnen scheint. Baum eine andere Zeit kann sich mit unserer Gegenwart an Unsicherheit den bisherigen Werten gegenüber messen.

Es scheint wohl, als ob die Zeit reif sei, inbrünstig einem neuen Glauben, einer neuen Wertsetzung, einer Verankerung des arm gewordenen Innenlebens in größeren Tiefen zu folgen.

Der Mensch unter überragender Führung seines Intellekts hat sich selbst verloren. Sein Leben ist blutleer geworden. Sein Suchen geht nach neuer Verbindung seines Lebens mit dem Kosmos. Die mechanistische Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts — ein Symptom der gesamten Kulturentwicklung, — mit der sich der moderne Mensch seinen Weltaspekt schuf, hat ihn vom Kosmos, von der Natur selbst gelöst, indem quantitative Betrachtung, von dort ausgehend, in seinem ganzen Denken dominierend wurde. Die Stimmen der Denker, die die Natur anders anschauten und den Blick in die Tiefe führen wollten, verhallten. Es ist ein Symptom der kulturellen Krise der Gegenwart, daß die Blicke der Suchenden, Wissenschaftler und Laien, sich wieder in dieselbe, damals in ihrer Bedeutung nicht erkannte, Richtung wenden und im Erschauen und Erforschen der tiefsten Urgründe der Natur an die Welttrüffel vorzubringen suchen. Wir können stolz darauf sein, daß einst Balten, wie B. L. von Baer und von Bunge, sich gegen die herrschende, ausschließlich mechanistische Betrachtung der Natur gewandt haben und ihr tiefstes und geheimnisvollstes Wirken zu ergründen suchten. Ihre Nachfolger, unter denen sich Jakob von Uexküll auszeichnet, sind auf dem Wege, die Grundlagen eines Weltbildes zu schaffen. In ihre Reihen tritt mit seinem soeben erschienenen Buche „Organische Kultur. Deutsche Lebensaufgaben im Lichte der Biologie“, Dr. Roderich von Engelhardt*.

Sein langes Wirken als Vorkämpfer gegen mechanistische Verflachung der Kultur hat ihm bereits einen weiten Anhängerkreis außerhalb und innerhalb unserer Heimat verschafft. Mit Dankbarkeit empfangen wir sein Buch, das uns in künstlerisch schöner Form das Fazit seines Denkens bietet. Dr. von Engelhardts Vorträge in Riga und Reval im Herbst 1923 im Zusammenhang mit der „Mensch“-ausstellung des Deutschen Hygiene-Museums stehen den Teilnehmern noch in ungeschwächter Erinnerung. Es bedeutete ein Erlebnis, seinen Gedankengängen zu folgen. An die letzten Dinge des Menschlichen, der Natur zu rühren, die Ehrfurcht vor der Größe dieser Dinge zu wecken, dazu gehört stets eine glückliche Verbindung von künstlerisch-intuitivem Erschauen und wissenschaftlicher Durchbildung. Dr. von Engelhardts Gedanken führen in eine außerordentliche Weite. Vom Naturwissenschaftlich-Biologischen ausgehend greifen sie mitten in die großen Kulturprobleme unserer Zeit hinein. Man könnte als Motto der „Organischen Kultur“ das von Engelhardt zitierte wunderbare Wort Giordano Brunos setzen: „Auf der Grenze zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, zwischen Urbild und Einzelgeschöpf, zwischen Verstandeswelt und Sinnenwelt, überall an dem Wesen beider teilnehmend und gleichsam die Lücke ausfüllend zwischen den sich fliehenden Enden: so aufgerichtet am Horizonte der Natur steht der Mensch.“

Ein tiefes Menschheitsproblem soll in dem Buche Engelhardts der Lösung

* Verlag von Lehmann, München 1925. geb. M 4.50, geb. M 3.20.

näher gebracht werden: zwei Kräfte im Menschen — Intellekt und Intuition — führen ihn in zwei auseinandertreibende Richtungen, die gleichermaßen überzeugend sind. Auf der einen Seite das der mechanischen Kausalität unterliegende „verstandesmäßige“, wertfreie Denken, das den Menschen sich selbst als ein unverbrüchlichen Gesetzen unterliegendes, daher unverantwortliches Wesen, zeigt und andererseits das Denken, durch Anschauung, Intuition, kosmisches Gefühl geleitet, das ihn im eigenen Spiegelbilde als verantwortliche, nach Werten zu messende Persönlichkeit erscheinen läßt, voll Eigenwert, mit einem Teil seines Wesens im Ewigen verankert. Die Diskrepanz dieser beiden Einstellungen gibt unserer heutigen Kulturepoche ihre Unsicherheit und Ratlosigkeit. Verstandesmäßige Zergliederung und intuitives Schauen stehen sich als die zwei großen Wege menschlichen Erkennens und Verstehens gegenüber. Heute ist der zweite Weg durch Überwiegen intellektualistischer Betrachtung der Dinge fast ausgeschaltet. „Verstand“ im Goetheschen Sinne kann die Dinge nur in Reiben und Teile auflösen, und beraubt sie damit ihres Lebens, nur „Vernunft“ oder Intuition kann das Organische, das Lebendige mit umfassendem Blicke umspannen und als wirklich lebende Wirklichkeit in sich aufnehmen. Die Tiefen liegen aber im Organischen, Lebendigen. Die Biologie, die Lehre vom Leben, ist für den heutigen Menschen das Gebiet, an dem er wieder seinen Blick für das Organische entwickeln kann und verstehen lernen kann, daß nicht Mechanismen die Welt regieren.

Der Sinn des Menschen für das Organische soll wieder vordringen und den Aufbau auch der Gesellschaft beherrschen. Engelhardt trifft sich hierin mit der modernen Soziologie, die den Begriff des Organischen zu ihrem Zeitgedanken gemacht hat.

Die Gesetze des Lebens sollen wieder zur Geltung kommen, nachdem unorganisches Denken im politischen, sozialen, wissenschaftlichen Leben Verarmung und Verflachung hervorgebracht hat. Die deutsche Kultur hat in der Weimarer Epoche uns ein Vorbild geschaffen, an das unsere Zeit wieder anknüpfen muß, um den Weg der Gesundung zu finden. Organisches Denken, von tiefer Naturkenntnis ausgehend, bestimmte die Geistesstruktur der klassischen Zeit.

K. v. Engelhardt führt das warnende Wort des chinesischen Weisen Ku-Hung-Ming an: „Europa wird an diesem Kriege zugrunde gehen, wenn es sich nicht auf den Weisesten besinnt, den ihm das verfloßene Jahrhundert geschenkt hat, auf Goethe.“ Die intellektualistische GeistesEinstellung, die den Strukturbegriff des Organischen verloren hat, führte zu der Zerfahrenheit im politischen und sozialen Leben der Gegenwart, der Vertrag von Versailles mit seiner Verbilligung Europas und der Bolschewismus mit der Troglischen Parole: „er werde nicht früher ruhen, als bis alle sozialen Verhältnisse den Gesetzen der Vernunft (im Goetheschen Sinne — ‚Verstand‘) angepaßt seien“, sind Kinder dieser falschen intellektualistischen Grundeinstellung gegenüber Problemen der lebendigen Wirklichkeit. Rechenhaft sollen politisch-soziale Verhältnisse aufgebaut werden. Aber unendlich viel Fakten des Lebens lassen sich nicht rechenhaft, sondern nur in intuitiv-genialer Weise erfassen. Der Intellektualismus, selbst lebensfremd, kann Leben nicht organisch gestalten. Rationalismus ist Quantitätsdenken. Dagegen braucht unsere Zeit wertbewußtes Qualitätsdenken.

Nur das Einführen starker Wertskalen in das Urteil unserer Zeit — Wertskalen, die metaphysisch verankert sind — könnte die soziale Krisis der Zeit beseitigen.

führen und Geführtwerden muß sich nach Wertverschiedenheit bestimmen. Nur ein Aufbau nach Wertordnung kann dem sozialen Körper die Struktur geben, die den Gesetzen des Lebens entspricht.

R. v. Engelhardts „Organische Kultur“ eröffnet neue Perspektiven kultureller Einkehr und Entwicklung. Nicht Resignation spricht aus seinen Gedanken, sondern der Wille, den Kampf für Gesundung zu führen. Gewiß liegt ein schwieriges Problem darin, ob der heutige Mensch trotz seines Sehns und Strebens noch den Weg zurück „zu den Müttern“, zu der Begründung seines Innenlebens auf das Kosmisch-Metaphysische finden kann, ob eine Wiedererweckung organischen Sinnes und intuitiven Denkens noch möglich ist, ob nicht der Weg der Rationalisierung der Kultur bereits am Scheidewege vorbeigeführt hat. R. v. Engelhardt trägt in sich einen tiefen Glauben an diese Möglichkeit. Das gibt seinem Buche, wie seinem ganzen Wirken das Mitreisende, das die Vorbedingung für den Erfolg ist.

Ein tiefes und dringendes Menschheitsproblem hat Engelhardt in seinem Buche aufgerollt. Der Zwiespalt, der sich durch unsere gegenwärtige Kulturphase zieht, muß überbrückt werden, wenn nicht Spenglers Prophezeiung in Erfüllung gehen soll. Engelhardt sucht den Weg zu der Brücke zu bahnen, die diesen Zwiespalt überspannen soll.

Samilar von Joellersahm

Das Ehe-Buch

In zwei wesentlich verschiedenen Formen ließ Keyserling seinen Gedanken einer „Schule der Weisheit“ Gestalt gewinnen: in den für einen kleinen Kreis bestimmten Exerzitien und den alljährlichen öffentlichen Tagungen im Herbst. Die Exerzitien hat man fallen lassen. Diese Meditationsübungen, im Grunde ein wunderlicher Versuch der Verquickung von Coué, Ignaz und Yoga, haben auf mich gewirkt wie eine Farce. Obgleich um der Gerechtigkeit willen gesagt werden muß, daß privatim und öffentlich auch andere Wirkungen bezeugt wurden, daß dort Menschen, die vor dem Selbstmord standen, zu neuer Lebenskraft und neuem Lebensmut kamen, daß andere, die unter der modernen Zerstückelung und Zerfaserung ihrer Persönlichkeit verzweifelt litten und innerlich bankrott waren, „ihrem Ich eine immer sinnvollere Vereinheitlichung“ geben konnten und das Erlebnis jener vier Tage mit dem Danteschen *Incipli vita nuova* überschrieben (vergleiche O. U. S. Schmiz „Psychoanalyse und Yoga“, Reichl 1923), obgleich dies alles eheliche Zeugnisse sind, so beweisen sie nichts. Auch Heilsarmee und Christian science können sich ähnlicher Erfolge rühmen. In die Reihe dieser bedenkliehen Erscheinungen gehörten die Exerzitien, nur auf gebildeterer, sozusagen mondäner Stufe. Daß sie aufgegeben wurden, ist kein Verlust.

Die Herbsttagungen waren von Anfang an das offenbar anspruchlosere und fruchtbarere Unternehmen: hier hat Keyserling eine weithin sichtbare und erhabene Plattform zur Behandlung der letzten Welt- und Menschheitsprobleme geschaffen, gleich weit entfernt von weltanschaulichem Dilettantismus wie von nur gelehrter und unfruchtbarer philosophischer Spezialörterung. Einem Vortragszyklus ohne zerredende Diskussionen liegt ein von Keyserling gewähltes weites und bedeutsames Thema zugrunde. Spannung und Rhythmus, Werden und Vergehen, Freiheit und Norm waren die letzten (enthalten i. d. Jahrbüchern der Schule der Weisheit, „Der Leuchter“, Reichl, Darmstadt). Von den verschiedenen

Seiten ihres Fach- oder Lebensgebietes herantretend, sprechen die einzelnen Redner unabhängig von einander zu diesem Leitmotiv, und so ergibt sich, wenn auch nicht, wie Keyserling sagt, ein Orchesterwerk des Geistes, so doch eine interessante Variationenreihe über ein Thema. Bei der zum größten Teil glücklichen Auswahl der Redner und bei der Überlegenheit, mit der Keyserling den Grundakkord einleitend anschlägt und endend nach dem Durchgang durch die einzelnen Stimmen mit zehnfacher Bedeutung gesättigt wiederholt und geläutert erklingen läßt, schloß sich bisher jede Tagung zu einem bedeutenden, klärenden und vertiefenden geistigen Ereignis zusammen.

In ganz ähnlicher Weise stellt sich uns das Ehe-Buch* dar, das Keyserling angeregt und herausgegeben hat als „eine neue Sinnggebung im Zusammenklang der Stimmen führender Zeitgenossen“.

Die Ehe ist wie so vieles in unserer Zeit fragwürdig geworden. Aber man kann gerade nach der Lektüre dieses Buches die Entdeckung machen, daß es durchaus nicht eine Verfallserscheinung zu sein braucht, wenn Dinge oder Institutionen problematisch werden. Im Gegenteil. Nur deshalb genügt der bisherige Begriff der Ehe nicht mehr, weil wir höhere Maßstäbe anzulegen gewöhnt sind sowohl an die Eheschließenden wie an den Sinn der Einrichtung, an das, was sich in der Ehe als Lebenswert eigentlich erfüllen soll darüber hinaus, daß sie eine Wirtschaftsgemeinschaft, eine Geschlechtsgemeinschaft und eine Gemeinschaft zur Aufzucht der nächsten Generation sei. Nirgends so schön wie hier exemplifiziert sich Keyserlings Gedanke, sein einziger philosophischer, in unzähligen Variationen wiederholter Gedanke vom Sinn: daß der Sinn, die lebendige Vorstellung, Wirklichkeit schaffe, zur Verwirklichung geradezu dränge. Diesen Sinn der Ehe zu klären, aufzupellen, eindringlich zu machen, sind alle die Arbeiten hier zusammengefaßt, deren Niveau, wenn auch im einzelnen ungleich, derartig ist, daß man das Buch mit Freude und Nutzen lesen wird.

Wir erfahren über die Ehe in Raum und Zeit von den am gründlichsten ethnographisch und historisch Orientierten Wesentlichen, über die indische (Tagore), chinesische (Rich. Wilhelm), amerikanische (Beatrice Sinkle), proletarische (Paul Ernst), bürgerliche (Jakob Wassermann), romantische Ehe (Ricarda Zuch), um nur einiges zu nennen; Bedeutenderes noch wird über die Ehe als zeitloses, d. h. als auch derzeitiges, als unser Problem gesagt: vom psychologischen Standpunkt aus (Ernst Aretschmer), von der Seite der Psychoanalyse (Sattlingberg, C. G. Jung, Alfred Adler), von Liebe und Ehe als Kunst, von der Ehe als Aufgabe. Man wird keine Inhaltsangabe im Einzelnen erwarten. Überraschend ist der Gleichklang im hohen Ernst der Auffassung, der aus allen Arbeiten herauszuhören ist. Als eine echte Idee liegt die Ehe eigentlich stets noch vor uns, als eine einmalig zu bedenkende und immer neu zu bewältigende Aufgabe. Das, was alle stillschweigend oder ausgesprochen als das Wesen der Ehe anerkennen — von der in diesem Kreis seltsamen Kontraststimme Paul Dahlkes abgesehen, der als Buddhist natürlich wie er die Welt verneint auch die Ehe als „fessel“ mit verneinen muß — könnte man mit zwei goethe'schen Begriffen bezeichnen: als Polarität und Steigerung, den beiden recht eigentlich dialektischen Begriffen. Mit der Ehe, könnte man sagen, beginnt die lebendige Dialektik der menschlichen Gesellschaft. In dem sehr klugen und schönen einleitenden Aufsatz Keyserlings ist das Grundlegende ausgeführt: Die Ehe ist unter

* Niels Kampmann Verlag, Celle, 1925.

dem Bilde der Ellipse mit zwei Brennpunkten gesehen, die nie zusammenfallen können oder sollen. Denn Ehe ist im wesentlichen Spannung, nicht Glückszustand im üblichen Sinne, eher tragischer Zustand. „In der Paradoxie des Uneinandergebundenseins zweier unanfechtbarer Einsamkeiten liegt der eigentliche Sinn der Ehe. In ihr wird die Tragik alles Lebens dem Menschen als persönliches Problem bewußt.“ (Hier steht auch der schöne Satz von seltener Tiefe: „Mit der akzeptierten Tragik beginnt erst das Menschenleben.“) So ist die Ehe bekanntestes überliefertes Symbol nicht nur der zwischenmenschlichen, sondern auch der zwischen-dinglichen Bezüge, der kosmischen Zugehörigkeit des Menschen. Die Urgegebenheit Ich und die Welt findet in der Ehe nicht das einzige, aber eins der klarsten Beispiele. Diese Urgegebenheit ist hier auf so kleinen Raum, in so unmittelbare Nähe des Einzelnen gedrängt, muß in so kleiner Arena ausgetragen werden, daß sie jeder erleben kann und muß, der ihrer sonst im Blick auf das Dasein nicht inne wird. Man sieht, wie tief der Sinn der Ehe hier fundiert ist: Die Ehe geradezu als „moralische Unstalt“ erfaßt, als Erziehung zur Würde des Menschen. Menschen- und Weltklugheit spricht aus Kreyserlings Ausführungen über die Gattenwahl ebenso wie aus denen über die Kunst des Verheiratetseins.

Alles in allem: ein lesenswertes Buch, ein dankenswertes und manchem Einzelnen wohl förderliches Unternehmen.

Wer nach den verschiedenartigen Eindrücken, die die Lektüre dieses Ehebuches bringt und die zuletzt eine ähnliche Wirkung auf das geistige Auge ausüben wie der Anblick eines buntfarbig bemalten gedrehten Kreifels: das Grau nicht der Enttäuschung aber doch der Ermüdung und eines gewissen Überdrußes an der Behandlung der gleichen Frage, wer am Schluß sich nach einem volltönenden und knappen Wort der Weisheit über all diese Dinge sehnt, der schlage im Zarathustra das Kapitel von Kind und Ehe auf oder höre die folgenden beiden Abschnitte aus der „Deutschen Lehre“ von Rudolf Dammwig:

„Euer beider liebe sei ein gleichnis der liebe und eure liebe ein gleichnis des lebens und euer leben ein gleichnis des daseins und euer dasein ein gleichnis der ewigkeit: sonst vereinzelt ihr euch.“ (S. 303/77.)

„Fordert ja nicht das unbedingte noch hoffet vom unlöslichen euch zu erlösen! zwei einsamkeiten vermählen sich keine einsamkeit verliert sich. sonst ginget ihr ja ein jedes sich selbst verloren und behieltet dem andern nichts zu schenken. dies also verdanket einander / nicht genüge euch einander wohlzutun. seiet nicht immer zusammen! sei ein jeder viel für sich — auch mit dem herzen! auf daß eure tiefen sich erneuern und emporquellen und ihr reichlicher einander füllen mögt. zu viele reibung und gemeinsame luft überreizt daß man alles eins vom andern erwarte. leben aber ist lösung und unlösliches / nur tod ist lösung allein. jedoch der Mensch stirbt nur einmal . . .“ (S. 310/128.)

Sierin ist das Tiefste auf einen Punkt zusammengepreßt, worüber sich das Ehebuch auf 400 Seiten vielsinnig verbreitet.

Paul Wegwig

Georg Brandes, Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*

Nachdem ich die ersten beiden Bände des Brandes'schen Werkes in einem früheren Hefte der „Tat“ besprochen habe, bleibt mir noch übrig, auch

* Dritter Band: 5. Die romantische Schule in Frankreich. 6. Das junge Deutsch-

dem letzten abschließenden Band des gesamten Werkes, der soeben herausgekommen ist, mit einigen Worten anzuzeigen. Sie können auch hier nicht anders als im Tone des höchsten Lobes gehalten sein. Der dritte Band schließt sich würdig seinen beiden Vorgängern an. Er behandelt die französische Romantik der zwanziger bis fünfziger Jahre sowie das junge Deutschland. Mit der bekannten Meisterschaft legt Brandes auch hier zunächst wieder die geschichtlichen Voraussetzungen dar, die der sog. romantischen Schule in Frankreich zugrunde liegen: die Umwälzungen der Revolution, die Kriege des Kaiserreichs, die Erschlaffung unter der Regierung Ludwigs XVIII. Mit Karl X. beginnt das Zeitalter der kirchlichen Reaktion und wird abgelöst vom Bürgerkönigtum. Der Kapitalismus fängt an, seine Macht zu entfalten. Die Jagd nach dem Geld, die Prosa der sozialen Frage verdrängt die revolutionäre und kriegerische Leidenschaft der eben vergangenen Zeit. Der von der Kirche unterdrückte Freiheitsdrang bemächtigt sich der neuen Jugend und bewirkt die Umkehr von der noch eben gehegten Schwärmerei für den Katholizismus, die Königsgewalt und das Mittelalter. Man beginnt, in der Literatur den Zwang der bisherigen Regeln abzuwerfen und gefällt sich, empört über das Grau in Grau, das „Justemilieu“ des Bürgerkönigtums, in glühender Verachtung des „Bourgeois“ und der öffentlichen Meinung, in der Vergötterung der zügellosen Leidenschaft und der ungebundenen Genialität. Dazu kommt der Einfluß des Auslandes. Shakespeare, Scott, Byron und, wenn auch in geringerem Maße, Goethe und E. T. A. Hoffmann finden eifrige Leser und Bewunderer. Wieder einmal wird „Natur und Wahrheit“ die Losung eines Zeitalters, und mit der Absage an die Prosa des Lebens verbindet sich der Sang zum Uebserlichen, zur Unnatur, zu prunkender Vortragskunst und die Flucht in das Reich einer phantastischen, erträumten Wirklichkeit. Charles Nodier schlägt die Töne Hoffmanns an und wird der Schutzpatron der neuen Schule. André Chénier gibt ihr die lyrische Weihe: er läßt das klassische Altertum in eigentümlicher neuer Färbung aufstrahlen. Unter seinem Einflusse steht Alfred de Vigny. Aber schon übernimmt Victor Hugo die Führung der Schule und löst mit seinen in orientalischer Farbenpracht und glühender Sinnlichkeit getauchten Versen, seinen romantischen Dramen einen Sturm der Begeisterung in seinem Volke aus. Das bleiche Dichterantlitz Alfred de Mussets taucht vor den Augen des Lesers auf. Weltschmerzlich und blasfem, ein ausschweifender Genüßling, der, früh enttäuscht, unbefriedigt, nach immer neuen Reizen sucht, ist er nichtsdestoweniger der Sänger der süßesten Verse, die je in Frankreich gedichtet sind. Aber dann gerät er unter den Einfluß der genialen George Sand und wird nun ebenso ein anderer, ein mehr männlicher und zielbewußter und gereifterer Dichter, wie jene durch ihn geabelt wird und jetzt erst den Gipfel ihrer Schaffenskraft erklimmt. Neben beiden nimmt sich Balzac als ihr Gegenpol aus. Er will das Leben schildern in seiner ganzen Brutalität und Rücksichtslosigkeit, den Menschen ungeschminkt vor seine Leser hinstellen, sein Zeitalter, ganz Frankreich soll in seinen Romanen wie in einem Spiegel aufgefangen werden. Er greift dem späteren Naturalismus eines Zola und seiner Genossen vor und wird seinerseits wiederum ergänzt durch Beyle, der statt der psychologisch gearteten Charakterschilderungen Balzacs, das Gebiet des völkpsychologischen Romanes pflegt. Mérimée ist bestrebt, Frankreich den geschichtlichen Roman zu geben. Théophile

land. Vom Verfasser neu bearbeitet, endgültige Ausgabe. Erich Reiß Verlag, Berlin 1924.

Gautier ragt ebenso als Lyriker wie als Romanschriftsteller und Journalist hervor. In St. Beuve tritt uns Frankreichs größter Kritiker entgegen. Aber auch Vitet mit seinen „Dramatischen Szenen“, Alexander Dumas und ihresgleichen werden von Brandes nicht vergessen. Und endlich findet er auch anerkennende Worte für die Übersehenen und Vergessenen, Dichter wie Ambert Galloix, Louis Bertrand, Petrus Borel und Theophile Dondey, die sich vergeblich bemüht haben, in der großen Zahl genialer Mitstreiter die gebührende Anerkennung zu erlangen, und meist elend zugrunde gegangen sind.

Die französische Romantik bildet nach Brandes die größte literarische Schule, die das 19. Jahrhundert gesehen hat. Zur selben Zeit erblüht in unserem eigenen Vaterlande das sogenannte Junge Deutschland. Seine Voraussetzungen sind denjenigen der französischen Romantik ähnlich. Der Geist Metternichs und der Heiligen Allianz, der über den deutschen Ländern brütet, erzeugt eine Gegenbewegung, die sich 1817 auf dem Wartburgfest ihren erstmaligen Ausdruck gibt. Die Ermordung Kogebues verursacht den Verfolgungskrieg gegen alle freiheitliche Gesinnung und leitet eine lange und rücksichtslose Unterdrückung aller irgendwie liberalen Ideen ein. Erst die Julirevolution 1830 gibt den Schriftstellern und Dichtern neuen Mut, und dieser wird noch mehr entflammt durch die Erinnerungen an Byrons Leben und Tod sowie durch den Aufstand Polens. Börne wird der hervorragende Anwalt der Freiheitsideen in der Politik. Heine, der größte Dichter jener Tage, wird der poetische Wortführer seines Zeitalters. In jeder Beziehung ein moderner Mensch, versteht er es wie kein anderer, mit der ganzen Härte und Säßlichkeit jener Zeit, ihrer Anmut, ihrer Unruhe und ihrem Reichtum an schneidenden Gegensätzen anzubinden. Brandes hat ihn in seinem Werke mit ganz besonderer Liebe behandelt, und man kann nichts Schöneres und Zutreffenderes über den Dichter lesen als den Abschnitt, den er ihm gewidmet hat. Wie Heine, strebt auch Immermann aus romantischer Verschrobenheit nach einer mehr naturgetreuen Kunst als diejenige der Vergangenheit. War die Hegelsche Philosophie bisher eine konservative, bewahrende und zurückhaltende Macht gewesen, so beginnt man jetzt, reformatorische und revolutionierende Folgerungen aus ihr zu ziehen. Sie wird zur Grundlage jener Gruppe von Schriftstellern, die sich das „Junge Deutschland“ nennt, und deren Streben darauf gerichtet ist, unter Auflösung des herrschenden Herkommens in Religion und Moral, Literatur und Leben miteinander zu verschmelzen, freieren Formen für die Vereinigung und Trennung der Geschlechter das Wort zu reden und eine neue Art der Frömmigkeit vor dem Weltall, das sie mit der Gottheit gleichsetzen, ins Leben zu rufen. Unter der Verfolgung, die sie hiermit gegen sich herausbeschwören, entwickeln sich Männer wie Guglow und Laube, und sie finden Unterstützung in der immer weiter um sich greifenden Verehrung Goethes, der jetzt zum typischen Vertreter aller freiheitlichen Bestrebungen in kirchlicher wie in gesellschaftlicher Beziehung erhoben wird.

Und immer radikaler entwickelt sich seit 1840 die deutsche Philosophie. Schon fangen auch die Dichter an, der politischen Freiheit unmittelbar den Weg zu bahnen; bald angezogen, bald abgestoßen durch die Persönlichkeit Friedrich Wilhelms IV., der im Norden die äußeren Begebenheiten in Deutschland ebenso beherrscht wie Metternich im Süden, und welcher der Literatur ein lebhaftes Interesse entgegenbringt. Geister, wie Freiligrath, Prug, Sallet und Hartmann, gleichen Sturmvoögeln, die den Sturm ankündigen. Mit ihnen zugleich sehen wir eine ganze Zahl

kleinerer Talente am Werke, wie Herwegh, die der große Augenblick für kurze Zeit aus der Masse emporhebt, bis die Umwälzung des Jahres 1848 alle dichterischen Auslassungen übertönt. Brandes schildert den Gang der äußeren und inneren Ereignisse mit geradezu genialer Meisterschaft. Aber er vergißt über den Geschehnissen auch die einzelnen ursprünglichen Persönlichkeiten nicht, die ihrem Zeitalter den Stempel ihrer Eigenart aufgedrückt haben. So verweilt er mit besonderer Anteilnahme bei den geistig hochstehenden Frauen jener Zeit, einer Rahel und Bettina in ihrem Verhältnis zu Goethe, bei Henriette Herz und Jeanette Wohl in ihrem Verhältnis zu Börne. Seines Mouché, Immermanns Elisa, die Fürstin Pückler, Charlotte Stieglitz treten im Verhältnis zu ihren Männern vor uns hin. Welcher Reichtum an eigenartigen Persönlichkeiten! Und wie versteht es Brandes, sie wieder vor uns aufleben zu lassen! Auch dort, wo sie selbst nichts geschaffen oder wo ihre Schöpfungen nicht höchsten Ranges sind, weiß Brandes uns doch auf das lebhafteste für sie zu interessieren. Dieser dritte Band seines Werkes erscheint wirklich, im Zusammenhange mit den beiden früheren betrachtet, wie der letzte Akt eines großen geschichtlichen Dramas, das sich folgerichtig mit innerer Notwendigkeit vor uns abspielt. Brandes gibt nicht bloß einen Überblick über die damalige Literatur, sondern auch einen tiefen Einblick in die Psychologie jenes Zeitraums. Wir fühlen uns in jeder Beziehung innerlich bereichert, wenn wir sein Werk aus der Hand legen, und wir danken ihm, uns mit ihm nicht bloß belehrt, sondern auch einige Stunden des reinsten künstlerischen Genußes beschert zu haben.

Arthur Drews

Friedrich Gundolf: Cäsar, Geschichte seines Ruhms

Was einzig in der Welt dauert und jeden notwendigen Verfall überlebt, der die Beweglichkeit des Daseins erst gestattet, ist die Gestalt. In der leblosen Natur steht dem unentrinnbaren Zerlösungsprozeß, dem Weg hinab, ein hartes Gesetz der ewigen Wiederkehr der Elemente zu den gleichen Gruppen, Bindungen, Formen gegenüber, das nichts Einmaliges erlaubt und nur die gleichen ewigen Schemata der möglichen Dinge und Zustände immer wieder seltsam und beruhigend in unabänderlicher, hartnäckiger Gewissenhaftigkeit mit eben losgelassenen Stoffen und Kräften neu erfüllt; in der lebendigen Welt mildert sich dieser Zwang zu variabler nur in bestimmten Grenzen beweglicher Generation; im menschlichen Umkreis aber ist vollkommene Dauer möglich bei vollkommener Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit trotz der Verkettung in die Endhaftigkeit — die nur die Rehrseite der Geformtheit aller Dinge selber ist. Hier ist, wenngleich nur in den seltensten und glücklichsten, so doch immerhin in ihrer Vereinzelung tröstlichen Fällen, Augenblick gleich Ewigkeit. Dieses Gesetz der Umkehr der Idee in einen gestalthaften Leib, „die Gestalt als Idee“, nicht philosophisch entdeckt, aber mit einbringlichster Kraft und unwiderstehlichster Darstellung aufgewiesen zu haben, ist das hohe Verdienst der Gundolfschen Arbeiten und das, was sie über bloße wissenschaftliche Leistung hinaushebt und in den Dienst des allerorten angebahnten kommenden Weltbildes und zukünftiger Religion stellt. Am schönsten und überzeugendsten ist dieser wenn man will metaphysische Zug in seinem Georgebuch zum Ausdruck gekommen, eine Metaphysik diesseitigster Art und von hellenischem Glanz, eine Vergöttlichung des Leibes und eine Verleibung des Göttlichen, ein Preis aller vollkommenen

Gestalt und eine Verehrung aller erfüllenden Gestaltungskraft, die alle leblosen und lebendigen Dinge mit wesenhaftem Blick ins Ewige erhebt, ohne sie dem zeitlichen Sier zu entrücken und zu entreißen: dafür ist ihm der Dichter Stefan George Symbol geworden. Stefan George und mit ihm Gundolf lehren uns wieder Wesen sehen, wo man sich bei den Erscheinungen rasch beruhigte oder hinter ihnen das „wahre“ Wesen zu suchen unternahm, zu finden hoffte oder zu erzwingen glaubte.

In seinem Goethe und George wendet Gundolf sich dieser Gestalt großer Gestalter selber zu, in dem Buch über Shakespeare und den deutschen Geist dem „Gestaltwandel“, in dem menschliche Wesenhaftigkeit, aus ihrer ruhenden Einmaligkeit heraustretend, im Strom der Geschichte erscheint, in dem sie ihn siegreich überdauert. Gestaltwandel — dieses von Leopold Ziegler geprägte Wort, das wert wäre, in unsere Sprache einzugehen, — ist die einzige Form lebendiger Ewigkeit. Nur was sich ewig wandelnd ewig neu verbleibt, trägt den berechtigten Stempel unvergänglicher Größe.

Ein Gestaltwandelbuch ist auch Gundolfs letztes, sein Cäsar (bei Georg Bondi, Berlin 1924). Es ist durch Zeit und Stunde oder vielmehr durch deren erdrückenden Mangel fühlbar bestimmt. Cäsar, das ist das „schlichteste Bild des wahren Gebieters“. Unter allen Dingen, die heute nach Formung, Festigung, Bindung geradezu bedängstigt rufen, ist das zerbrochenste, heillosenste die Gesellschaft der Völker, wie denn unter allen Gestaltern und Formern der geschichtsmachende Heros der seltenste ist. Wahrscheinlich deshalb, weil der Stoff der Menschenwelt, in dem er bildet, ein noch unbildsamerer, gleichzeitig trägerer und labilerer ist als jeder andere und weil herrschen eine Formung und herrschen können eine Tugend ist, ungleich schwerer als jede andere. Das Bild des „richtigsten Menschen Cäsar“ soll nicht eine Beschreibung des kommenden Herrschers über Europa bedeuten und keinesfalls Aufstellung eines großen Modells. Kein Schöpferisches läßt sich gebieten und weder durch Wunsch noch durch Streben beeinflussen. Irgendwie muß auch hier die Stunde erst reif und die Zeit erfüllt sein. Aber ein Maßstab läßt sich aufstellen, der Blick für Größe kann aufgeschlossen und die Scheu und Ehrfurcht vor ihr gebildet werden. Dieser Maßstab selbst mißt nicht nur etwa künftige Prätendenten, er wird in dem Buch Gundolfs zum Maße ganzer Zeiten. Was eine Zeit, eine Gesellschaftsform, ein Einzelner von vorhandener Größe erkennt, ist tief verräterisch für ihr eigenes Maß. Als mythische Gestalt, als magischer Name, als geschichtliche Person — das sind die großen historischen Kategorien, in denen die Person Cäsars erfaßt wird — offenbaren sich immer neue Seiten dieses Wesens, dessen Dasein erst voll und zum Vorschein kommt, „indem die Jahrhunderte es erwidern“. Was ist wenn es hoch kommt uns Cäsar? — Nicht viel mehr als Hesuba: eine Reminiszenz nicht sehr erschütternder Geschichte- und Lateinstunden, eine Figur aus einer größten, mit Schwermut düster überschatteten Tragödie. In Gundolfs Buch aber gewinnt die Gestalt, wenn nicht Fleisch und Blut — das ist nicht die Absicht des Buches, leider ist sie es nicht! — so doch Atmosphäre und eine gewisse Lebendigkeit in lauter Spiegeln. Wieder finden wir in ihm die glänzende, auf Wesensschau beruhende Charakteristik einzelner Zeitalter — des Protestantismus z. B. — einzelner Personen — Petrarca, des „ersten ästhetischen und historischen Menschen“, Bacon, Rousseau, Friedrich II., Napoleons, — einzelner Werke — des Shakespeareschen Cäsar —; wieder bewundern wir die Fähigkeit, in Antitipen von

größter sprachlicher Feinheit und Knappheit plötzliches Licht über sehr verschlungene Sachverhalte zu gießen. Doch ist dies Buch spröder als jedes andere Gundolfs, und mit etwas zuviel Gelehrsamkeit überfrachtet, mehr als 3. B. „Shakespeare und der deutsche Geist,“ wie ja seine Perspektiven auch über anderthalb Jahrtausende weiter zurückreichen. Paul Wegwig

Goethes Lebensidee

Schon ehe der Professor S. U. Korff als Nachfolger von Albert Köster nach Leipzig, also auf einen der ersten Lehrstühle Deutschlands für Literaturwissenschaft berufen war, wußten die Leser seines bedeutenden Werkes über den „Geist der Goethezeit“, von dem bisher leider nur der erste Band erschienen ist, daß die deutsche Wissenschaft an diesem Gelehrten eine starke und eigenartige Kraft geistesgeschichtlichen Forschens gewonnen hatte. Wenn er jetzt einen Band großer Aufsätze unter dem Sammeltitel „Die Lebensidee Goethes“ vorlegt, so darf man von vornherein etwas Besonderes erwarten. Und man wird auch nicht enttäuscht. Es sind fünf Arbeiten, über den Sinn des Goetheschen Lebens, über den Geist des westfälischen Divans, über das klassische Humanitätsideal, über die Entwicklung der Faust-Idee und schließlich die Lebensidee Goethes. Die Überschrift der letzten steht mit Recht über dem ganzen Buche, denn alles darin fügt sich unter diesen obersten Gesichtspunkt ein. Jedes der genannten Themen bezeichnet eine wichtige Frage, und sie alle sind der gespannten Anteilnahme derer sicher, die überzeugt sind, daß der Name Goethes immer noch mehr Zukunft als Vergangenheit repräsentiert, und daß diejenigen, die glauben, auch ihn schon überwunden zu haben, ihn noch nicht verstanden haben.

Ich will nur einiges von Korff herausgreifen, was besonders weit von der Ebene landläufiger Goethetrachtung liegt. Zunächst das schönste Wort des Buches, die Antwort auf die Frage: „wer ist goethebereit?“ Das ist ja ein Begriff, der zu Zeiten unserer Großeltern und Eltern eine Rolle in vielen Unterhaltungen gespielt hat. Korff sagt, nur der scheine ihm wirklich reif für Goethe zu sein, für den Goethe eine innere Notwendigkeit — die Wende einer inneren Not — geworden sei. In der Tat, nur wer in seinem eigenen Leben der Beruhigung, Ermütigung, Festigung usw. durch Goethe oft bedurft hat und sich nicht denken kann, daß er ohne ihn hätte auskommen können, ja wen sein Zuspruch öfter in geistigen und seelischen Erschütterungen gerettet und geheilt hat, weiß, was Goethe einem Menschen bedeuten kann. Nicht bloß die unvergleichlich reiche und unvergleichlich ausgebildete Persönlichkeit ist dafür entscheidend, ebensowohl das natürliche, gesunde, umfassende Lebensgefühl Goethes, die Art, wie er die Erscheinungen der Welt aufnahm und wertete. Die persönliche Form, die bei ihm die Lebensweisheit gewonnen hat, der tiefe Ton des inneren Lebens spricht unmittelbar zu uns, wie kaum irgend ein Philosoph es kann, und von seiner gesamten Gestalt geht eine überzeugende, haltgebende Kraft aus, die immer wieder Zweifel schlichtet und den dunklen Glauben, auf dem rechten Wege zu sein, bestärkt. Korff scheut sich nicht, auszusprechen, daß ihm Goethe als die Norm und das Ideal gegenwärtiger Menschheit vorkommt. Nicht seine reale Erscheinung mit ihren empirischen Unvollkommenheiten, aber die Idee Goethes.

Wie aber ist die Idee Goethes zu fassen? Nur in seinem tiefsten Lebensgefühl. Es ist der von Form zu Form fortstrebende Lebenstrieb selber, verwandt dem élan vital des modernen französischen Denkers. „Es kommt im Leben aufs Leben und

nicht auf ein Resultat desselben an“, hat Goethe selber gesagt, aus jener völlig antiteleologischen und durch eigene Naturerforschung begründeten Anschauung des menschlichen wie des untermenschlichen Lebens heraus. So wenig die Frucht der Zweck des Baumes oder der Sinn seiner Blüte ist, so wenig hat das Dasein des Kindes nur Wert als Vorbereitung für den erwachsenen Menschen, jede Stufe trägt ihre eigene Daseinsberechtigung und Rechtfertigung in sich selbst. Das letzte Ziel aller Formen ist, daß sie leben. Es kommt nicht darauf an, daß wir ein Ideal erreichen, sondern darauf, daß wir einem Ideal nachstreben. „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“ Das Grundgesetz des Lebens ist Wachstum, Steigerung — „alles Vollkommene seiner Art muß über seine Art hinausgehen“, wie ein anderes Goethe-Wort lautet. Was nicht fortschreitet, geht unter; tot ist nur der, der sich an das bloße Leben klammert — „und so lang du das nicht hast, dieses stirb und werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde“. Wenn man das aber hat, dann gilt als Trost und Aufrichtung in Niedergeschlagenheit und Skepsis das andere Wort: „Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.“ Goethe steht das Leben jenseits aller moralischen Kategorien; weil Gretchen und die anderen alle so lebendig sind, ist es ihm gar nicht eingefallen, moralische Maßstäbe an sie anzulegen, denn ihm kam es nur auf den Lebendigkeitswert an. Und sein Lebensgefühl war so tief, daß es, wie Korff sagt, unter die Sphäre des Geistigen tauchen konnte, dorthin, wo das Leben nicht mehr Gestalt, sondern ewig flutender Prozeß ist. Goethe lehrt nicht mehr eine Rechtfertigung des Lebens durch den Glauben, sondern eine Rechtfertigung des Lebens durch sich selber.

Von hier aus gewinnt auch eine berühmte Stelle im Faust einen anderen, höheren Sinn, als ihr oft gegeben wird. Man kann schon viel über den Faust gelesen haben und wird sich schwerlich erinnern, eine so klare und eindringende Entwicklung der Faustidee gefunden zu haben wie bei Korff. Unmöglich hier, ins einzelne zu gehen, nur „der Weisheit letzter Schluß“ soll herausgehoben werden. Dieser Schluß lautet bekanntlich: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß.“

Die zufällige praktische Kolonisationsarbeit aber, mit der Faust gerade vor seinem Ende beschäftigt ist und von der er gleich darauf spricht, stellt nur eine Station dar, die ebenso überwunden werden muß wie alle anderen. Faust und Goethe geben keine inhaltliche Formel als letzte Weisheit, denn beide haben begriffen, daß nur im Wechsel von Qual und Glück das Glück zu fassen ist, und daß es, soweit überhaupt erreichbar, im Kampf mit immer neuen Widerständen gewonnen werden muß. Es gibt keine Endstation, auch jenes „auf freiem Grund mit freiem Volke stehen“ ist keine! Auch dieses freie Volk will er, umrungen von Gefahr“ sehen, denn Ringen, Streben gehört zum Menschenleben, wenn es menschlich und lebendig bleiben soll. Wenn aber Faust in den letzten Sätzen, die er noch zu sprechen hat, ein Glück zu sehen meint, in dessen Vorgefühl er „den höchsten Augenblick“ zu genießen glaubt, so erblickt Korff darin nur eine — die letzte — Illusion, und er meint, Goethe sehe noch an dieser Stelle klarer als die von ihm geschaffene Gestalt, indem er sie mit einer letzten Einbildung, man könnte sagen einer Euphorie, sterben läßt und ihren Tod damit verflücht. Das Vorgefühl von jenem hohen Glück ist freilich der höchste für Faust noch erreichbare Augenblick, denn er sieht ja, wie Moses, nur von fern in ein gelobtes Land. Die höchste allgemeine Wahrheit aber, die Faust erreichbar war, hat er in dem Gespräch mit der Sorge ausgesprochen: „Im Weiterschreiten find' er

Qual und Glück, er, unbefriedigt jeden Augenblick!“ Dazu stimmen die Schlüßworte der Dichtung: „Alles Vergänglich ist nur ein Gleichnis.“

Das ist Goethes einheitliche Lebensidee, dessen Leben höchst wechselnden inhaltlichen Zwecken gebient hat. Diese Zwecke sind vergangen oder können vergehen, jene Idee aber schwebt darüber und kann sie alle überdauern. Erich Lvert h

Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol Ein Würdigungsvoruch von Carl Albrecht Bernoulli

Mit der Wiederauferstehung des lang-

ge verschollenen Lebenswerkes des Basler Rechtsgelehrten und Religionshistorikers Johann Jakob Bachofen (1815—1887) ist der allgemeinen Geistesgeschichte eine Aufgabe erwachsen, welche ebenso viele gebrochene Lanzen als heißen Schweiß kosten und neben kaum noch erst abzusehenden Schätzen ebenso viele empfindliche Verschütterungen bringen dürfte. Durch das Gewicht eines Klages erst neuerlich aus behüteter Stille ans Licht gehoben, durch Männer vom Range eines Spengler, Hofmannsthal, Frobenius weiterempfohlen, hat es heute bereits einen Schwarm von Richtern und Deutern angezogen, welche mit Hilfsmitteln der neuesten Forschung einzelne Spezialprobleme oder gar Mann und Werk als Ganzes zu beleuchten unternahmen. Carl Albrecht Bernoulli gebührt das Verdienst, die erste umfangliche Monographie über seinen Landsmann herausgebracht zu haben. Ehe wir dazu Stellung nehmen, seien in dem schwierigen Fragenkomplex vorerst einige Richtlinien gezogen, an welchen der Wert der Bernoullischen Arbeit sich leichter abmisst.

Man kann sagen, Bachofens Werk ist der bis jetzt ganz einzigartige Versuch, eine Erklärung der antiken Religion nicht nur, sondern des ganzen kulturellen Lebens bis hinein in seine feinsten Ausstrahlungen und Wirkungen im Ablauf der Geschichte aus dem Bewußtseinszustand der Alten heraus zu geben. Der Grund ihres Denkens, Empfindens und Schauens, meint Bachofen, ist die Religion. Auf der Religion ruhen alle Satzungen des Rechts, ruhen die Grundlagen des Staats und des bürgerlichen Lebens, und selbst die großen Ideen und Kräfte, welche in großen Einzelindividuen wie Alexander, Cäsar, Augustus zum Durchbruch trieben, entspringen unbewußterweise jenem gemeinsamen Herd, der das Leben speist.

Erhebt sich also die Frage nach dem Wesen dieser Religion. Es bezeichnet den Gegensatz zu Creuzer, dem bekannten Symboliker, daß Bachofen zunächst von allen Schlagworten der Religionspsychologie und der Theologie absah und sich völlig vorurteillos in die Psyche des antiken Menschen versenkte. Drei Dinge sind es, die ihm zum Schlüssel wurden, mit dem er sich mühelos durch die Rätselwelt der antiken Kulte hindurchsand, der ihm den Sinn der seltsamsten Mythen und Riten erschloß und ihm die geheimsten Türen der Mysterien öffnete: die Erkenntnis von der Bedeutung des mütterlichen Prinzipats, des Totenkults (die ihm auf seiner Italienreise im Anblick der etruskischen Gräberstätten wie blickartig aufging) und der Natursymbolik. Wie traumartig ward darin diese stofflich „chthonische“ (will sagen dem Muttergrund der Erde verehrend zugerichtete) Religion als die ältere, ursprünglichere erfasst gegenüber der uranischen, als welche aus jener herauf sich entwickelte und erst verhältnismäßig spät die allgemeine Anerkennung fand, die den Olympiern zur klassischen Zeit des Griechentums zuteil geworden.

Mütterliches Prinzipat will zunächst nichts anderes bedeuten als Herrschaft des

Stoffes (Materie), in welchen das ganze Leben der Alten noch in seinen geistigsten Äußerungen hineingebettet ist (die rechtliche Seite der Gynäkokratie ist nur eine Ausstrahlung davon, die aber nicht gepreßt werden darf!). Es ist jene Gebundenheit gemeint, welche den ursprünglicheren Menschen schicksalhaft mit seiner ganzen Umwelt verknüpft. Die Verehrung der Erde und ihrer mütterlichen Gottheiten, die Anerkennung der Nacht als der dämonischen Beherrscherin aller östhonischen Mächte und Gewalten ist dafür der symbolische Ausdruck. Folgerichtig ist weiter die tiefere Wesensbedeutung des Todes entwickelt und der Vorrang der Demetrier, will sagen der im Schoß der Erde aufgenommenen und zu dämonischem Sein gesteigerten Totenseelen begründet. Die liebende Pflege der Toten wird damit in den Brennpunkt der kultischen Verpflichtungen der Überlebenden gerückt. Wie mit einem Schlage erklärt sich die zentrale Bedeutung, welche ihm im ganzen Altertum zukommt und welche ihre zahllosen Grabstätten mit der eigenen Weiße umkleidet. Aus der Nachtgebundenheit des ganzen Bewußtseinszustandes erklärt sich leicht auch die eigentümliche Bildbeziehung zur Umwelt, welche auf dieser Stufe überall hervortritt. Nicht Begrifflichkeits-, sondern Symbolwert hat die ganze umgebende Natur, d. h. als ein Sinn Ganzes umzirkelt sie den Menschen und wirkt noch mit der Kraft ungebrochener Lebendigkeit auf die bildempfindliche Seele des Lebenden ein. Was sie dort aber in den geheimsten Tiefen aufregt, das bleibt ihr unverloren und behält für sie den Wert eines unzerstörbaren Sinnbildes, welches volle Realität besitzt und doch vermögend ist, „sie immer wieder über die Grenzen der Werenden in das Reich der unendlichen Welt zu entführen“. Mythologie, sakrale Handlungen und Kultübungen, Legenden und Riten der Mysterien, ja Rechtsgebräuche und staatliche Sagungen werden zu einem ungeheuren, labyrinthischen Sinn Ganzem, welches vom Natursymbol aus Gestaltung gewann und daher vom Symbol aus erst wieder seine Deutung erfahren kann.

Symbole aber bleiben der lebendigen Sphäre völlig verwurzelt und öffnen sich ihrem innersten Wesen nach nur schauendem Erleben, nie dem rechnenden Verstande, daher es denn eine eindeutig begriffliche Definition derselben nicht geben kann. Unerforschlich bleiben die Ausdeutungen, deren etwa das Mysterienei oder der Kranz fähig ist. Darum hat die Symbolforschung einen ganz anderen Weg zu gehen als die historischen oder exakten wissenschaftlichen Disziplinen. Durch Beschreibung all seiner Charaktere muß sie sein Wesen zu bestimmen suchen. Genaueste Vergleichung seiner verschiedenen Bedeutungen im Kult, Mythos und Volksglauben soll dabei immer die Unterlage bleiben.

All diese Dinge hat Bachofen selbst mehr geahnt, als daß er sich in scharfer Begrifflichkeit genaue Rechenschaft darüber gegeben hätte, und es macht das mit einem der Reize seiner Bücher aus, daß sie, ohne die Anmaßung einer aufregenden Neuentdeckung, ganz nur in stiller Singabe an den Stoff geschwieben sind. Die Ruhe und Weiße der Gräberwelt, die sie so eindringlich schildern, ist darüber gebreitet, und selbst der ganze Stil noch von einem fast hieratischen Ernst getragen. Es darf dabei nicht zu sehr verwundern, daß er mit seiner Terminologie nicht immer strikte verfahren und sich seine Alterswerke ideengeschichtlich vielfach im Gegensatz befinden zu seinen stärker geschauten früheren Schriften („Mutterrecht“ und „Gräbersymbolik“).

Man muß es Carl Albrecht Bernoulli zu Dank wissen, daß er, durch Klages angeregt, in seinem „Würdigungsverfuch“ auf breitester Grundlage den weiten Be-

zirk dieser Probleme aufrollte und eine vorläufige Lösung mit Hilfe der neueren Psychologie zu geben suchte. Sein Buch ist mit wärmster Anteilnahme für den Stoff geschrieben. Durch Temperament und quellende Fälle des Ausdrucks weiß er das Interesse des Lesers für die Unmenge von Fragen, wie sie hier aufgeworfen werden, immer wach zu erhalten. Ein heißer Atem bringt auch starre, trockene Probleme zum Glühen. Vieles ist dichterisch erschaut und in einer Weise behandelt, wie sie vor rein sachlicher, fachwissenschaftlicher Bearbeitung einen Vorzug hat. Einzelzüge sind trefflich gelungen, wie die Skizze S. 60ff., in welcher das Verhältnis der drei Persönlichkeiten Bachofen-Jakob Burckhardt-Friedrich Nietzsche zueinander abgeschätzt ist. Überhaupt ist alles Persönliche mit Kennerhaftigkeit und besonderer Liebe herausgearbeitet. Als die endgültige Darstellung Bachofens und seines Lebenswerkes werden wir das Buch nicht betrachten. Vielleicht liegt es mehr in den Verhältnissen, daß die Biographie auf gar dürftiges Tatsachenmaterial sich stützt; denn Bachofen war schon zu seinen Lebzeiten eine halb legendäre Persönlichkeit geworden, und nach seinem Tode hat sich die Nachwelt so wenig um seine Werke wie um seine persönliche Nachlassenschaft gekümmert. Es war gut, im zweiten Teile Bachofens Bedeutung vom allgemein geistesgeschichtlichen Standpunkt aus zu bemessen und seine Bewertung des Natursymbols in den Mittelpunkt der ganzen Betrachtung zu rücken. Zur Frage der Symbolentstehung ist viel Zutreffendes gesagt; was hier vermisst wird, ist die strenge Gruppierung und Entwicklung der Ideen und oft die haarscharfe Problemstellung. Die Überfülle droht das strukturelle Gefüge zu überwuchern und auseinanderzureißen.

Martin Lind

Sprengelsiedlung und Heimatsiedlung

Bei Siedlungsfragen können wir zwei große Kom-
plexe unterscheiden: Die Heimatsiedlung und die Sprengelsiedlung.

Nur eine besondere Form der Heimatsiedlung ist die Grenzlandsiedlung an der Grenze eines Staates (soet wo ein Nationalinstinkt, d. i. Sprachinstinkt, nicht wach ist; hier ist Heimatsiedlung mit Inlandsiedlung, Sprengelsiedlung mit Auslandsiedlung identisch, man vgl. die Schweiz) oder eines Volksgebietes (wenn es sich um Sprachgrenzen handelt). Bei der Grenze eines Volksgebietes wieder kann es sich um innerstaatliche oder außerstaatliche Siedlung handeln, Fragen der innerstaatlichen Siedlung liegen vor bei der preussischen Polenpolitik vor 1914, solche der außerstaatlichen Siedlung bei dem Abwehrkampf der Deutschböhmen gegen die Tschechen.

Die Sprengelsiedlung berührt sich eng mit dem Kolonialproblem, ohne ein Teil dieses Problems zu sein. Eine Sprengelsiedlung steht außer Zusammenhang mit dem geschlossenen Sprachgebiete des Heimatvolkes. Die 1919 geraubten deutschen Kolonien waren mit Ausnahme des nicht sehr aufnahmefähigen Südwestafrikas und einiger hochgelegener Teile Ostafrikas keine Siedlungskolonien; ob die Reste von deutschen Siedlern, die sich in Südwestafrika gehalten haben, auf die Dauer zu einer Sprengelsiedlung Deutschlands bzw. des Deutschtums werden können, erscheint fraglich bei der absolut und relativ geringen Stärke gegenüber den übrigen Weißen und erst recht gegenüber den farbigen Südafrikas.

Dagegen liegt eine echte Sprengelsiedlung vor in der Wolgabedeutschen Republik. Diese entspricht (freilich nicht in der zahlenmäßigen Bedeutung) den französischen

Teilen Kanadas. Letztere sind wohl das beste Beispiel für eine ausgewachsene Sprengelsiedlung. Die Franco-Kanadier haben sich innerhalb 150 Jahren fünfzigfach ohne Zuwanderung von außen* und stellten 1925 den Präsidenten der Völkerbundversammlung, Australien dagegen oder gar die Vereinigten Staaten können nicht mehr als Dependenz eines Heimatvolkes gelten.

Weitere deutschsprachige Gebiete, die eine dementsprechende Rolle spielen könnten, sind: Deutsch-Siebenbürgen, wo indessen die Bevölkerungsvermehrung gering ist. Vielleicht bestimmte Teile des südbrasilianischen Deutschtums, soweit es geschlossen wohnt. Vielleicht auch bestimmte Teile des kanadischen Deutschtums, das im ganzen fast 400 000 Menschen umfaßt.

Auf jeden Fall wäre es zu begrüßen wenn die Katastrophe des Deutschtums in den Vereinigten Staaten sich nicht wiederholte. Das ist aber nur zu erreichen, wenn man geschlossene Siedlungen der Auswanderer schafft, in denen das Deutschtum nicht nur die Stadtbevölkerung und nicht nur die Landbevölkerung sondern in einem bestimmten Umkreise beides darstellt. Möglichkeiten in dieser Hinsicht bieten auch Mexiko, das in der nächsten Zeit wieder deutsche Landwirte aufnehmen will, und Sibirien. In der Ukraine werden schon heute deutschsprachige autonome Gebiete von freilich nur geringem Umfang geschaffen.

Es ist sehr zu bedauern wenn das auch physisch so außerordentlich fruchtbare Deutschtum immer wieder seine Söhne verliert und dadurch auch geistig in unheimlicher Weise auf der Welt isoliert bleibt. Dagegen könnte eine Serie von „Wolgadeutschen Republiken“ auf der ganzen Erde verteilt die Verständigung des Deutschtums mit den anderen Sprachgemeinschaften ungemein erleichtern; das besonders bei völliger Sprachfreiheit, wie sie in Rußland heute besteht. Solche Resonanzvermittler haben England, Frankreich, Spanien. Italien wären sie noch zuzubilligen. Gelingt es irgendwo im Verlauf von 100 Jahren eine geschlossene Siedlung von ca. 250 000 Deutschen zustande zu bringen, so ist das für die kulturelle Zukunft des Deutschtums wichtiger als die Entdeutschung von einundeinerhalb Million Elsaß-Lothringern. Je mehr wir im Grenzlanddeutschtum geschwächt werden, desto mehr müssen wir daran denken, Auslandsprengel des Deutschtums von einiger Stärke (denn 5 000 Menschen genügen da nicht) zu schaffen. Staatsverträge bei der Regelung der Auswanderung können da einiges tun. Eine nationalistische Tendenz steckt in alledem nicht und auch keine unbedingte Billigung jener künstlichen Konservierung obskurster Dialekte, wie sie die Sowjetunion heute betreibt. Aber wem an einer Wirkungsmöglichkeit der deutschen Sprache liegt, muß unter allem Vorbehalt einen Vorrang der Sprengelsiedlung vor der Heimatsiedlung wenigstens insoweit anerkennen, als er nicht die Unterbindung jeglicher Auswanderung fordert solange die Erweiterung der Heimatsiedlung noch die Möglichkeit zur Unterbringung und Ernährung der überschüssigen Bevölkerung schaffen könnte.

Bei Heimatsiedlung denkt man gewöhnlich nur an Öderlandbarmachung, aber primär ist eine andere Frage, primär ist die Frage der Größe der Güter auf dem heute schon bewirtschafteten Boden.

Bekanntlich ist diese Frage durchaus nicht so eindeutig zu entscheiden wie viele glauben. Eines freilich ist ohne weiteres zuzugeben: Man kann auch für „Das
* Von 1760—1910 etwa sind aus 60 000 Menschen (meist Bauern) 3 000 000 geworden, von denen zwei Drittel in Kanada leben.

große Gut“ ein Normalmaß annehmen, und wenn eine Familie fünf solche Güter besitzt oder ein Gut aus dem sich immer noch drei Großgüter schaffen ließen, dann ist das unheilvoll. Aber man nehme an, dieser Besitz sei auf das Normalmaß reduziert. (Wozu man sich freilich in Deutschland, wo man den Fürsten und dem Klerus noch heute das Land verschenkt, nie aufzwingen wird.) Dann taucht jetzt erst die eigentliche Frage auf. Nämlich es steht fest, daß im allgemeinen größere Güter höhere Überschüsse liefern, als eine Summe von kleinen Gütern. Das liegt abgesehen von dem größeren Eigenverbrauch einesteils an dem Kapitalmangel der kleinen Landwirte, andernteils an dem Bauernkonservatismus. Auch haben die Sozialisten (man vgl. in dieser Hinsicht den Freistaat Sachsen) eine Schwäche für Staatsdomänen. Die Frage der Kapitalbeschaffung wird für den kleinen Bauern wohl durch den genossenschaftlichen Gedanken gelöst. Unter diesem Gesichtspunkt wird man eine Anzahl günstig gelegener Großgüter dem Staate belassen, insbesondere als Versuchsgüter auch für landwirtschaftliche Schulen, und im übrigen den Kleinbauern, d. h. die planmäßige Siedlung bevorzugen, wobei zu beachten ist, daß der Städter der angesiedelt werden soll, auf lange hin ein schlechtes Siedlermaterial bildet. Wenn man an die Güter an der Ostgrenze von Schlesien denkt, wo fast nur polnische Landarbeiter haufen, so wird einem die Entscheidung für die Bauernansiedlung recht leicht.

Jetzt kommen als zwei und drei die Fragen der Ödlandkultivierung und der Intensivierung. Man nimmt an, daß in Deutschland noch kulturfähiges Ödland von der Größe Pommerns vorhanden ist. Daß man in der Intensivierung noch Erstaunliches leisten kann, ist zweifellos. Will man hier die Schwerfälligkeit des Bauern überwinden, so ist das (hierin hat der Bolschewismus unbedingt recht) nicht ohne planmäßige Anleitung von oben möglich. Eine große Schwierigkeit liegt in der Frage der Vergiftung des Bodens durch den Kunstdünger.

Eine vierte Frage der Heimatsiedlung wird gekennzeichnet durch das Stichwort: Ausdehnung der Stadt. Hier sind folgende Möglichkeiten zu unterscheiden: Entweder man legt die heutigen wirtschaftlichen Grundlagen der Stadt, also vor allem den Großbetrieb, als unabänderlich voraus. Dann kann man immer noch die Einwohner gebrängt wohnen lassen wie heute und sorgt bloß für kleine Grundstücke vor der Stadt, Gartenhäuschen, Schrebergärten. Hier ist von Siedlung kaum die Rede. Oder man siedelt die Einwohner ganz aus, so daß jeder Arbeiter und Angestellte seine eigentliche Wohnung inmitten eines kleinen Grundstücks hätte; das wäre natürlich mit einer ungeheuren Erweiterung des räumlichen Areals der Stadt verbunden: Wohnungsausdehnung. Man kann aber auch eine Änderung des Grundcharakters der Stadt für möglich halten, hier geht man aus von der Zerlegung der Fabrik, die Stadtausdehnung umfaßt auch eine Werkstattausdehnung, wie sie Eugen Rosenstock geschildert hat (Rosenstock, „Werkstattausdehnung“, Berlin 1922). Werkstattausdehnung und Wohnungsausdehnung zusammen würden eine vollständige Revolutionierung der kapitalistischen Stadt bedeuten.

Schließlich mag fünftens noch eine besondere Frage erwähnt werden, die sich bei der Behandlung der genossenschaftlichen Arbeit ergibt. Genossenschaften selbständiger Bauern kennt man bei uns längst. (Meiereigenossenschaften z. B.) Hier kann aber auch an eine kommunistische Genossenschaft, an die echte landwirtschaftliche Produktivgenossenschaft gedacht werden, wie sie die Sowjetregierung mit allen Mitteln fördert. Am 1. 10. 1924 gab es in Rußland 6220 Kollektivwirtschaften

(Kommunen) mit 145200 Mitgliedern. Wie alles, was in Rußland geschieht, sollte auch dieses Experiment bei uns sorgfältig beobachtet werden. Bloß

Offener Brief an Herrn Corwegh

Lieber Doktor Corwegh, erlauben Sie mir, Ihnen auch Ihren Artikel im Märzheft der „Tat“ einige Worte zu erwidern. Sie haben meine Aufsätze ganz und gar mißverstanden und deshalb erscheinen sie Ihnen so, wie Sie sie darstellen. Wir wollen uns einmal fragen: Wie ist solch ein Mißverstehen zwischen zwei Menschen, die gleiche, mindestens ähnliche Bildung besitzen, möglich? Damit helfen wir am besten uns und den Tattlefern.

Ich glaube zunächst, daß wir beide ganz verschiedenen Generationen angehören. Entweder sind Sie viel älter als ich — oder viel jünger, so daß Sie, in beiden Fällen, in alten Traditionen stecken — als viel älterer Mensch natürlicherweise; Jugend aber muß Ungelehrtes oft erst überwinden um „zeitgemäß“ zu werden. Ich glaube aber, Sie sind ein bedeutend älterer Mensch. Sie haben kein Organ für das Vorwärtsstürmende, Suchende, Drängende, Seh nende, — Schöpferische in uns „Neuen“. Es empört Sie, wenn wir achtlos über Dinge hinwegstürmen, die Ihnen als absolute Werte, als Notwendigkeiten erscheinen. Uns ist das Leben, ist Wirklichkeit, Tat, Gestaltung alles. Sie wollen Methode, ruhiges Weiterschreiten in den Jägeln des Überlieferten und des „Erworbenen“. Das läßt Sie aber doch etwas zu sehr an Einzelheiten kleben. Vor allem aber begreifen Sie — und nehmen Sie das bitte nicht als Vorwurf, sondern verstehen Sie, daß ich Ihnen helfen möchte, um uns zu wissen — die bunte, fruchtbare Vielseitigkeit unseres zukunfts erfüllten Wesens gar nicht. Wir sind Ihnen gewiß herzlich zuwider, wir Neuen, Brausenden, Stürmischen. Und aus diesem Ressentiment heraus kritisieren Sie uns, — meine Aufsätze im besonderen. Sie werden nun aber aus solchem Gefühl nicht nur ungerecht, nein, auch verständnislos. Ja, ich kann Ihnen den Vorwurf leider nicht ersparen: Sie lesen irgendwie verkehrt. Entweder haben Sie meine Aufsätze zu oft gelesen, so daß Ihnen der Ihnen wesen fremde Sinn verloren ging — oder irgend etwas, vielleicht meine Stellung zu den Akademikern?, vielleicht ein gewisser, wenn auch ganz überparteilicher Sozialismus? hat Sie gedregert und Sie wollten nun den Sinn — wenn auch unbewußt — nicht mehr in sich aufnehmen. Anders kann ich mir eine so peripherische, zerstückelnde Art der Kritik von einem geschulten Menschen nicht erklären. Auf das Problem selbst gehen Sie gar nicht ein. Ihre wenigen Sätze am Schluß streifen es kaum. Sie bieten, trotzdem Sie versprechen, nun Positives zu sagen, nur Gemeinplätze, wie eine gewisse Presse sie schockweise zur Verfügung stellt. Erkenntnis, Erlebnis — tief, schmerzhaft Er rungenges bieten sie nicht im geringsten. Schlägt man daneben meine — ich darf wohl sagen ganz tief erlebten Darlegungen auf, so fühlt man sofort, wo Erfahrung, Kraft, Fruchtbarkeit, Fälle, Leben vorhanden ist. Ich hoffe, recht viele Tattlefer haben, durch Sie angeregt, noch einmal die betreffenden Hefte zur Hand genommen und verglichen.

Ihre Einzelkritik grenzt an Wortklauberei. Sie empören sich darüber, daß ich einmal „Weltordnung“ setze, wo Sie „Gesellschaftsordnung“ gesetzt hätten. Welt ist Ihnen gleich Kosmos. Aber Sie kennen doch gewiß das Wort von der „göttlichen Weltordnung, die erhalten bleiben“ soll? In ihm wird „Weltordnung“ durchaus im übertragenden Sinne gebraucht, an es habe ich bewußt gedacht, als

ich das von Ihnen beanstandete Wort gebrauchte. Darf ich Sie darauf aufmerksam machen, daß Sie daselbe tun, was Sie an mir tadeln, wenn Sie sagen: Der Standort die Welt zu bewegen . . . usw. Archimedes' Wort schwebt Ihnen vor. Der alte Grieche meinte es rein physikalisch. Sie gebrauchen es offensichtlich in übertragender Bedeutung. Sie können den Kosmos gar nicht meinen. Ist es nun etwas anderes, wenn Sie es tun, als wenn ich es tue? Fällt es bei Ihnen nicht noch schwerer ins Gewicht, da Sie so streng schärfste Begriffsbegrenzung von — anderen fordern?! Auch wo Sie mir sonst Unordnung im Gebrauch von Begriffen vorwerfen, hält der Vorwurf die Nachprüfung nicht aus. Vielleicht hätten Sie hier oder da es anders — nicht nur gesagt, sondern auch gemeint. Ich meine aber genau, was ich sage. Humoristisch mutet an, was Sie über die Stelle S. 333 sagen. Es geht aus dem Zusammenhang so klar hervor, daß ich den Besitz, den Sachwerterraffungskult, das Haben, dem inneren Menschenwert, dem Charakter, dem Sein, gegenüberstelle, daß ich an ein ernsthaftes Mißverstehen Ihrerseits nicht zu glauben vermag. An bewusste Verdröhung will ich nicht glauben, trotzdem Sie bösen Schein erregen indem Sie von einer (in Ausführungsstreifen!) Seinskultur reden, was nach einem Zitat aussieht, aber noch nicht einmal dem Sinne des von mir Gesagten entspricht. Da Sie aber andererseits eben da den Gegensatz zum „Sein“ mit „Können“, ja sogar „äußerlichem Verhalten“ seltsam konstruieren, — vielleicht meinen Sie Schein, Unschein? — so ist man doch gezwungen, ein blindes Vorbeitaufen anzunehmen, das eben daraus resultiert, daß Sie einzelne Sätze und selbst Worte aus dem Zusammenhang reißen.

Eine Brücke zum Verständnis hoffe ich Ihnen bauen zu können, indem ich an die Gegenüberstellung von S. 322 und S. 329 anknüpfe. Hier zeigt es sich sehr deutlich, was uns trennt. Obwohl es aus den — wieder dem Zusammenhang ent-rissenen! — von Ihnen angeführten Zitaten keineswegs erhellt, eben weil Sie ihren örtlichen Zusammenhang als unwesentlich ignorieren — haben Sie Recht, wenn Sie behaupten, ich sei sowohl „Idealistin“ als „Materialistin“. Zwar sind die angeführten Schlagworte zu eng gefaßt, ihr „Begriff“ deckt nicht mehr die Wirklichkeiten, die sie bezeichnen sollen. Aber hier streifen Sie das Problem, das ich im ganzen Artikel behandle und das Sie vor lauter Begriffsanalyse sich immer und immer entschlüpfen lassen. Der Riß beherrscht ja unsere Kultur — das „idealistische“ Bürgertum steht dem „materialistischen“ Proletariat gegenüber. Der Akademiker, dessen Potenz zum Zwei-Menschentum ich deutlich geschildert habe, scheint mir berufen, die Kluft zu überbrücken, wenn er nicht nur Wissenschaftler, Begriffler, sondern Mensch, Mensch, Mensch ist! Ich selbst — und viele, viele mit mir — bin, ganz bewusst, vom „Idealismus“ — durch Milieu und Bildungsgang — und vom „Materialismus“ — teils auch durchs Studium, mehr durch praktische, freiwillig dienende Tätigkeit — ausschlaggebend beeinflusst. Es ist die Aufgabe der Geistesmenschen unserer Zeit, diese Gegensätze in sich zur Harmonie zu bringen und sie der Allgemeinheit — Gemeinschaft und Gesellschaft! — fruchtbar zu machen. Das eben ist Synthese. Niemand kann Schöpferisches vollbringen, der hier nicht ganz tief, ganz hart möchte ich sagen, durchgedacht, durchgelebt — verarbeitet hat. Dabei aber wird ihm deutlich, daß die durch die Worte bezeichneten Begriffe den Umfang und Inhalt der Lebenswirklichkeiten, die sie darstellen wollen, in keiner Weise mehr fassen können. Nach allen Seiten strömt es über wie ein zu vollgeöffnertes Gefäß, dem immer neues Wasser

noch zulieft. Und darin trennen wir Neuen, „Jungen“ — es braucht ja nicht an Jahren zu sein! — uns von Euch anderen, — wir erkennen die Relativität der auf Begriffen basierenden sogenannten „Wissenschaft“, das Kriterium des Begriffes ist uns die Wirklichkeit, nicht aber wollen wir die Wirklichkeit mit der Enge des Begriffes meistern.

Meine Artikel in der Tat sollten Weckruf sein, sie sollten Scheuflappen abreißen, Köpfe und Herzen revolutionieren. Ich glaube nicht nur, ich weiß, daß mir das hier und da gelungen ist.

Kritik tut mir nicht weh. Aber ich wünschte, um Ihetwillen, es wäre eine Kritik des Verständnisses, der Überlegenheit gewesen. Unsere Art ist sehr verschieden. Wir sehen von ganz anderen Gesichtspunkten. Das gibt veränderte Perspektiven. Da ist Verständnis nur noch möglich bei sehr gutem Willen, bei beiderseitigem, sich bescheidendem Anerkennen und Akten der Notwendigkeit und der Eigenart des Andersseienden. Ein klein wenig lassen Ihre Feilen diesen guten Willen meiner Meinung nach vermischen. Aber, wie gesagt, ich glaube, Sie zu verstehen, und zeichne in aller Zofachfung

Maerise Sonneborn

Kulturpolitischer Arbeitsbericht

Deinstedtern Arbeitswochen Unser Arbeitsplan für 1926 ist noch nicht endgültig. Eine besondere Aufgabe ist uns erwachsen im Ausbau und in der Auswirkung der Arbeiten von Herrn Professor Schwindrazheim.

Erfreulich ist die Unterstützung, die uns der erziehungswissenschaftliche Ausschuß und andere Kreise entgegenbringen. Nach all den Zuschriften liegt hier eine Aufgabe vor, die an alle Lehrervereine herangetragen werden muß. In selbstloser Weise stellt Herr Professor Schwindrazheim sein umfangreiches Anschauungsmaterial und Wissen in den Dienst der Aufgabe. In Hannover, Elbingerode, Laderholz und anderen Orten sind eingehende Studien getrieben worden.

So fand bereits vom 27. März bis 1. April unter seiner Führung eine Woche über künstlerisches Sehen in der Natur statt. Es folgen vom 1. bis 13. Juli: Studien mit Professor Schwindrazheim. Selbständiges Arbeiten der Teilnehmer. Schwarz-weiß, wenig Farben, mit gefüllten Pastellstiften; und im August: Bauernstudien mit Skizzierübungen und Wanderungen um Deinstedt herum. Studieren in der Wirklich-

keit, in Bauernhäusern und Bauernhöfen.

In der Pfingstwoche vom 25. bis 30. Mai hält Professor E. Grisebach-Jena eine Arbeitswoche über „Was ist ethische Wirklichkeit“. (Möglichkeit und Begründung der Ethik).

Die pädagogische Arbeit, die ja, im weiteren Sinne genommen, sich als Aufgabe Deinstedts herausgestellt hat, wird wesentliche Erweiterungen erfahren. Arbeitstage mit Herrn Professor Dr. Spranger liegen noch nicht fest.

Für die Herbstferien sind in Aussicht genommen: Herr D. Friedrich Bogarten-Jena über „Autorität und Erziehung“; Herr Professor Wohl-Göttingen über „Religion und Schule“.

Teilnehmerbeitrag 32 M. (für Nichtmitglieder 25%, Aufschlag) für Honorar, Verpflegung, Unterkunft. Für Junglehrer beträgt die Teilnehmergebühr nur 24 M. Teilnehmerbeitrag für die Zeit vom 1. bis 13. Juli 64 M. Eigene Bettwäsche ist mitzubringen.

Anmeldungen sind zu richten an die Seimatsucher e. V., Deinstedter Arbeitsgemeinschaft, Deinstedt bei Bremerförde.

Pfingstkurs im Volkshochschulheim auf dem Darß

Vom 21. bis 31. Mai des Jahres findet im Volkshochschulheim auf dem Darß in Prerow (Endstation der Bahn von Berlin über Stralsund, von Hamburg über Rostock, Völgast, Barth) ein Pfingstkurs statt. Wie auch im vorigen Jahr haben ihre Teilnahme als Gastlehrer zugesagt Professor Itten, Frau von Prosch und Professor Schreyer.

Dem Geist der Jahreszeit entsprechend und dem Sinn des Festes gemäß, das in diese Jahreszeit fällt, wird auch in diesem Jahr das Ziel der Veranstaltung sein, zu versuchen, den gemeinsamen Grundzügen des Lebenswillens unseres Zeitalters näherzukommen. In der Form von Vortrag und Rundgespräch sollen die verschiedenen Versuche einheitlicher Weltanschauung, die von Seite des Glaubens wie von Seite der Wissenschaft unternommen werden, neben- und miteinander betrachtet werden. Die Versuche der Verlebendigung des Christentums und der deutschen Mystik, das Eindringen östlicher Heilslehre und amerikanisierender Praktik, Anthroposophie, Maschannan, sowie die wissenschaftlichen Versuche von medizinischer Seite (Psychoanalyse) sollen von denen, die diese verschiedenen Weltanschauungsformen kennen oder bekennen, dargestellt werden. Wie auch schon im vorigen Jahr, wird Professor Itten praktische Übungen zur Körperkunde leiten.

Nicht um Anhänger und Nachbeter dieser verschiedenen Anschauungen und Lehren zu werben, findet diese Veranstaltung statt, sondern um vorurteilsfrei in gemeinsamen Denken und Tun diese Gedanken wirken zu lassen, ihre Verschiedenheit, mehr noch ihre Ver-

wandtschaft aufzufinden, allein beseelt von dem Wunsch, zu wissen, was der heutige Mensch an Mitteln braucht und sich erwerben muß, um frei zu werden für sein Leben und stark zu seiner Arbeit.

Wie auch im vorigen Jahr werden die Kurse soweit es möglich ist, schon draußen am Strand oder im Dänengelände statt finden.

Der Gymnastikunterricht am Morgen wird von Fräulein Trändner (Schule Lobeland) geleitet werden.

Die Arbeitsgemeinschaft wird, wie es in unserem Heim üblich ist, nur so viel Zeit in Anspruch nehmen, daß genug übrig bleibt, um auch allein zu sein und die weiten Räume von Meer und Landschaft wirken zu lassen.

Näheres über die Bedingungen der Aufnahme, sowie Auskunft erteilt (doppeltes Porto ist beizulegen) die Leitung des Volkshochschulheim auf dem Darß, Dr. Fritz Klatt, Prerow (Ostsee) Kreis Franzburg.

Zwei Sechzigjahr-Jubiläen

Georg Steinhausen, der bekannte kulturhistorische Schriftsteller, begeht am 2. Juni seinen 60. Geburtstag. Mit dem Verlag ist er eng verbunden durch die Herausgabe der „Monographien zur deutschen Kulturgeschichte“, an der Tat hat er öfters, so auch in diesem Feste mitgearbeitet. Aber auch als Erzähler hat er sich mit Erfolg betätigt. Mehrere im nächsten Jahrzehnt die Reife des Alters noch manchem Werk und manchem Aufsatz zugute kommen.

Auch zum 60. Geburtstag ihres Mitarbeiters Paul Ernst am 7. März bringt mit dem gleichen Wunsch die Tat noch nachträglich Erinnerungen eines Jugendfreundes. L. D.

Dem Feste liegen Prospekte der Firmen S. Haessel, Verlag, Leipzig, Verlag Max Niemeyer in Halle und vom Verlag Julius Springer in Wien, bei, die einer besonderen Beachtung empfohlen seien.

Schriftleiter: Dr. h. c. Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena Druck von Rabell & Sille in Leipzig

die Tat

Monatschrift für die Zukunft
deutscher Kultur

18. Jahrgang

Heft 3

Juni 1926

Paul Ernst / Dostojewski und wir

Es wird von Dostojewski ein Ausspruch berichtet: „Wir Russen lügen alle. Aber wir werden uns noch zur Wahrheit durchslagen.“ Vielleicht ist der Ausspruch nicht wahr oder ist mir nicht ganz richtig in der Erinnerung: aber dann könnte er wahr sein, und er würde das Lebensgefühl Dostojewskis ausdrücken.

Die Russen suchen immer nach der „Wahrheit“; aber die „Wahrheit“ gibt es gar nicht. Es gibt nur für die verschiedenen Aufgaben des Lebens, Denkens, Fühlens mehr oder weniger angemessene Lösungen. Aus Irrtum und Sünde besteht nach den religiösen Lehren unser Leben; in dem religiösen Mythos, welcher für uns die Vorstellung des Jenseits bildet, wird gelehrt, daß nach dem Tode eine Erklärung kommen wird. Als ein „Glauben“ wird die Erklärung bezeichnet, die wir im Diesseits haben können, nicht als ein Wissen: als ein Zustand, in den man sich hineinlebt; nicht als eine Einsicht, die mitgeteilt werden kann, eine Wahrheit. Der Lehrsatz des Pythagoras ist wahr: aber wir können den Begriff „Wahrheit“ nicht etwa auf das Dasein Gottes oder die menschliche Freiheit anwenden, wir geraten vielmehr, wenn wir von der Wahrheit des Jenseitigen sprechen, in Widerspruch mit unserer Vernunft, welche die Wahrheit des Pythagoräischen Lehrsatzes einseht.

Was Menschen höherer Art, die religiösen Menschen, mit dem Wort „Wahrheit“ bezeichnen, das ist also etwas anderes als die mathematische Wahrheit. Man kann sagen, daß ein Mißbrauch mit dem Wort „Wahrheit“ getrieben wird, oder man kann sagen, daß die Menschen erst spät dazu gekommen sind, die jenseitige „Wahrheit“ von den diesseitigen Wahrheiten abzuspalten, und daß sie deshalb noch kein Wort für sie gefunden haben. Wir haben nur einen Glauben, und dieser Glauben ist nicht ein Sichwahrhalten gewisser Lehren oder Einsichten, sondern ein Hineinleben in das Jenseits: er ist also ein Vorgang.

Tat XVIII



12

Was Dostojewski „lügen“ nennt, das ist nicht das harmlose Lügen, das ein, meistens unsauberes, Mittel im Kampf ums Dasein ist, sondern das ist die Selbstlüge. Wie kann ein Mensch, der sich selbst belügt, in das Jenseits hineinleben? Dostojewski sagt, daß er es kann, daß der Russe es kann. Für den Deutschen fängt das Hineinleben in das Jenseits immer mit der Kritik der Selbstlüge an, welche mit der gerade herrschenden Lebenslüge eng zusammenzuhängen pflegt.

Wenn ich nach meinem Gefühl gehen soll, dann erscheint mir die russische Art verächtlich. Sie ist feig und slavisch. Aber damit ist es nicht getan: sie ist nun einmal wirklich, und man muß sie verstehen. Denn die Menschheit ist gebildet aus verschiedenen Völkern mit verschiedenen Trieben; und der Kampf dieser Völker untereinander ist das Ziel der Menschheit, nicht das einzelne Volk. Ich muß immer wissen, daß der Russe seinerseits die deutsche Kritik verachtet. Er kann ihr vorwerfen, was man dem Grundsatz des Protestantismus vorwerfen kann: Trotz des Einzelnen auf seine notwendig beschränkte Persönlichkeit und damit Vernichtung der gesellschaftlichen Bande.

Das im eigentlichen Sinn deutsche Grundgefühl, das man das protestantische nennen kann, mythisch ausgedrückt: unmittelbar seinem Gott gegenüberzustehen, hat als Gegensatz nicht nur das russische, sondern auch das katholische Grundgefühl. Der Katholik nimmt eine gesellschaftliche Form, die Kirche, als vermittelnde Gnadenanstalt zwischen Gott und Menschen an. Durch sie ist es möglich, das ganze Volk, auch die schwächeren und schwächsten Menschen zu Gott zu führen; diese Form ist Herrschaft.

Mit neueren Worten ausgedrückt: Der Katholizismus ist ein aristokratisches Herrschaftsgebilde zugunsten der Beherrschten. Der Protestantismus ist herrschaftsloser Aristokratismus, bei dem der Menschen garnicht gedacht wird, die notwendig die Herrschaft gebrauchen; die also sich selbst überlassen irgend eine Form zu finden haben, in der sie leben können: das ist der Vulgärprotestantismus; dieser hat mit dem wirklichen Protestantismus nichts zu tun, während der Vulgärkatholizismus eng mit dem wirklichen Katholizismus verbunden ist. Der Katholizismus ist immer eine politische Macht, eine bedeutende oder unbedeutende, je nachdem die Kirche aus den bedeutenden oder aus den unbedeutenden Männern der Zeit besteht. Er wird immer gesellschaftserhaltende Wirkungen ausüben. Was von Protestantismus etwa politisch etwa wirken kann, das wird immer der Vulgärprotestantismus sein, der denn notwendig eine gesellschaftszerstörende Macht sein muß, wenn er nach außen wirkt. Der eigentliche Protestantismus hat keine gesellschaftliche Form: er ist Besinnung Einzelner. Diese Einzelnen können vielleicht so weit kommen, daß sie die Notwendigkeit einer objektiven kirchlichen Macht für die Gesellschaft einsehen, innerhalb deren sie sich persönlich ihre geistige Freiheit bewahren: ich könnte mir einen Sebastian Franck als einen solchen Mann denken. Oder sie bleiben auf ihrem herr-

schaftslos aristokratischem Standpunkt wie Luther, der immer sein persönliches Erleben für genügend hielt, und nehmen etwa die Möglichkeit an, daß alle Menschen „Adelsmenschen“ sein können und sollen, oder daß die Andern *massa perditionis* sind, wo sie denn notwendig ungesellschaftlich werden müssen, oder bewegen sich unklar zwischen diesen beiden Anschauungen. Der Protestantismus, wie er hier gefaßt ist, muß auf jeden Fall tragisch werden; er muß zum Untergang führen; denn der Mensch kann nun eben einmal nicht in der Vereinzelung leben. Natürlich ist damit nur etwas über ihn als gesellschaftliche Macht ausgesagt; und im Weltplan Gottes wird ja wohl auch die Tragödie vorgesehen sein in Verbindung mit dem übrigen, wie das notwendig immer tragische Schicksal des deutschen Volkes zur Entwicklung der europäischen Geschichte gehört.

Das ist uns alles klar. Was aber ist denn die russische Art?

Dostojewski hat den Protestantismus nie verstanden; der ist ja nur in wenigen Einzelmenschen Wirklichkeit geworden; er hält ihn für bloße Kritik. Aber über den römischen Katholizismus hat er viel und gründlich nachgedacht. Aus dem, was er über diesen sagt, müßten wir verstehen können, was der russische Glaube denn eigentlich ist, der russische Glaube, der heute mit dem Glauben Dostojewskis gleichgesetzt wird.

Die Legende vom Großinquisitor enthält die religiösen Gedanken Dostojewskis am deutlichsten. Hier müssen wir suchen.

Nur müssen wir uns zuerst sagen: Sast alle theologischen Denker sind so vorgegangen wie die Philosophen, daß sie unerschütterter an die Wahrheit ihrer gefundenen Gedanken glauben und die nun verstandesmäßig auseinandersetzen. Dostojewski ist ein Dichter und weiß als solcher, daß es die Wahrheit, wie diese Männer sie meinen, nicht gibt: daß es sich um einen Vorgang in uns handelt, um einen Kampf ums Leben. Er läßt deshalb schon seine Legende von einem meuternden Gottlosen verfaßt sein, von Iwan Karamasow. Und er gibt nicht eine wissenschaftliche Auseinandersetzung, sondern erzählt eine Legende. Christus ist zur Erde niedergestiegen. Er wird vom geistlichen Gericht gefangen und vor den Großinquisitor geführt. Dieser erklärt ihm: „Du hast den Menschen die Freiheit bringen wollen. Aber die Menschen können die Freiheit nicht gebrauchen, denn sie wollen Glück. Deshalb haben wir, die Priester, eine Herrschaftsordnung geschaffen, die Kirche, in welcher wir die Menschen führen, daß sie glücklich werden. Das störst du, deshalb werde ich dich morgen verbrennen lassen.“ Christus erwiderte nichts auf diese Sätze, er küßt den Großinquisitor nur schweigend auf die Stirn — da öffnet der das Gefängnis und sagt: „Geh.“

In seinen übrigen Schriften steht Dostojewski im direkten Gegensatz zur römischen Kirche, von der er, mit Recht, annimmt, daß ihre letzte Folgerung Sozialismus und Kommunismus sind; die verächtliche Verbindung von Zentrum und Sozialdemokratie bei uns mit dem Zweck einer pazifistischen Demokratie ist durchaus natürlich. Dostojewski selber will frei sein,

und gewiß schwebt ihm ein höheres Ideal der Menschheit vor, als der Kaninchenstall. Aber sein Christus widerlegt den Großinquisitor nicht, er kann ihn offenbar nicht widerlegen. Er küßt ihn nur, und der Großinquisitor öffnet ihm das Gefängnis. Und das ist eine Legende, die von einem Atheisten gedichtet ist, der in der Auflösung alles Menschlichen und Göttlichen soweit geht, daß ihm nichts verboten ist und alles erlaubt: er ist das Gehirn, welches die Hand des Lakaien zum Vaternord führt.

Mit anderen Worten: auf dem Höhepunkt seiner geistigen Entwicklung hat Dostojewski gefühlt, daß wir in allem, was das Jenseitige betrifft, immer auf Antinomien kommen: so muß man doch annehmen.

Wir wollen aber doch im einzelnen betrachten; dann werden wir einen tieferen Einblick in ihn selber und die russische Seele gewinnen; denn jenes Gefühl ist ja weder neu noch selten: freilich hat es nur in Ausnahmefällen Folgen gehabt.

Im Großinquisitor ist eine politische Macht, wenn auch mißverstanden, würdig dargestellt, die eine große geschichtliche Erscheinung war. Aber sein Gegenspieler Christus ist keine geschichtliche Erscheinung. Er ist nur die Idee Dostojewskis.

Was ist denn der Christus der Evangelien? Er ist doch nicht eine geschichtliche Person, wie einer der Päpste. Auf dem Höhepunkt der Entwicklung ihres Geistes kamen die Griechen zu der Idee des Gottes, der leidet. In irgendeiner Weise floss diese Idee mit urtümlichen Vorstellungen eines getöteten Frühlingsgottes zusammen, die in den Urzeiten unklar aus demselben Erlebnis geschaffen war. Ein Mensch oder mehrere von der allerhöchsten Art bildeten eine religiöse Dichtung aus, welche für einen Mysteriendienst verwendet wurde. Dichtung und Idee gelangten irgendwie in die Tiefe des Volkes, teilten sich auch den hellenisierten Juden mit. Durch Mißverständnisse, Zufälligkeiten aller Art wurde das vorhandene Gebildete zertrümmert und neu zusammengesetzt nach Bedürfnissen und Einsichten des niederen Volkes, und wurde hier mit allerhand Wünschen, Hoffnungen und Glaubenssätzen fremder Art vereinigt, vielleicht auch mit der Erinnerung an einen wundertuenden Rabbi, der hingerichtet wurde. Es setzte die Kirchenbildung ein, und das neue, wirre Gebilde wurde von den offenkundig bedenklichsten Zügen gesäubert: das ist denn nun die Christusgestalt unserer Evangelien.

Für einen Mann wie Dostojewski, der in die letzten Geheimnisse der Religion eindringen will, darf von ihr wesentlich nichts sein, als die Idee des Gottes am Kreuz: ein religiöser Mythos also; er mag sich noch aus den übel zusammengemauerten Trümmern den einen oder anderen Ausspruch herausuchen, wenn es nötig ist, reinigen, und sich um sein Verständnis bemühen; aber eine Gestalt, die als Mensch auf Erden wandelnd denkbar wäre, auch als ein Mensch der Dichtung, wie etwa Odipus auf Kolonos, kommt da nie heraus; Christus ist eine religiöse Idee.

Die Legende vom Großinquisitor ist eine Dichtung. Man darf sie also technisch kritisieren. Nun: es ist offenkundiger Unsinn, daß eine Gestalt, die als Mensch charakterisiert ist, mit einer religiösen Idee einen Dialog führen soll. Es kann nur ein Monolog herauskommen, denn antworten kann nur ein Mensch, nicht eine Idee.

Ein russischer Philosoph namens Berdjajew, der ein Buch über Dostojewski geschrieben hat, sagt bewundernd über die Legende: „Erstaunlich ist der Kunstgriff, dessen sich Dostojewski bedient. Christus schweigt die ganze Zeit über, er bleibt im Schatten. Die positive religiöse Idee findet ihren Ausdruck nicht im Wort. Die Wahrheit über die Freiheit ist unaussprechlich. Leicht ausdrückbar ist nur die Idee der Nötigung. Die Wahrheit über die Freiheit erschließt sich allein aus dem Gegensatz zu den Ideen des Großinquisitors, sie strahlt hell durch die Ausführungen des Großinquisitors gegen sie hindurch.“

Ein Dichter muß dichten können, sollte man meinen. Heute aber nennen sich viele Leute Dichter, welche nicht dichten können; und die Menschheit glaubt ihnen ihre Behauptung, ja, hält sie für um so größere Dichter, je weiter ihre Fähigkeiten von den Fähigkeiten des Dichters entfernt sind. Ein Philosoph muß denken können, sollte man meinen; aber nicht nur Berdjajew hält sich für einen Philosophen, sondern viele andere ähnliche Männer auch noch, und die Menschen heute glauben ihnen ihr Vorgeben. Was Herr Berdjajew sagt, das erinnert an das, was man in Amerika als Philosophie bezeichnet; er hält Wiederholung und Beteuerung für Beweise. Dostojewski ist ein bedeutender Mann; ich glaube, daß seine Lehren eine furchtbare Gefahr für die Menschheit bedeuten, sie waren es jahrzehntelang für mich selber; und es ist nötig, daß man ihm alle Kräfte entgegensetzt, welche verfügbar sind.

Was ist Freiheit? Freiheit ist eine Beziehung und nicht ein Ding. Es gibt nicht Freiheit an sich; es gibt nur Freiheit für etwas und von etwas. Ein Philosoph muß das wissen. Die beste Bestimmung des Begriffs ist von Hobbes: die Macht, das zu tun, was man nach seinen Fähigkeiten tun kann.

Dostojewski ist ein Dichter: und jeder Dichter muß auf die Frage der menschlichen Freiheit kommen. Die Frage ist philosophisch nicht zu beantworten; die menschliche Freiheit ist ein religiöser Glaube, also Lebensvorgang; sie erscheint nur als verstandesmäßig aufzufassender Begriff, aber sie hat gar Nichts mit unserem Denken zu tun. Als Dichter fühlt das Dostojewski auch, und seine Dichtungen stellen Kämpfe um die Freiheit in dichterischer Weise dar. Aber es muß wohl bei ihm so sein, daß sich das, was über die Freiheit in ihm ist, nicht völlig im Dichterischen ausdrücken kann; mit anderen Worten: daß sein Talent sich nicht mit seinem innersten Streben deckt, daß er unharmonisch gebaut ist. So gelangt er denn zu Werken wie der Großinquisitor.

Nun könnte aber sein, daß man gerade in diesem Werk den Schlüssel für ihn fände. Der Fehler ist hier: er hat ein Geschicknis, wie es in der Wirklichkeit möglich ist, daß ein Mann vom geistlichen Gericht gefangen wird. Das geistliche Gericht und der Großinquisitor gehören der empirischen Welt an. Christus ist eine Idee und gehört der jenseitigen Welt an. Diesseits und Jenseits aber können nicht zusammenkommen in einer Handlung, welche gänzlich der empirischen Welt angehört. Man muß eine andere Art Talent haben als Dostojewski, wenn man derartiges dichten will: man muß die Fähigkeit haben, das Diesseitige als Bild des Jenseitigen erscheinen zu lassen. Dostojewski hat ein darstellerisches Talent und versteht, Spannung zu erzeugen; aber das andere kann er nicht.

Man mache sich nur klar, daß er den Charakter seines Großinquisitors nicht durchhält und nur durch den Mangel an Folgerichtigkeit zu seinem Schluß kommt. Der Großinquisitor ist ein Mann in seiner Art, den man achten muß, solange er spricht. Er spricht ja hohl und nicht glaubhaft; denn er spricht nicht mit den Worten, die seinem Wesen entsprechen, sondern mit den Worten, die Dostojewski ihm leiht, der bürgerlich denkt, der durch Rousseau gegangen ist oder durch Denker des wohlmeinenden Polizeistaats im 18. Jahrhundert. Er müßte eigentlich sagen: „Es gibt zwei Arten von Menschen: die einen sind zum Herrschen geboren und die andern zum Beherrschtwerden. Ich gehöre zu den ersteren, ich herrsche mit der Technik des Herrschers, wie sie etwa der ehrliche und freie Machiavell lehrt; und es ist auch für die andern am besten, wenn sie ihre richtigen Herrscher haben, und nicht etwa Narren und Schwindler sie beherrschen. Herrscher und Beherrschte zusammen sind die nun einmal von Gott gewollte Gesellschaft. Solche Idealisten wie du schaffen das größte Unglück, sie bewirken nämlich schließlich die Herrschaft des Narren und Schwindlers, und deshalb müssen sie verbrannt werden. Sie wissen überhaupt nur von Einzelnen und nicht von der Gesellschaft.“ Nun, er spricht nicht so, er spricht also in dem empfindsamen Ton, der seit dem 18. Jahrhundert aufkam, wo man das Glück des Beherrschten in den Vordergrund stellte, wo man also das Gewicht vom Herrscher, der eben der ganze Mensch ist und in sich selber ruht, auf den armen Teufel von Beherrschtem legt, für den nun der Herrscher mit einem Male Mittel wird, statt daß der Herrscher Zweck für den Beherrschten ist. Das kann Redeweise sein; und jedenfalls spricht man heute nun einmal so, man muß diese demokratischen Phrasen nicht zu ernst nehmen; das ist, wie wenn die Engländer oder Franzosen davon sprechen, daß der Krieg ein großes Unglück ist und verhütet werden muß.

Nun, der Fremde küßt den Großinquisitor auf die Stirn. Was bedeutet das für diesen? Ist das etwa eine Widerlegung? Er hat ja vorher gewußt, daß der Fremde ein guter Kerl ist, der das Beste will, bei dem nur Verstand und Einsicht nicht ausreichte. Er muß ihm antworten: „Lieber Freund, auf mich macht dergleichen keinen Eindruck. Denn wenn ich ein Mensch

wäre, der sich durch Empfindsamkeit beeinflussen läßt, statt seine Handlungen nach seiner ordentlich gehandhabten Vernunft einzurichten, dann wäre ich ja ein nichtwürdiger Schurke, dann hätte ich ja doch nicht früher Hunderte von Menschen verbrennen lassen dürfen."

Der Großinquisitor Dostojewskis ist nach dem Großinquisitor Schillers geschaffen. Dostojewski hat viel von Schiller geholt — soweit er holen konnte; und ich denke mir, weil er das Letzte nicht von ihm holen konnte, so hatte er Ursache, gelegentlich spöttisch über Schiller zu sprechen. Schillers Großinquisitor sagt zum König, der in derselben Lage schwach wird, wie Dostojewskis Großinquisitor, nämlich, nachdem Posa zu ihm gesprochen hat:

Was sollte Ihnen dieser Mensch? Was konnte
Er Neues Ihnen vorzuzeigen haben,
Worauf Sie nicht bereit waren? Kennen
Sie Schwärmerinn und Neuerung so wenig?
Der Weltverbesserer prablerische Sprache
Klang Ihrem Ohr so ungewohnt? Wenn das
Gebäude Ihrer Überzeugung schon
Von Worten fällt — mit welcher Stiene, muß
Ich fragen, schrieben Sie das Bloturteil
Der hunderttausend schwachen Seelen, die
Den Holzstoß für nichts Schlimmeres bestiegen?

Schiller war ein Deutscher und Dostojewski ein Russe. Ein Freund, der weder Deutscher noch Russe ist, erzählte mir aus dem Ausland vor der Revolution einmal folgende Geschichte: Ein Großfürst soll ermordet werden. Der Mörder steht mit der Bombe da, das Tor öffnet sich und der Wagen des Großfürsten rollt heraus. Da wird dem Mörder klar, daß der Kutscher mit getötet werden würde, und er wirft die Bombe nicht. Mein Freund sagte ganz richtig: „Ein Deutscher würde ja nicht so leicht die Bombe in die Hand nehmen. Aber wenn er da nun einmal gestanden hätte, dann hätte der Kutscher eben auch mit sterben müssen.“ Ich antwortete ihm: „Sie haben recht. Und ich kann als Deutscher diesen meuternden Sklaven nur als empfindsamen Schurken auffassen; hätte er geworfen, so war er ein Held, dann war er auch kein meuternder Sklave.“

Ich möchte unter Deutschen umfragen: ich glaube, sie werden alle antworten, daß Dostojewskis Großinquisitor ein empfindsamer Schurke ist.

Spiel und Gegenspiel hängen in einem Gedicht immer zusammen. In der Seele des Dichters sind sie Eines. Wenn der Großinquisitor ein empfindsamer Schurke ist, was ist dann der Fremde, der ihm gegenübersteht, der Christus Dostojewskis? Es ist diejenige religiöse Idee, welche mit dem empfindsamen Schurken als ihrem Gegenspieler zusammen eine Einheit bildet. Aber diese religiöse Idee, diesen Fremden stellt Dostojewski nun als das christliche russische Volk hin.

Der Philosoph Berdjajew sagt: „Das Christentum Dostojewskis ist nicht das historische, sondern ein apokalyptisches Christentum. Er wirft ein apokalyptisches Thema auf. Und die Lösung dieses Themas läßt sich nicht in den Rahmen des geschichtlichen Christentums zwingen.“

Schon. Das ist etwa dasselbe, was ich selber vorhin ausführte, daß eine geschichtliche Person und ein Mythos kein Zwiegespräch miteinander führen können. Berdjajew geht sogar soweit, daß er Schlüsse aus dieser Einsicht zieht: „Dostojewski war der Verkünder einer eigenartigen orthodox-russischen theokratischen Idee. . . . Eine Theokratie ist immer mit Zwang verknüpft, eine freie Theokratie ist ein *contradictio in adjecto* . . . Diese Idee verbleibt bei dem falschen judaistisch-römischen Anspruch der Kirche, ein Reich von dieser Welt zu sein, verbleibt bei der verhängnisvollen Auffassung des heiligen Augustin, die zum Reich des Großinquisitors führen muß.“

Man sieht: da ist ein Anäuel von falschen Gedanken. Erstens, der geschichtlichen Tatsache der katholischen Kirche wird die religiöse Idee entgegengestellt, eine Erscheinung auf einer ganz anderen Ebene. Diese wird auf den Boden der Wirklichkeit gezogen; der „Fremde“ ist nicht Gott oder Gottes Sohn, sondern ist ein gutartiger Schwärmer, der zu dumm ist, um einzusehen, was er mit seinem Geschwäg anrichtet. Sagen wir, ein Eisner, der nicht politisch salbadert, sondern religiös; und wenn einer gelogen und Vaterlandsverrat getrieben und eine Urkunde gefälscht hat, so ist er eben nur der Schwärmer, den man nicht rechtzeitig nach Goethes Rat ans Kreuz geschlagen und dadurch zum Betrüger hat werden lassen. Zweitens: diese Pseudomorphose des zum Schurken sich entwickelnden Schwägers als Gottes Sohn wird nun mit dem empirischen russischen Volk gleichgesetzt, welches aus dem Osten dem verfaulenden Westen das Licht bringen wird, indem es Konstantinopel erobert und drittens das Kunststück fertig bringt, die Welt zu beherrschen, ohne die Technik des Herrschens auszuüben.

Dieser Anäuel ist aber eine russische Erscheinung.

Als Dichter mag Dostojewski Dialektiker sein; sobald er denkt, ist er Russe: das heißt, er ist überzeugt, daß die „Wahrheit“ irgendwo in einem Schrank liegt, zu dem man nur den Schlüssel haben muß. Man kann ihn auch stehlen. Und er möchte die Ware erhalten, ohne den Preis dafür zu bezahlen, er setzt seinen Wunsch einfach als Wirklichkeit. Für uns Deutsche wird das Charakterbild der Russen bestimmt durch Faulheit und Zuchtlosigkeit. Man mag Bedenken haben gegen die Fähigkeiten des Deutschen Charakters, das Höchste zu erreichen — daß der russische es nicht erreichen wird, das scheint mir durchaus sicher zu sein.

Und wo ist Dostojewski eigentlich über das Lutherische Christentum hinausgegangen? Mir scheint nur, daß Luther ehrlicher war: er wußte, daß Gottes Reich nicht von dieser Welt ist; und er gab zu, daß er nichts davon verstand, wie die Welt nun für und zu Gott geleitet werden soll; und

er nahm nicht an, daß sein Volk auserwählt sei, sondern meinte, daß vor Gott alle Völker gleich sind.

Dostojewski ist ein religiöser Denker. Gewiß. Er denkt über Gott, Freiheit, Sünde, Schicksal nach. Aber Religion und Religion können zwei ganz verschiedene Erscheinungen sein, die nur wenig miteinander zu tun haben. Wenn Religion das schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl von Gott ist, dann kommt es immer darauf an, wer fühlt, und von welchem Gott er sich abhängig fühlt. Religion ist Form, wie Freiheit Form ist oder Wahrheit.

Wir können am leichtesten klar werden, wenn wir uns die Tatsache vorhalten, daß die Menschen auf verschiedenen Ebenen leben, und daß auf den verschiedenen menschlichen Ebenen Vorgänge geschehen, die nichts miteinander zu tun haben.

Etwa auf der bürgerlichen Ebene gibt es Menschen mit Besitz und ohne Besitz. Möglicherweise der Besitzlose ein Lump ist, und der Mann mit Besitz hat Ehre. Aber da der Mensch frei ist, so braucht er seinen seelischen Gehalt nicht durch seine gesellschaftliche Lage bestimmen zu lassen. Diese bestimmt nur die Form; der besitzlose Knecht kann durch Treue gegen seinen Herrn Ehre haben und so nach seinem seelischen Gehalt dem Besitzenden gleich sein. Auf der Ebene der höchsten Menschlichkeit muß alles vermieden werden, was den Menschen fesseln kann. Buddha verzichtet auf Herrschaft und Besitz und zieht als Bettler durch die Welt. Aber der besitzlose Buddha hat mit dem besitzlosen Bauhirten Kumāos, der durch Treue seinem Herrn gleich wird, nicht das geringste gemein.

Auf der Ebene des sinnlichen Lebens gibt es eine große Menge, welche überhaupt keine Ahnung davon hat, daß der Einzelne nicht für sich da ist, sondern als Ergebnis von andern Mächten und für Zwecke, die außerhalb von ihm sind. Einige Wenige gibt es, welche dumpf ahnen, daß höhere Mächte über ihnen sind. Im Evangelium wird von der blutflüssigen Frau erzählt, welche heimlich den Mantel des Herrn berührt; der Herr sagt: „Dein Glaube hat dir geholfen.“ Die ganz rohe Menge glaubt solche Möglichkeiten nicht, sie sagt: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.“ Das ist schon ein höherer Zustand, wo überlegene Menschen und Kräfte anerkannt werden, wenn auch nur zu dem selbstsüchtigen Zweck, daß eine Krankheit geheilt wird, an welcher der Betreffende gerade leidet. Der Zustand ist nicht so sehr verschieden von dem Zustand des Kohlen, der etwa sieht: „Ich habe kein Geld, dort geht ein Mann mit einem Geldbeutel, ich will den Mann bestehlen.“ Etwas anderes hat ja doch das Weib nicht getan, als daß sie dem Herrn Heilkraft stahl. Aber sie mußte da doch an etwas Höheres glauben: die Gestalt des Herrn muß da doch irgendeinen Eindruck auf sie gemacht haben. Sie hat schon Religion, sie fühlt sich schon, und ist das Fühlen auch noch so dumpf, mit dem Jenseitigen verbunden.

Aber was hat diese Frau denn nun mit dem Gottmenschen gemein, der sich lächelnd ans Kreuz schlagen läßt und sagt: „Herr vergib ihnen, denn

sie wissen nicht, was sie tun?“ Jene Frau ist gänzlich in das sinnliche Leben eingespannt: sie ist krank und will gesund werden. Für Christus bedeutet das sinnliche Leben nur den Stoff, der an sich gleichgültig ist, an welchem das vor sich geht, das ihm wesentlich ist, nennen wir es etwa „die Seele“. Wenn das sinnliche Leben nur ein belangloser Stoff geworden ist, der nur dadurch Wichtigkeit hat, daß von ihm aus die Beziehung zum Jenseits vor sich geht und wenn diese Beziehung das Wichtige geworden ist, dann haben wir reine Religion vor uns. Christus lebt ganz auf der Ebene der Religion.

Dostojewski ist ein religiöser Denker. Das ist schon ungeheuer viel, wenn man ihn mit der stumpfen Masse vergleicht, wenn man etwa an Zola denkt. Aber die blutflüssige Frau hat Religion, und Christus hat Religion. Wenn ich Dostojewski als Lehrer und Führer bewerten will, dann muß ich erst wissen, auf welcher Ebene der Religion er steht.

Das ist nun im allgemeinen sehr schwer zu erkunden. Die religiöse Dichtung betont diese Schwierigkeit ganz besonders, denn die macht sich ja immer geltend, wo man sich im Leben nun zu anderen Menschen zu verhalten hat. Sie hat unter den zwölf Jüngern des Herrn den Judas dargestellt und unter den Mönchen Buddhas den Mönch, der nach dem Tod des Erleuchteten erleichtert aufsteigt und sagt: „Gottlob, daß er tot ist; nun wird doch nicht mehr immer an Einem herum geschulmeistert.“

Bei einem Dichter ist die Erkundung etwas leichter als bei den meisten Menschen; man braucht nur seine Gestalten daraufhin zu betrachten, welche am meisten geglückt sind. Ein Dichter ist immer ein Mensch auf der Ebene seiner dichterisch vollendeten Gestalten. Die Gelehrten, welche die Werke der bildenden Kunst untersuchen, haben gefunden, daß ein Maler seinen Gestalten seine eigenen Verhältnisse gibt, daß er ihnen bestimmte körperliche Merkmale verleiht, welche zu seinem eigenen Körper in Beziehung stehen; ja, noch mehr, daß er seinen ganz besonderen weiblichen Typus hat, den er immer wieder malt, angeblich sogar, wie es bei Rubens geschehen sein soll, ehe er ihn im Leben vollkommen traf.

So muß man die Gestalten der Dichter aus den Dichtern selber verstehen.

Dostojewski hat den religiösen Idealmenschen darzustellen versucht: im Fürsten Myschkin, in Aljoscha Karamasow und im Starez. Der Starez ist nur eine Nebenfigur und keine Gestalt. Es bleiben nur die beiden anderen übrig. Die sind aber offenbar nicht geglückt.

Welche Gestalten sind ihm am meisten geglückt? Stawrogin, Kaskolnikow und Iwan Karamasow, daneben Dmitry und der alte Karamasow. Die dazu gehörigen Frauen sind Sonja, Natassja Filippowna und Gruschenka. Es ist nicht neu beobachtet, wenn ich hervorhebe, daß die Beziehung von Mann und Frau bei Dostojewski entweder niedrige Sinnlichkeit oder hysterische Quälerei ist. Ich möchte noch darauf hinweisen, daß die jungen Menschen bei ihm durchweg Gedanken und Gefühle ausdrücken,

die nicht natürlich bei ihnen gewachsen sind ; sondern viel mehr Anpassungsergebnisse an ihre gegebene oder aufgesuchte Umwelt.

Wir müssen mit Kasokolnikow beginnen, weil diese Gestalt die einfachste ist.

Berdajew sagt ganz ausgezeichnet : „Dostojewski nimmt den Menschen in Freiheit gesetzt, dem Gesetz entbrochen, aus der kosmischen Ordnung gelöst, und untersucht sein Schicksal in der Freiheit, deckt die unabwehrbaren Ergebnisse der Freiheitswege auf.“ Der Philosoph berichtet dann einige Aussprüche, welche Dostojewskis innerstes Wesen darstellen, von denen ich nur folgenden wiedergeben will : „Wenn Sie behaupten wollen, daß man auch all das nach Täfeln berechnen könne, Chaos und Finsternis und Gluck, so daß schon die Möglichkeit allein, es im voraus berechnen zu können, allem Einhalt gebieten werde und die Vernunft so zu ihrem Recht kommen werde, so wird der Mensch für diesen Fall absichtlich verrückt werden, um ohne Vernunft zu sein und seinen Willen durchzusetzen. Ich glaube daran, ich verantworte dafür, weil ja die ganze Sache des Menschen, wie es scheint, in der Tat nur darin besteht, daß der Mensch sich alle Augenblicke beweise, daß er ein Mensch und kein Stiefel ist.“ Der russische Philosoph schließt seine Zitate mit den Worten : „In diesem durch ihre Schärfe, ihre Genialität erschütternden Gedanken muß man die Urquelle aller Entdeckungen suchen, die Dostojewski über den Menschen macht.“ Der Dichter ist ein Russe und sein Philosoph auch. Beide sprechen vom „Menschen“. Der Philosoph nimmt eine Linie Dante—Shakespeare—Dostojewski an und hat die Vorstellung, daß Dostojewski ausgesprochen hat, was die heutigen Menschen über den Menschen denken. Wenn andere Völker aber diese Gedanken Dostojewskis ablehnen sollten, dann müßte sich doch wohl ergeben, daß Dostojewski und sein Philosoph eine besondere Art von Menschen meinen, von der sie allein Genaueres wissen, nämlich den Russen. Und dieser Russe wäre denn eben der Mensch einer bestimmten Ebene, die wir erkennen können und dann notwendig bewerten müssen.

Dieser Mensch ist aus der kosmischen Ordnung gelöst und in Freiheit gesetzt ; und seine Tat besteht darin, sich alle Augenblicke zu beweisen, daß er ein Mensch und kein Stiefel ist.

Nun ist der Mensch in der Dichtung aber gar nicht aus der kosmischen Ordnung zu lösen, so wenig wie eine Pflanze, solange sie lebt, von ihrem Boden und aus ihrer Luft zu lösen ist. Wir machen die Abziehung von Boden und Luft für wissenschaftliche Zwecke ; wir betrachten für eine bestimmte Art Wissenschaft, nämlich für die Systematik, die Pflanze, als ob sie losgelöst wäre ; aber das ist nur ein Kunstgriff, der uns die Einsicht erleichtern soll. Wenn die Pflanze wächst, dann nimmt sie Stoffe aus dem Boden, muß also einen Boden haben ; ihr Leben geht nicht in einem Lehrbuch der Botanik vor sich, sondern auf der Wiese und in der Luft. Die Loslösung Dostojewskis ist eine unstatthafte Übertragung der wissenschaftlichen Technik auf ein Gebiet, wo diese Technik gar nichts zu tun hat. Ich

kann die Menschen in Klassen und Arten einteilen. Für eine solche wissenschaftliche Arbeit wird es vorteilhaft sein, wenn ich sie so betrachte, als ob sie losgelöst werden könnten. Wenn ich aber dichte, dann stelle ich Leben dar, und das Leben ist nur möglich in den Ordnungen, die nun einmal sind. Der losgelöste Mensch, den Dostojewski darzustellen glaubt, kann also tatsächlich gar nicht losgelöst sein.

Er ist es auch nicht. Er sieht nur die Ordnung nicht.

Jeder Mensch ist mit seinem Gegner eine Einheit. Dostojewski sagt: „Jeder Russe ist ein Nihilist.“ Er bekämpft den Nihilismus. Aber er ist selber Russe und selber Nihilist. Die Vorstellung der nach Tafelchen zu beherrschenden Welt ist die nihilistische Vorstellung. Gegen sie kämpft er. Was ergibt sich? Der Lebensinhalt ist, daß man kein Stift ist, kein nihilistisches Ergebnis. Das ist man also nicht. Was ist man? Darüber ergibt sich nichts. Das Ergebnis des Kampfes ist nur ein Negatives, die Verneinung des Nihilismus.

Dostojewski selber, der Dichter, ist ein Stawrogin, Kaskolnikow, Iwan. Er stellt in diesen Gestalten dar, was werden muß, wenn er sich seinen Trieben überläßt. Diese Gestalten leben in der russischen Gesellschaft, welche vollständig aufgelöst war, welche die Vorstellung hatte, daß man das ganze Leben nach Tafelchen berechnen könne. Sie sind die Ergebnisse der Gesellschaft und meutern gegen sie. Aber sie meutern, indem sie dabei auf dem Boden dieser Gesellschaft stehen. Sie gleichen den Sozialisten und Kommunisten, welche sich für Gegner der bürgerlichen Gesellschaft halten, und nichts sind, als ihre letzten Erfüller. Nicht das Schicksal des Menschen in der Freiheit wird in ihnen dargestellt, sondern das Schicksal der bürgerlichen Menschen, welcher die äußersten Folgerungen der bürgerlichen Gesellschaft ziehen und sie dadurch aufheben. Sie heben die bürgerliche Gesellschaft auf, aber sie bauen nichts Neues.

Man kann das Gewissen bezeichnen als den im Einzelnen zum Bewußtsein kommenden Gesellschaftsinstinkt; wir befinden uns dabei auf der Ebene der diesseitigen Wirklichkeit. Die bürgerliche Gesellschaft ist ein Vorgang, nämlich das Verfallen der gesellschaftlichen Ordnung, welche vor ihr bestand. Der Gesellschaftsinstinkt verbietet für gewöhnlich den Mord; er erlaubt ihn im Krieg, er erlaubt ihn also für den Mann, der den Krieg anfacht, sagen wir Napoleon. Napoleon darf morden, nicht, weil er ein besonders hervorragender Mann ist, sondern weil er an einer bestimmten gesellschaftlichen Stelle steht. Kaskolnikow ist ganz Bürger, in der russischen Art, welche nun jede Tendenz sofort auf die Spitze treibt. Er lebt in der Gesellschaftsauflösung, er sieht nichts davon, daß Gesellschaft ist, sondern er sieht nur Einzelwesen, das Einzelwesen Napoleon und das Einzelwesen Kaskolnikow. Er muß annehmen, daß Napoleon töten durfte, weil er ein hervorragender Mann war; er zieht aus dieser falschen Annahme den falschen Schluß: „Wenn ich auch töten darf, dann bin ich also

auch ein hervorragender Mann"; und um sich den Beweis zu führen, daß er ein bedeutender Mann ist, tötet er. Er ist aber bloß ein Mensch, wie so viele andere Menschen auch, ein guter Kerl, mit sehr empfindlichen Nerven, scharfsinnig, von jenem Scharfsinn, der mit Instinklosigkeit verbunden ist, empfindsam, und so ziemlich das Gegenteil von dem, was man als Serrennatur bezeichnet. Natürlich brechen nach der Tat seine Nerven zusammen; das Gewissen zeigt sich als Versagen seiner Nerven; und daraus entwickelt sich denn, als Rettung aus der Angst, der Glaube an Gott.

Ich übergehe Stawrogin, der zwischen den drei in der Mitte steht.

Iwan ist die merkwürdigste Gestalt von den dreien. Er ist der Klügste von ihnen. Er hat den stärksten Willen, und er hat das verleglichste Gefühl.

Nehmen wir an, daß im Menschen verschiedene Schichten übereinander sind, dann ist die tiefste Schicht in Dostojewski die, in welcher Iwan lebt. Iwan muß man verstehen aus einem Gespräch mit Aljoscha, in dem sich auch die tiefe Verwandtschaft mit Aljoscha zeigt. Er fragt den Bruder, ob er einwilligen würde, „den Bau des menschlichen Schicksals in dem Bestreben zu errichten, um als Endergebnis die Menschen zu beglücken, ihnen endlich Ruhe und Frieden zu geben“, wenn „dazu unumgänglich erforderlich wäre, auch nur ein einziges, allein nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode zu quälen, etwa jenes Kindchen, das sich mit seiner kleinen Faust an die Brust schlug — ob er einwilligen würde, auf jenen ungesühnten Tränlein diesen Bau zu gründen?“ Aljoscha erwidert: „Nein, ich würde nicht einwilligen.“

Als Knabe beobachtete ich einmal, wie jener Käfer, den wir „Goldschmied“ nennen (*Carabus auratus* L.) einen Maikäfer ausstraß. Er hatte sich auf dem Rücken des Opfers festgeklammert, hatte da, wo die zwei Flügeldecken oben zusammenstoßen, durchgebissen, und weidete das lebende Tier nun von dorthier aus; er hatte sich schon ganz tief hineingefressen und wohl ein Drittel der Weichteile verzehrt; der Maikäfer lebte aber noch und kroch vorwärts, indem er seinen Peiniger auf dem Rücken mit sich schleppte.

Ich hatte damals den fürchterlichsten Eindruck von den Leiden des gequälten Tieres; es war das erstemal, daß mir durch diesen Vorgang in der Natur, der sich ja in jeder Sekunde millionenfach ereignet, ein Blick auf die uns für gewöhnlich glücklich verborgene Nachtseite des Lebens wurde, — wir würden ja wahnsinnig werden, wenn alle gequälten Maikäfer eine Stimme hätten und ihr Leid ausdrücken könnten.

Nun, heute weiß ich, daß der Knabe sich selbst in den Maikäfer hineinfühlte, daß alle Vorgänge solcher Art ganz anders sind, als der Mitfühlende meint. Der Knabe unterliegt wehrlos seinem Gefühl. Der Mann, welcher Zucht hat, muß sein Gefühl durch seine Einsicht berichtigen.

Was zwischen den beiden Käfern geschah, ist dasselbe, was geschieht, wenn Schwefelsäure auf kohlen sauren Kalk gegossen wird. Die Atome bilden neue Gruppen. Bei den Käfern ist der Vorgang mit Schmerz verbun-

den, weil sie Nerven haben, welche die Empfindungen in das Gehirn leiten. Aber bedeutet dieser Schmerz denn etwas, das dem ähnlich ist, was wir in unserem Mitleid meinen? Der Käfer fühlt sich doch nicht als ein selbständiges Wesen; es ist nur Schmerz da; ist dieser Schmerz etwas anderes als das Zischen des kohlen-sauren Kalks?

Je höher das Lebewesen steht, desto bewußter ist es, desto mehr kommt der Schmerz zum Bewußtsein, und auf der Höhe der Stufenleiter wird er zum Leid.

Wie? Aber wenn er zum Leid geworden ist, dann findet ja doch schon eine Umsetzung statt: dann ist eine Tätigkeit des Menschen vorhanden, welche mit dem Schmerz etwas Neues macht. Schmerz und Leid sind im Weltzusammenhang; die Würde des Menschen besteht darin, daß sich ihm Schmerz in Leid verwandelt, daß er dadurch seelisch etwas Höheres wird als das Wesen, welches nur Schmerzen empfindet.

Es gibt schon Tiere, welche Leiden empfinden können, und die Menschen stufen sich danach ab, in welchem Maß sich ihnen Schmerzen in Leiden verwandeln, bis schließlich die Schmerzen bedeutungslos, ja, nach manchen Behauptungen, unempfunden werden und nur noch die Leiden bleiben.

Was ist das nun für ein Ziel, die Menschen zu „beglücken und ihnen Ruhe und Frieden zu geben“, die Schmerzen auszulöschen und die Leiden zu vernichten? Es ist das Ziel, welches Sozialismus und Kommunismus haben, die nur Folgerungen der bürgerlichen Gesellschaft sind, welche ohne den Gedanken an Gott nur die einzelnen Menschen sieht und als deren Zweck sich nur das Glück denken kann; das ist auch das Ziel des Großinquisitors für seine Menschenherde.

Wir kommen nicht heraus aus einem Kreis: Dostojewski lebt in der entgotteten bürgerlichen Gesellschaft, und denkt und fühlt, wie Einer denken und fühlen muß, wenn er in ihr lebt; wie er sogar den Großinquisitor denken und fühlen läßt, trotzdem er in der Schillerschen Gestalt ein ganz unbürgerliches Bild vor sich hatte.

Das ist also sein dichterisches Erlebnis: er hat die letzte Schlussfolgerung der bürgerlichen Gesellschaft gezogen, bis er zur völligen Zerstörung der Gesellschaft überhaupt kam. Er ist der Nihilist, der, indem er den Nihilismus bekämpft, ihn nur aus seiner Platttheit heraushebt und seine tiefsten Wurzeln zeigt: die Vereinzelung der Menschen, die Gottlosigkeit und den Glückshunger.

Das hat er erlebt. Und nur was einer erlebt hat, das kann er als Dichter darstellen. Dargestellt hat Dostojewski nur den vertieften Nihilismus.

Aber er hat etwas anderes ersehnt. Wenn wir dialektisch spielend sprechen wollen: im völligen Zusammenbruch der alten Gesellschaft müssen sich die ersten Grundlagen der neuen zeigen. Das Sehnen Dostojewskis nach diesen wird von unserer Zeit, die nun heute mit ihrem Erleben so weit ist, daß sie den bedeutenden Dichter verstehen kann, inbrünstig aufgenommen

und als eine Erfüllung betrachtet. Und das ist die furchtbare Gefahr Dostojewskis: er kann uns auf falsche Bahnen leiten.

Ich spreche nun als Dichter, der weiß, wie der Vorgang des Dichtens ist. Alles, was aus der Sehnsucht geschaffen wird, bleibt subjektiv, drückt immer nur den geistigen Gehalt des Dichters aus und niemals etwas außer ihm Vorhandenes, auch wenn es sich als solches verkleidet. Dichtung aus Sehnsucht ist Romantik. Die Darstellung des alten Karamasow ist klassisch; die Aljoschas und Myschkins ist romantisch; und wie die Romantiker am Anfang des 19. Jahrhunderts, die ins Mittelalter flüchteten, nur ein konventionell verschöneretes Kleinbürgertum darstellten, so stellt der apokalyptische Romantiker der Untergangszeit nichts weiter dar, als ein verschöneretes Verfallsergebnis. Wobei natürlich nicht vergessen werden muß, daß diese Darstellung dichterisch schwächer sein wird, als die klassische Darstellung; denn diese „Verschönerung“ ist eben nur Verfälschung.

Nun mache man sich vor allem klar, daß beide Selden, Myschkin und Aljoscha, außerhalb der menschlichen Bedürfnigkeitsbeziehungen stehen. Der eine ist geistig nicht vollwertig und ist vermögend; er wird nicht ganz ernstgenommen, er hat kein bürgerliches Ziel, und kann immer einen Scheck auf seine Bank ausschreiben, braucht also nicht eine Arbeit zu leisten, durch welche er das Leben anderer durchquert. Und der andere ist ein junger Mann, gleichfalls ohne gesellschaftliche Konsequenzen, der einmal Mönch werden will und die Füße unter seines Vaters Tisch streckt. Sie brauchen nicht zu handeln, sondern sie müssen nur reden und fühlen.

Das ist aber nun schon der erste Sakel.

Bekanntlich hat die katholische Kirche einen scharfen Schnitt gemacht: der eigentliche Christ ist der Mönch, dessen Wesen darin besteht, daß er aus den Verbindungen der bürgerlichen Gesellschaft losgelöst ist. Wer „in der Welt“ lebt, der kann unmöglich die Gebote des Christentums erfüllen. Das ist, wie immer im Katholizismus, richtig gedacht. Der Protestantismus wollte bekanntlich die Askese in die bürgerliche Welt verlegen und glaubte, daß jedes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ein Heiliger werden könne; das Ergebnis war die kapitalistische Gesellschaftsordnung.

Sier liegt nun aber die Aufgabe: eine richtigere Lösung zu finden, als der Protestantismus sie gegeben hat.

Diese Aufgabe stellt sich Dostojewski, wie wir sahen, nicht. Er kann also auf keinen Fall über die katholische Frömmigkeit hinauskommen. Die haben wir schon längst, und sie ist in ausgezeichneter Weise durch vorzügliche Menschen vertreten. Aber was kann sie uns bedeuten, die wir in einer wilden Welt leben müssen und in ihr Gott behalten wollen?

Es ist aber schon angedeutet, daß auch in dieser Beschränkung: daß Dostojewski nichts gibt, was die katholische Kirche nicht schon längst gegeben hat, Dostojewskis Gedanken daher sehr zweifelhaften Wertes sind.

Aljoscha gibt seinem Bruder recht in der Bewertung der Tränen eines

Kindes. Er gibt also Gott unrecht, der die Kindertränen mit in die Voraussetzungen seiner Welt einbezieht. Er ist also kein Gläubiger, denn der Gläubige hat erlebt, daß Gottes Wille richtig ist. Er ist ein empfindsamer Nihilist, wie sein Bruder, wie der Großinquisitor.

Wir wollen bei Myschkin einmal nur betrachten, was er eigentlich tut. Denn das Handeln eines Menschen offenbart sein Wesen, nicht seine Worte. Er ist bemüht um die „Seelenrettung“ der Nastassja.

Was ist aber Nastassja? Nastassja ist von einem Schurken in unwissenden Jahren verführt. Das ist ein Schicksal, welches ihr Leben bestimmen muß. Aber wie es ihr Leben bestimmt, das ist nun ihre Sache. Der Schurke stellt sich als ganz läppischer, platter Mensch heraus. Was er ihr angetan, das ist grundsätzlich nichts anderes, als was ein Ziegel ihr antun würde, der ihr auf den Kopf fällt, wenn sie auf der Straße vorbeigeht. Es ist ihre Sache, was sie mit der Krankheit beginnen wird, welche ihr von dem Fall des Ziegels zurückbleibt. Sie gefällt sich darin, durch dieses Schicksal zerstört zu werden. Gut. Das mag sie. Aber das ist dann ihre Sache.

Es kommt ja sehr selten vor, daß man einmal einem anderen Menschen helfen kann. Der Gottgläubige wird helfen. Aber ein solcher seltener Fall liegt hier nicht vor. Der Nastassja ist nicht zu helfen; denn sie will ja nun eben das sein, was sie ist; und gegen seinen Willen kann man die „Seele“ eines Menschen nicht „retten“. Nastassjas Fall ist ganz klar; sie gehört zu jenen seelisch Kranken, welche immer andere erniedrigen müssen, weil sie sich selber beweisen wollen, daß sie einen Wert haben; sie ist ein Dirnentypus; und zwar ein richtig beobachteter und dargestellter, während mir die Sonja des Kasolnikow nicht glaubwürdiger erscheint, als die Cameliendame. Die Bemühungen Myschkins sind ganz zwecklos und müssen zwecklos sein. Soll ich die Sinnlosigkeit als Lösung für die Rätsel des Lebens annehmen?

Wie die Kindertränen Iwans nur empfindsam oberflächliche Vorstellungen sind, so ist auch das Schicksal der Nastassja oberflächlich aufgefaßt. Es muß immer eine Oberflächlichkeit herauskommen bei der Einstellung Dostojewskis. Das Wesentliche ist nicht das zufällige äußere Erlebnis, sondern die Gegenwirkung des Erlebenden. In Nastassja steckte die Dirne; sie wurde durch die Tat ihres Verführers bloß frei gemacht; und Kindertränen sind denn doch wohl nicht das Höchste von Leid; das wird bezeichnet durch den Ausspruch Christi am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, weshalb hast du mich verlassen.“ Dostojewski steht einfach auf dem Standpunkt des bürgerlichen Nihilismus, der nur die Dinge und die Erscheinungen sieht, aber nicht ihre Bedeutung für den Menschen: die Dinge und die Erscheinungen, wie man sie allein sehen kann: subjektiv, als Empfindungen und Wahrnehmungen des Sehenden.

Wenn die positiven Gestalten Dostojewskis nichts sind, als bürgerlich eingestellte Menschen, die denn noch dazu an die eigentlich gestellte Aufgabe gar nicht gehen: den Alltag religiös zu machen; ist die Lösung der Aufgabe auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt möglich?

Aus dem Gesagten scheint mir hervorzugehen, daß die Aufgabe, die Dostojewski sich stellt, gar nicht russisch ist und seine Lösung auch nicht. Es handelt sich lediglich um die Aufgabe, welche der Protestantismus gestellt und schlecht gelöst hat; der Protestantismus, der im Wesentlichen germanisch, jedenfalls nicht russisch ist.

Der Protestantismus ist die bürgerliche Form der christlichen Religion. Er ist mit dem Bürgertum entstanden und drückt seine Triebe aus: die Triebe auf Vereinzelung. Wie, wenn auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaftsordnung überhaupt keine andere Lösung möglich ist, als die des Protestantismus; und wenn die Krisis des Protestantismus bloß die religiöse Form für die Krisis der bürgerlichen Gesellschaft ist? Wie, wenn die Aufgabe auch nur eine Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft ist; und gar keine Lösung kommen kann, sondern mit neuen Grundtrieben der Menschheit eine neue Form der Gesellschaft und eine neue Form des religiösen Lebens möglich werden wird? Wie, wenn Dostojewski also nicht der erste der Zukunft, sondern der letzte der Vergangenheit ist?

Es wird heute vielleicht Manchem klar, daß das Proletariat nichts Neues zu geben hat, sondern nur die abgelegten Gedanken des Bürgertums gewissenhaft aufträgt. Wie, wenn die Sendung des heiligen Russlands nicht wäre, ein neues Licht aus dem Osten zu bringen, wie gläubige Gemüter annehmen, sondern nur, gewissenhaft die letzten Schlüsse aus den Voraussetzungen des faulen Westens zu ziehen?

Wir fanden am Anfang unserer Untersuchung, daß Dostojewski glaubt, er kann „die Wahrheit“ finden und offenbar die Vorstellung hat, daß eine absolute religiöse Wahrheit irgendwo steckt. Es wurde schon gesagt: „Die Wahrheit“ gibt es nicht. Wir haben das Diesseits, das in das Jenseits eingebettet ist. Unser Leben hat nur dadurch einen Sinn, daß es mit dem Jenseits zusammenhängt, daß es — bildlich ausgedrückt — das sekundenlange Aufblitzen einer Welle ist, deren Anfang und Ende uns ewig dunkel sein wird. Nur diese Tatsache: daß das Diesseits ins Jenseits eingebettet ist, ist absolut. Alles andere ist ewig wechselnder geschichtlicher Vorgang. Der vorchristliche Christus und der Christus der Evangelien, das Christentum der katholischen Kirche in den aufeinander folgenden Jahrhunderten, und der Protestantismus: sie sind nicht „die Wahrheit“, sondern sind geschichtliche Erscheinungen. Wenn wir heute, in der Krisis der Menschheit und im Zusammenbrechen aller höchsten Güter, nach Religion suchen, so dürfen wir nicht etwas Absolutes erwarten, sondern eine Form für unseren Glauben, welche den neu sich bildenden Zuständen der Menschheit angemessen ist. Diese kennen wir nicht. Deshalb können wir auch von der neuen Religion

nichts wissen. Der Glaube an einen sogenannten Religionsstifter ist Unsinn. Eine Religion wird nicht gestiftet, sondern sie bildet sich aus der Menschheit; wenn man den Ausdruck richtig verstehen will: Gott offenbart sich nicht einmalig, sondern dauernd; er offenbart sich in Propheten und Lehrern, in seinen Söhnen: aber nicht so, daß er da als eine greifbare Wirklichkeit erscheint, wie es Stuhl oder Tisch ist; denn was wir Wirklichkeit nennen, Stuhl oder Tisch, das ist ja nur unsere Erscheinungswelt; sondern so, wie die Zeit sich ihn vorstellen kann und wie sie ihn für ihre Aufgaben braucht.

Wie sie ihn für ihre Aufgaben braucht: das muß man festhalten, wenn man etwas Greifbareres haben will, als diese allgemeinen Worte.

Da wir die kommenden Aufgaben noch nicht kennen, so vermögen wir nichts Positives über den kommenden Glauben zu sagen. Aber wir können jedenfalls sagen, was er nicht ist: er ist jedenfalls unbürgerlich.

Aber das Fühlen Dostojewskis ist ganz bürgerlich.

Iwan Karamasow, welcher die tiefste Schicht von Dostojewski verkörpert, dreht sich mit seinen Gedanken um das Leiden und findet hier keine Lösung. Die Theodicee ist tatsächlich auch unmöglich, denn es liegt bei ihr einfach eine falsche Fragestellung vor. Wenn das Glück des einzelnen nicht der Zweck der Welt ist, so hat die Frage nach seiner Lust und seinem Leid offenbar gar nichts mit der Religion zu tun. Gott ist nicht gerecht. Er ist auch nicht ungerecht. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit liegen außerhalb seines Kreises. Wenn ein Mensch leidet, so handelt es sich religiös nur darum, was er für sich mit seinen Leiden anfängt; und wenn man so fragt, dann sieht man wohl ein, daß die Lust schließlich denn gefährlicher ist, als das Leid.

Kasolnikow ist die Verkörperung von Dostojewskis oberster Schicht. Er will sich beweisen, daß er „kein Stift“ ist, und bildet sich ein, daß kann er durch den Nachweis, daß er ein „Napoleon“ ist. Aber den „Napoleon“ Kasolnikows gibt es nicht: es gibt nur den Mann, der mit genialem Verstand, außerordentlichem Willen und ungeheurer seelischen Plattheit in einem gewissen geschichtlichen Zustand gestellte Aufgaben löste. Napoleon hätte sich selber auch als „Stift“ auffassen können, und bei seinem nüchternen Verstand hat er es wahrscheinlich oft getan. Ob man ein „Stift“ ist, oder ob man „frei“ ist, das ist Sache des Glaubens, und nichts weiter. Deshalb ist die Aufgabe falsch gestellt, daß man sich da etwas beweisen könne.

Wenn die Gedanken der Theodicee und die Verschiebung der Freiheit aus dem Glauben und Fühlen auf ein inhaltlich bestimmtes Gebiet Ergebnisse des bürgerlichen Denkens sind, die denn schließlich zu dem angeblich gegenbürgerlichen Kommunismus führen, so sind auch die anderen Vorstellungen, die, welche sich um „das Volk“ drehen, bürgerlicher Art.

In früheren Zeiten meinte man mit dem Wort „Volk“ diejenigen, zahlenmäßig ganz kleinen Teil der Menschen eines bestimmten Landes, welche

den Verstand, die Erfahrung und die Stellung hatten, um bestimmen zu können, was geschehen sollte. Was im Volk vorging, das waren Vorgänge in diesem Kreis. Das Wort deckt heute zwei ganz andere Begriffe: es meint entweder die ganze Masse der Menschen eines Landes, oder den zahlenmäßig größten Teil, die Leute, welche mehr oder weniger unselbständig mit der Hand arbeiten. Es kommen viele Irrtümer daher, daß man sich diesen Begriffswandel nicht klar gemacht hat.

Das Christentum ist nicht eine klare und eindeutige Lehre, sondern ein geschichtlicher Vorgang. Wir sahen schon, daß die ersten Ideen auf den Höhen des Geistes lebten, daß dann eine Bildung im unteren Volk vor sich ging, und daß dann, indem sich die Kirche entwickelte, eine Reinigung von volksmäßigen Bestandteilen vorgenommen wurde; es kam ja denn bis zur Aufgipfelung, sagen wir 950—1250, wo ein geistliches Herrschaftsgebilde entstand. In den alten Urkunden, welche das Christentum, wie jede Religion, konservativ mit sich schleppt, sind natürlich Überbleibsel aus der Zeit vorhanden, in welcher das Christentum Glaube des niederen Volkes war. Wenn in seiner Geschichte wieder Zeiten kommen, wo das niedere Volk vorherrscht, so werden diese hervorgeholt. So geschah es in der Reformationszeit. So geschieht es auch heute, wo die Pseudo-Herrschaft des Bürgertums sich auflöst und die untersten Schichten vorbrechen.

Es entsteht dann immer eine Idealisierung dieser untersten Schichten. Sie beginnt in Europa mit der Romantik; und die panslawistische Bewegung, die Volksidealisation Dostojewskis ist lediglich Ergebnis der europäischen, zuletzt in den deutschen Erlebnissen in der Napoleonischen Zeit gestalteten Romantik, wie auch die Hochschätzung des Proletariats bei der Sozialdemokratie hier ihre Anfänge hat.

So muß man die Verbindung von Religion und Volk, von der dann die Verbindung von Religion und Jugend eine Folge ist, bei Dostojewski verstehen.

Ihre Art wird deutlich durch ein kleines Beispiel.

Die Kriminalisten wissen, daß Leute aus dem Volk, wenn sie unschuldig angeklagt sind, unter der Wucht der scheinbaren Beweise oft zusammenbrechen und ein Verbrechen gestehen, das sie gar nicht begangen haben. Das kommt daher, daß Ausdauer und Kraft in den unteren Schichten naturgemäß geringer sind, als in den höheren.

Bei einem Volk wie das russische, wo von höheren Ideen lediglich die von der Kirche verbreiteten vorhanden sind, geht ein solcher Zusammenbruch denn natürlich unter der Begleiterscheinung eines religiösen Gedankens vor sich: „Ich will das Leid auf mich nehmen“ oder derartiges.

Das faßt Dostojewski nun wörtlich auf und betrachtet solche Vorkommnisse als Zeichen der tiefen Religiosität des russischen Volks; ohne zu wissen, daß dergleichen überall beobachtet wird.

Natürlich ist die höhere Geistigkeit nicht an die höheren Stände gebunden. Aber wenn ein Mann aus dem Volk höhere Geistigkeit hat, so gehört

er eben nicht mehr zum niederen Volk. Jakob Böhme war Schuster. Aber nicht alle Schuster sind Jakob Böhme. Wenn Dostojewski im handarbeitenden Volk die Kraft zur Wiedergeburt sieht, dann meint er nicht Jakob Böhme, sondern er meint die anderen.

Auch in Deutschland ist ja die Romantik von der besonderen religiösen Begabung des niederen Volks anzutreffen. Ein Theologe, Universitätslehrer, erzählte mir einmal schwärmerisch, welchen Trost es ihm gewährt habe, als ihm bei einer Gelegenheit „ein schlichter Mann aus dem Volk“ die Strophe vorgesagt habe, welche beginnt:

„In allen meinen Taten laß ich den Höchsten raten.“

Ich hätte ihm antworten können, daß ein Mann in seiner Stellung freilich solche Tröstungen nicht nötig haben dürfte: aber so etwas sagt man ja denn wohl aus Höflichkeit nicht.

Es ist mit diesen Dingen, wie mit allem Geistigen: wenn sie ins Volk bringen, dann werden sie mit einer gewissen Gefühlseinbrunst aufgefaßt, die sich aus der geringen Stärke von Verstand und Willen ergibt; sie werden vereinfacht, vor allem für die persönlichen Bedürfnisse des einzelnen; und dann kann es geschehen, wenn die oberen Schichten im Lauf der Zeit nichtig werden, daß der eine oder andere aus ihnen schließlich erstaunt ist, im einfachen Volk lebendigen Geist zu finden. Das sagt nichts für das Volk, sondern nur alles gegen die derzeitigen oberen Stände.

Schöpferische Begabung hat nur der einzelne. Wie die sogenannte Volksdichtung ein Unsinn ist, so ist es ein Unsinn, aus dem niederen Volk eine neue Religionsart zu erhoffen.

Und wie mit dem niederen Volk, so ist es auch mit der Jugend. Welcher Unsinn, daß ein Jüngling wie Aljoscha nun als Vertreter der neuen Religion gelten soll! Er ist ein Schüler; der Schüler eines Mönchs; so etwas hat es immer gegeben und wird es ja wohl auch immer geben; aber ein neuer Glaube wird von anderen Leuten geschaffen: von den Männern und den Alten.

Was Dostojewski im niederen Volk sieht, was durchaus schön und achtungswert ist, das ist denn doch alles mit bürgerlicher Empfindsamkeit gesehen. Möglich, daß es so ist: die bürgerliche Mechanisierung, welche den Menschen, der ihr unterliegt, zu einem „Stift“ macht, bewirkt naturgemäß eine solche Empfindsamkeit. Denn der Stift, wenn er denn nun einen lebendigen Bauern vor sich hat, der zwar eben nur ein Bauer ist, aber immerhin doch ein Mensch und kein „Stift“ — muß er nicht den Schluß ziehen: „also liegt im Volk die eigentliche Kraft der Menschheit, muß aus dem Volk die Rettung kommen?“

Ach nein: so einfach, so idyllisch harmlos sind die großen Geschehnisse der Menschheit nicht.

Im Grossinquisitor glaubt Dostojewski einen Mann dargestellt zu haben etwa wie Gregor VII. war. Er hat aber nur einen Vertreter des wohl-

wollenden Polizeistaats dargestellt, etwa einen Mann wie Friedrich den Großen: ein großer Mann in seiner Art, aber ein Mann, der ganz in den Grenzen der Bürgerlichkeit lebt; der eben „der erste Beamte seines Staates“ ist. Dostojewski kann mit seiner Vorstellungskraft nicht über die Grenzen des Bürgertums hinausgehen.

Von Gregor VII. sagt Petrus Damiani „Du bist ein heiliger Satan“. Der bedeutende Mann hatte wörtlich recht: Gregor war ein Heiliger und ein Teufel. An das Ausmaß eines solchen Mannes reicht auch ein Friedrich nicht hinan. Und solche gewaltige Naturen sind es, welche Gott schickt, wenn seine großen Pläne verwirklicht werden sollen: solche Naturen finden sich in dem gedichteten Lebenswerk Dostojewskis nicht.

Elisabeth Busse-Wilson Zur National-Psychologie des Bolschewismus

Die Staatsmoral

Der Geschichtsschreiber hat wohl zu unterscheiden, ob man den vorgegebenen oder den gemeinten Sinn eines Ereignisses deuten will. Völker, Parteien und Stände kämpfen oft jahrhundertlang um eindeutige Ziele und bewirken am Ende ein ganz anderes Ergebnis, als sie es sich gestellt hatten. Der geheime Wille, der den Kämpfern unbewußt ans Licht drängte, benutzte ihre Leidenschaften und Zielsetzungen beinahe nur. Alle Kämpfe der Menschheit sind unbewußte Diversionengefechte.

Am Feldzuge des Bolschewismus stört den Westländer vor allem der innere taktische Widerspruch, daß eine soziale Revolution mit radikaler Wandlung der Sozial- und Besitzverhältnisse die Masse des werktätigen Volkes nicht etwa autonom machte, sondern in die Rolle dauernd bevormundeter Untertanen brachte. Er fühlt sich vor allem befremdet, daß die Führer der russischen Revolution, die vorgeben, ihr Land, ja ganz Europa in einen welthistorischen Umwandlungsprozeß zu versetzen, mit flachen intellektualistischen Ideologien ihr Volk zu einer Weltmission zu erziehen trachten. Ein westliches Lehngut von ganz jungem geistigen Alter, der Marxismus, wird als Aufklärungszauber auf die Massen des geistig leeren und ungebildeten Bauernvolkes ausgeübt. Den einzigen moralischen und seelischen Halt, den es hatte, seine primitive bäuerliche Religiosität, nahm man ihm mit rücksichtsloser Gewalt. Welch eine Instinktlosigkeit, Welch ein Mangel schöpferischer staats- und volksbildender Voraussicht schien diese Politik zu verraten!

An die Stelle der christlichen russischen Theokratie wurde die marxistische Lehre gesetzt, die besagt, daß es oberstes Gebot und erste Aufgabe sei, die wirtschaftlichen Umstände des Einzelnen, der Gesellschaft, des Staates zu gestalten, umzuwandeln und zu meistern. Die geistigen und sittlichen Lebensformen (also die eigentliche Kultur) würden organisch aus der vernunftgemäß organisierten Wirtschaft herauswachsen. Dieser unbefangene Rationalismus, der in Form der sozialistischen Theorie zur Staatsreligion erklärt wurde, wird in der Stadt und im Dorfe, in der Armee und im Beamtentum durch Wanderprediger und Studenten, vor allem durch Bild und Plakat den Untertanen eingeprägt. Es scheint, daß der Marxismus für die nächste Zeitspanne die geistige Vorstellungswelt der Russen ausfüllen werde. Die Jugend besonders lernt keinen anderen Katechismus als den des kommunistischen Manifestes.

Der wütende und in den ersten Jahren nach der Revolution auch handgreiflich brutal geführte Kampf gegen die Religion und gegen die Kirche ist zunächst begründet in der rassenmäßigen Feindschaft zwischen Revolution und Religion schlechthin. Denn jede Staats- und Gesellschaftsordnung nimmt, um sich moralisch zu rechtfertigen und zu halten, die Protektion Gottes und der jeweiligen Landesreligion in Anspruch. Wenn nun mit einer Revolutionswelle ein neuer Staats- und Gesellschaftswille emporkommt, so muß er mit innerer Notwendigkeit religions- und kirchenfeindlich sein. Der Geist jeder Revolution sieht aber insonderheit die christliche Kirche als Todfeindin an, weil sie den Ausübern der staatlichen Gewalt und der gesellschaftlichen Machtstellungen das gute Gewissen verleiht, die sozialen Ungerechtigkeiten, die Gott ja selbst schützt, weiter bestehen zu lassen. Das Christentum hat, trotz seiner Lehre von der Gleichheit aller Menschen das Rechtsbewußtsein der jeweils besitzenden Klassen gestärkt. Da die herrschenden Schichten zugleich auch im Besitze der stärksten Machtmittel sind und Gott immer mit den stärksten Bataillonen ist (denn noch nie hat ein stärker Gott auf Seiten der schwachen Parteien gestanden), mußte in den jungen Eroberergenerationen, die mit einer Revolution emporkommen, ein Urhaß gegen die furchtbare Symbiose von Staat und Kirche entstehen. Denn die unter dem Schutze Gottes gefällten politischen Entscheidungen und Kriege sind ja die teuflischsten, weil unangreifbarsten Machtausübungen einer Staatsgewalt. Religion verdirbt allzu häufig den Charakter des Einzelmenschen, wieviel mehr sollte sie nicht den Charakter eines Kollektivwillens, wie es der Staat darstellt, verbiegen. Jede Religionslehre erzeugt in ihren Anhängern das Bewußtsein, daß sie als die Gehorsamen und Getreuen auch die Gerechten und Erwählten sind. Der Gläubige ist immer auch der von seinem Gott Beschützte und Ausgezeichnete. Gott ist mit denen, die seine Gebote tun. Mit denen von der anderen Partei ist er nicht.

Das Bewußtsein des Gläubigen, daß Gott für ihn ist, erschließt einmal den tiefsten Quell- und Seinspunkt der Religion und gleichzeitig eine große

moralische Gefährlichkeit. Wenn die große Religiosität das göttliche Selbstbewußtsein des Menschen erzeugt und die nur dem Begnadeten zugängliche Verbundenheit mit Gott, so führt die Erlösungsgewißheit ebenso leicht zur ethischen Selbstgenügsamkeit. Denn jede Religionsausübung schláfert wenn sie zur Gewohnheit wird das Gewissen ein. Gott aber ist ja, seiner ethischen Funktion nach auf Seiten des bestehenden Staates und der bestehenden Gesellschaftsordnung (sie würde ja sonst trotz einem Wald von Bajonetten nicht bestehen!) und darum ist diese auch gut.

Wenn also in der großen französischen, wie jetzt in der russischen Revolution die Kirchen in Klubbhäuser verwandelt wurden, hier in der Kapelle des Jakobinerklosters die radikalste französische Revolutionsgruppe tagte, dort die russischen Kirchen in bolschewistische Debattiersäle verwandelt werden, so sind das zunächst die naturgesetzlichen Feindschaftsausßerungen zwischen Religion und Revolution. In Rußland jedoch hat die große Feindschaft angehalten, während damals in Frankreich mit dem 9. Thermidor die Rückkehr der alten Götter einsetzte. Zwar führt man schon lange keinen aggressiven Feldzug mehr gegen sie. Die Bedrohungen und Erschießungen der höheren Geistlichkeit, die Schließung der Kirchen und Klöster hat ausgesetzt und die öffentlichen Verhöhnungen kultischer Handlungen werden nicht mehr erlaubt. Aber an die innere Verdrängung des alten Religions- und Weltbildes setzt der bolschewistische Staat immer noch einen guten Teil seiner ganzen Macht und seine nicht geringe propagandistische Aufklärungsarbeit. — Anfangs trieb die bolschewistische Führer die Urfeindschaft zwischen Religion und Revolution zum Kampf gegen die christliche Staatsreligion. Aber die Fortsetzung dieses Kampfes ist eine Arbeit im Dienste einer religionslosen Ethik. Wenn auch unbewußt, will Sowjet-Rußland den Versuch wagen, einen Staat aufzubauen ohne die Rückversicherung eines moralischen Gutscheines bei Gott. Die Schöpfer dieses neuen Staates sind wie alle Staatengründer durch Ströme von Blut gegangen, aber sie haben nicht hinterher den Segen der Kirche auf ihr blutiges Werk herabgefleht, wie andere Eroberergenerationen. Trotzdem der neu-russische Staat auf Gewalttaten aufgerichtet wurde und seine Geschäftspraxis einen nüchtern-machiavellistischen Zug trägt, ist die Staatsmoral seiner Gründer in diesem Sinne doch sauberer, wie die der alten Kulturnationen.

Die Arbeitsethik

An einem der bedeutendsten öffentlichen Gebäude des alten Petersburg leuchten heute in großen Lettern die Worte der bolschewistischen Neuertaufe: „Religion ist Opium fürs Volk“. Der europäische Beobachter wird diese Devise sehr flach und aufklärerisch finden, aber die Wappenschilder und Kampfdevisen der Menschen sind auch hier, wie so oft, nur Ablenkungen vom verborgenen Sinne.

Wenn die russische Regierung immer und immer wieder den einen Grundsatz

verkündet und durch die Volkserziehung dem heranwachsenden Geschlechte einimpft, daß die Bewältigung der wirtschaftlichen Aufgaben oberstes Gebot des Genossen, daß es wichtiger sei, die Industrie und die Landwirtschaft zweckmäßig zu gestalten, als in die Kirche zu laufen und als ideelle Weltanschauungskämpfe auszufechten, wie das das Bürgertum tut, wenn ihr geheiligtes Oberhaupt den Grundsatz verkündete „Freiheit ist ein Vorurteil der Intellektuellen“, so hat sich der Geschichtsschreiber zu fragen, welche innere Absicht sich unter der vorgegebenen verberge. Er wird dann finden, daß der Marxismus für den Entwicklungsstand, in dem das russische Volk sich befindet keine westliche rationalistische Flachheit ist, sondern eine, den Verkündern selbstverständlich unbewusste, im russischen Volkscharakter begründete, notwendige Erziehungsmethode.

Dem Russen, dem Intellektuellen sowohl wie dem Bauern ist die disziplinierte und konzentrierte europäische Arbeitsmethode völlig fremd. Eine für westliche Begriffe völlig unsachliche Art des Verkehrs und Wandels herrscht in den Ministerien ebenso, wie in den Werkstätten der Fabriken. Jeder Russe hat das Recht, jedem Volksgenossen seine Zeit zu nehmen. Der Arbeiter schwärzt, lacht und singt bei der Arbeit, die Arbeitsintensität seines westlichen Genossen könnte er sich schwer vorstellen. Der Kaufmann, auch der führende Großkaufmann und Industrielle, braucht zur Abschließung eines Geschäftes Zeiträume, die den Europäer an die seltsam unsachliche Form orientalischen Handelns erinnert. Der Gebildete, der Politiker durchredet die Nächte und die Tage, um selten zur Realisierung einer zielstrebigen Handlung zu gelangen. Nach dem Urteil von Landeskundigen kann der Russe von Natur sich noch weniger zu den europäischen erakten und sachlichen Arbeitsmethoden trainieren, wie der Südtaliener. Der Lebensrhythmus des Russen ist kurzum der eines Volkes, das noch nicht in das Stadium der Arbeitsdisziplin und in die Versachlichung aller Lebensinhalte, die das kapitalistische Zeitalter den westeuropäischen Völkern auferlegte, eingetreten ist. Auch die dünne Oberschicht von Kaufleuten, Beamten und Intellektuellen ist befangen in Lebensformen, die sich bei uns nur noch in rein bäuerlichen Kreisen abspielen.

Die natürliche Unsachlichkeit und Undiszipliniertheit des primitiven sowohl wie des gebildeten Russen erhält von seiner nationalen und sozialen Schicksalsbestimmtheit her wiederum eine tragische Verstärkung. Das russische Volk ist ein Volk von Leibeigenen. Zwar besteht sie juristisch seit einem Menschenalter nicht mehr, aber faktisch ist sie nie unterbrochen worden. Dieses leibeigene Volk ist nun auch der eigenen wirtschaftlichen Initiative nie fähig geworden. Stets besitzlos, immer am Rande des Existenzminimums, war die Verantwortungslosigkeit gegenüber dem Werk der eigenen Hände, die grenzenlose Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Leben, das ja keine Emanzipationsaussichten bot, ihm zur zweiten Natur geworden. Der Rest an Vitalität und Verstandeswachheit, den die allgemeine Lebens-

stumpfheit, der Schlaf und der Branntwein übrig ließen, wurde absorbiert durch die Stunden dumpfen Engelullsteins im Weihrauchdämmer der dunklen, goldstrahlenden Kirchen. Der halbheidnische Bilder- und Reliquienkult der griechisch-katholischen Kirche war der moralische Förderer und Vollender der dumpfen passivistischen Nichtstuererei der großen Masse des ländlichen Volkes.

Dieser Unerzogenheit zur zielstrebigen Lebenstätigkeit, dieser furchtbaren Vergewandung von Natur- und Menschenkraft stellt sich im bolschewistischen Staatsprinzip ein neuer Imperativ entgegen: Denke und Arbeite. Immer wieder hämmert die Regierung ihren Volksgenossen ein — übt die rationelle Bewirtschaftung eures Bodens, eurer Bergwerke und Forsten, laßt die bourgeoise Sorge um Geist und Religion beiseite. *Labore rare necesse est, vivere non necesse est.* Eine gewaltige ethische Lösung hat hier der Bolschewismus aufgestellt, eine Arbeitsethik, für die der Marxismus, den er selber mit Wort und Schrift propagiert, wie so oft in der Geschichte der Menschen, nur Deckmantel, Vorwand, Überlistung ist. Das russische Volk ist mit ihm in sein Reformationszeitalter eingetreten, 400 Jahre später wie Deutschland.

Keine moralische Rückendeckung für die dumpfe Trägheit und tatenlose Verantwortungslosigkeit bietet nun die Kirche mehr. „Euer Gottesdienst sei die aufs beste erfüllte Berufspflicht“ — das ist das unausgesprochene Sittengebot der marxistischen Staatsreligion. In einem Riesenreich, wo die Landwirtschaft teilweise noch nach Methoden betrieben wird, wie sie in Europa im Mittelalter üblich waren, wo die Hochofen mit Holz beschickt werden und wo alle Bodenschätze der Erde der Zehung harren, tut in Wahrheit nur eines not: Wirtschaft, Wirtschaftlichkeit nach europäischen disziplinierten und bewußten Arbeitsmethoden. Was also dem Angehörigen der Weststaaten als parteipolitisches Dogma erscheint, ist in Wahrheit die Äußerung eines geheimen, staatsbildenden Instinktes und was sich als flach-ökonomische Doktrin ausgibt, ist moralischer Imperativ.

„Religion ist Opium fürs Volk“, bedeutet also nichts anderes als dies: Rußland bereitet sich vor, aus einem Volk Leibeigner zu einem Volke Werkträger zu werden, aus einem feudalistischen Agrarstaat mit halb-orientalischer Unwirtschaftlichkeit zur Lebens- und Wirtschaftspraxis des westeuropäischen Frühkapitalismus überzugehen. Der Russe ist durch die bolschewistische Revolution zum freien Bauern gemacht worden. Er sitzt auf eigener Scholle (wenn auch nicht formal-juristisch, so doch faktisch). Er genießt die Verwirklichung eines jahrhundertlang genährten politischen Traumes. Aber diese endlich erreichte Erfüllung muß er hart genug bezahlen durch eine Umstellung des gesamten Lebensstiles. Aus allen alten Lebensgewohnheiten wird er durch die bolschewistische Lösung grausam herausgerissen. Vom Ofen soll er herunter, auf dem er sonst die Winter zu verschlafen pflegte, er soll arbeiten, was er doch früher den Weibern über-

ließ; andauernd wird er zu Verbesserungen seines Betriebes angespornt. Er soll dängen und beriefeln und fremdartige neue Maschinen anwenden, wo er ehemals in aller Selbstgenügsamkeit mit einem hölzernen Pflug den Boden kratzte. Und wo einst der dämmernde Frieden der Kirchen winkte und die endlose Litanei des „Herr, erbarme dich unser“ ihn mildtätig einlullte, wird er jetzt zu guterlegt zum Erlernen von Lesen und Schreiben angehalten und zum Besuch von politischen Versammlungen. In den alten Zeiten hatte der Russe aus dem Volke auf alle Fragen immer dieselbe Antwort „Gott mag es wissen“. Diese Antwort befriedigte ihn, sei es, daß man ihn nach seinem Alter fragte, nach der Höhe seines Verdienstes oder nach der nächsten Station und der Tageszeit. Jetzt soll er selber alles wissen und sogar selber alles bestimmen. Gott und die Heiligen nehmen einem nichts, aber auch gar nichts mehr ab. Eine neue Form von Grausamkeit, eine europäische Grausamkeit — von früh bis spät zu schaffen, zu denken und zu ordnen — legt das neue Regime mit seiner marxistischen Parole dem russischen Menschen auf.

So enthüllt sich der russische Marxismus als der zweite große Europäisierungsversuch Rußlands seit Peter dem Großen. Er ist die Kundmachung eines Selbsterhaltungsgesetzes, das dem russischen Volkstum zu dieser Stunde seiner Entwicklung das ihm Gemäße und Notwendige ist. Die einseitige Beeinflussung des ganzen russischen Volkes mit den ökonomischen Lehren des Marxismus erweist sich also als eine Schutz- und Heilfunktion des in schweren Übergangsnöten liegenden russischen Volkskörpers. —

Wer aber nun bereit wäre, das geheime Ethos der russischen marxistischen Propaganda zuzugeben, wird doch einwenden, daß für die Stufe des bäuerlich-naiven Menschen, auf der sich 75 % der russischen Bevölkerung befinden, eine religionslose rationalistische Volksbelehrung und Volksaufklärung niemals genüge, um den noch unbewußten Instinkten und Lebensnöten eine übermaterielle Leitung zu geben.

Nun ist aber der Russe von 1918 keineswegs religionslos. Eben der Marxismus ist seine Religion. Er trat an die Stelle der alten christlichen Götter. Sein geistiger Charakter mit dem chiliastischen Kern der kommenden gerechten Weltordnung und der Verpflichtung zum ständigen Glaubenskrieg, die fanatische Ausschließlichkeit des zentripetalen Denkens machen ihn zu einer Volksreligion catepochen*. Wohl ist die komplizierte Scholastik und Propädeutik der marxistischen Lehre dem einfachen Bauern und Arbeiter nicht zugänglich. Aber das religiöse Weltbild zu bauen und zu wahren, war ja immer nur ein Privileg der Theologenschaft. Dem russischen Volk dagegen gaben die bolschewistischen Führer als Ersatz für seinen Heiligenkult einen primitiven Heroenkult. Die Statuen der Revolutionshelden aller

* Vgl. „Die kommunistische Volksreligion“ in „Stufen der Jugendbewegung“ von Elisabeth Buffe-Wilson. (Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1925.)

Länder und Zeiten stellen sie ihnen vor Augen auf die Plätze der Städte und den Dorfanger. Allen voran der Eine, Gewaltige, Unsterbliche, der Gründer des Reiches, Lenin. Schon zu Lebzeiten und erst recht nach seinem Tode entstand eine nationale Mystagogie um ihn. Die Leninbüste in der rot ausgeschlagenen Ecke der Stube wird durch Abnehmen des Hutcs, beim Bauer durch Bekreuzigen begrüßt. Der Herrgottswinkel der Bauernstuben ist nicht verwaist.

Die Umwertungen

Vom national-psychologischen Standort aus gewinnt auch der Kampf Sowjetrußlands gegen die Familie eine andere Bedeutung als die eines flachen Destruktivismus. Die energischen Maßnahmen der Regierung, die Menschen zu entfamillieren und ihr Leben in die Öffentlichkeit zu verlegen, die Frauen und Männer, vor allem aber die Kinder in Klubs, Gemeinschaftshäusern und Schulen zu sammeln, wird auch von wohlwollenden Auslandkritikern als eine monomanisch überspizte Auflehnungseraserie gedeutet. Aber was für einen Menschen will denn der Bolschewismus entfamillieren? —

Der Russe — darin stimmen alle Kenner des Volkes überein — namentlich der gebildete, ist ein völlig unerzogener und undisziplinierter Mensch. Er ist gänzlich unfähig, sich und andere zu erziehen. Die starke Familienhaftigkeit des Russen förderte nur sein Laster des Sichgehenlassens und des naiven Subjektivismus. Der Familiensinn des Russen übertrifft noch den berühmten Blutzusammenhalt des Juden und mag hier wie dort dieselbe Ursache haben: das völlige Ausgeschlossensein von politischer Wirksamkeit. Hier die Staatenlosigkeit des Juden und dort das politische Entmündigtsein in einem absolutistischen Staatswesen. Beide Ausfallerscheinungen warfen den Menschen auf sich und seine Anverwandten zurück und zwangen ihn, vorzugsweise in der Welt der Familie sein Glück und seinen Halt zu suchen. Aber die zwangsmäßige Bescheidung auf den Familienkreis erzeugte im Russen nicht den großartigen und strengen Patriarchalismus des klassischen Juden. Russische Eltern erziehen ihre Kinder nicht, sondern sind ausschließlich vernarrt in ihre Sprößlinge. Den Nichtrussen berührt die Familienkluckerei und die Unerzogenheit der Kinder, wie sie beim russischen Gebildeten die Regel sind, abstoßend. Die Verstaatlichung der Kindererziehung und die Bekämpfung aller familialen Abgeschlossenheit, wie sie Sowjetrußland ausübt, überhaupt die ganze Neigung, das Wirken der Menschen in eine dem alten Sparta ähnliche Verpflichtung zum Gemeinleben zu bringen, erweist sich so nicht als sittliche Verwilderung, sondern gerade als ein gesunder, staats- und menschenbildender Instinkt. Strebbarkeit, Arbeitsamkeit und Gemein Sinn ist dem Russen wahrscheinlich nur durch eine Verstaatlichung der gesamten Jugend- und Kindererziehung und eine Zurückdrängung der Familie —

wenigstens für ein bis zwei Generationen — beizubringen. Darüber hinaus hat der Kampf gegen die Familienerziehung den geheimen Zweck, die Volksgenossen, die von der Gestaltung des Staats- und Gemeindelebens unter dem Zarismus völlig ausgeschlossen waren, überhaupt erst zur Teilnahme am öffentlichen Leben anzuleiten. — Die Bresche ins Privatleben, die der Bolschewismus sich zu schlagen bemüht, mag außerdem auch einen mechanisch-staatserhaltenden Antrieb haben. Die durch Gattenband und Blutsverwandtschaft verbundenen Menschen, die auf engstem Raume zusammen leben, sind die natürlichen kleinsten Oppositionszellen und Unzufriedenheitsherde gegen eine staatliche Zwangsherrschaft. Die Zusammenrückung von Menschen zu vermeiden, ist daher immer einer der hauptsächlichsten machtdynamischen Grundsätze einer Diktaturgewalt gewesen. — Natürlich wird auch diese Maßnahme des allgemeinen Staatskindertums — die nur eine national-pädagogische ist — von den bolschewistischen Führern mit ideellen sozialistischen Grundsätzen überhangen. Aber die bolschewistischen Führer dienen mit allen Neuerungen, durch die sie Europa befremden, weder dem Sozialismus noch der Menschheit; aber sie dienen mit ihnen, mit ihrer Auswahl, die einen guten politischen Instinkt verrät, vor allem und in erster Linie ihrem russischen Volke.

Aber die Mittel! Die Sezpropaganda, mit der die bolschewistische Regierung gegen die alte Welt vorgeht, die gotteslästerlichen Umzüge, die auf rohe Weise den christlichen Kult verhöhnen! Beraubt sich nicht ein ethisches Wollen, das mit politisch-agitatorischen Mitteln betrieben wird seiner besten Werbekraft? Richtet das neue Ausland sich nicht selbst, wenn es die alte Praxis des politischen Klassenkampfes ausübt? Stadt und Dorf wird überschwemmt mit Flugschriften und Plakaten, mit Bildern, die immer nur die eine Zweifelt darstellen: einst und jetzt. Hier Popen und Fronarbeit, dort Wohlstand und Freiheit. Warum hezt und wühlt das neue Regime so plumpt gegen die alten Mächte, wenn es seiner guten Sache sicher ist?

Warum greifen überhaupt politische Machtgruppen ebenso wie politische Minderheitsgruppen zu dem Giftmittel der Volkerverheugung, das die Menschen mehr verdirbt, wie sämtliche Seuchen der Natur ihr leibliches Leben? Der individuelle Selbsterhaltungstrieb ist in jedem Menschen zunächst stärker als die überpersönlichen Gemeinschaftsverpflichtungen. Wieviel stärker ist aber das Verlangen nach der persönlichen Selbstbefriedigung bei denjenigen Volksteilen, die hart um ihr Existenzminimum ringen müssen. Diese zermürbten und durch den Krieg verbrauchten Männer Europas reagieren schwer und langsam auf Anstöße von außen. Naturgemäß muß daher eine Partei, die zum aktiven politischen Handeln, zum Außenkrieg oder zum Innenkrieg aufrufen will, wie die nationalistischen und kommunistischen Parteien aller Länder mit den stärksten Mitteln der Aufpeitschung und der Übertreibung arbeiten; um nur ein Hundert müder Proletarier, Männer und Frauen auf die Straße zu bringen, muß tausendmal zum Ver-

nichtungs- und Endkampf aufgerufen werden. Das Kampfmittel des Siegens, dieses zweischneidige Schwert, das die Seelen der Menschen infiziert und ihren Verstand schwächt, ist das naturgesetzliche Werbemittel von Minderheitsgruppen, die an sich stumpfe Menschenmengen für eine Aktion interessieren wollen. Es ist überdies zu erwarten, daß eine um Proletarier werbende Partei gröber und schreiender auftragen muß als eine andere.

Sind nun schon die Menschen in Westeuropa, die intellektualisierten und wachen Einwohner der Industrie-Staaten schwer zu überpersönlichen, großen Gemeinschaftsaktionen, gleichviel ob zu sozialen oder zu nationalen Aufständen zu gewinnen, so ist nun der russische Mensch und das heißt der schwere, stumpfe, unbewegliche Bauer, noch viel weniger geneigt, sich aktiv für ein neues politisches System einzusetzen. Er ist froh, den alten Nöten entronnen zu sein, dem Krieg und dem Zarismus. Die bolschewistische Regierung mußte daher mit den marktschreierischsten Mitteln diesem Menschen, dessen Vorstellungsleben viel langsamer funktioniert als das eines Westeuropäers, die Richtigkeit des neuen Systems einleuchtend machen. So betrieb und betreibt sie einen mit großer Klugheit eingeleiteten politischen Anschauungsunterricht. Man veranstaltet z. B. öffentliche, jedermann zugängliche Ausstellungen, etwa mit der instruktiven Beispielsammlung: „Wie wohnt ein armer Bauer und wie wohnt ein reicher Gutsbesitzer“. Dort findet man die Übertragung einer elenden, ungeheizten Hütte und ihres armen, schmutzigen Hausrates und dicht daneben das Gegenbeispiel: ein vollständig und komfortabel eingerichtetes Herrenhaus, von der behaglich erwärmten Bibliothek bis zum Wasserlosetz alle Wohnkultur in sich vereinigend. — Die russische Bühne wurde gleich zu Anfang der Revolution in den Dienst der Propaganda gestellt. Sie schuf pantomimische Versinnbildlichungen der sozialen Klassen mit ihren Besitzunterschieden. Sie ließ die kapitalistischen Urheber des Weltkrieges auftreten in einer so überzeugenden Prägnanz, daß auch bürgerliche Kunstkritiker die improvisatorische Kraft dieses Volkstheaters bewundern mußten.

Alle diese sinnenfälligen Aufforderungen zum Klassenkampf, die den Nichttrassen als Zeugnisse einer raffiniert berechneten Verhegungskunst erscheinen, sind aber die für die Psyche des einfachen, ungebildeten, russischen Menschen aus dem Volke gemäßen Lehrmittel. Sein Apperzeptionsvermögen ist von Natur aus gering. Die intellektuellen Funktionen, der Ablauf von Eindruck — Vorstellung — Abstraktion — Willensentschluß verlaufen bei einem einfachen und kindlichen Menschen, und das ist der russische Bauer, langsam und stockend. Der Russe, der diesen propagandistischen Eindrücken ausgesetzt wird, ist außerdem Analphabet. In den ersten Jahren nach der Revolution fuhren Eisenbahnzüge mit grellen Plakatierungen ins Land hinein. Alle diese schreienden Plakate, die aufdringlichen Bilder und Plastiken, die man dem Volke überall vor Augen stellt, sind in Wahrheit sein Lesebuch. Europäische Kunstgelehrte haben darauf hingewiesen,

daß unsere romanischen und gotischen Kathedralen-Portale, die mit plastischem Bildwerk und skulpturalen Einzelheiten gleichsam überzogen sind, die Bilderbibel des lesensunkundigen christlichen Volkes gewesen seien. Wie dort nun Passion, Heilsgeschichte, Begebenheiten aus dem Alten und Neuen Testament in Plastik und Relief dem jungen, ungebildeten Christenvolk vorerzählt wurden, so bemüht sich heute die bolschewistische Regierung Rußlands, ihre neue Lehre und Lebenspraxis einem Volke von Analphabeten und Bauern durch Bild und Spiel in Sirk und Serz zu pflanzen.

Auch eine psychologisch-pädagogische Beeinflussungsabsicht waltet bei folgender Profanierung altgeheiliger Wallfahrtsplätze: Eines der größten und reichsten Klöster Kiwos war in der Zarenzeit das Ziel Tausender von Pilgern aus ganz Rußland, die dort die wunderbar konservierten Leichname von Heiligen verehrten. Die neue Regierung verlegte hierher, an den Sammelpunkt altrussischer Religionsausübung ihren Aufklärungsfeldzug. Ein ägyptologisches Museum wurde im Kloster eröffnet, das alle Wallfahrer passieren mußten. Hier waren besonders ägyptische Mumien zur Schaustellung gebracht und der Vorgang der Einbalsamierung und Erhaltung von Leichen wurde auf höchst instruktive Weise verständlich gemacht. Das Wunder wurde naturwissenschaftlich erklärt. Erst dann werden die Pilger zur Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses zugelassen.

„Aufklärungsmärschen“ wird der Europäer sagen. Aber nur der mit Rationalismus übersättigte Westeuropäer kann diesen handgreiflichen Entgötterungsunterricht mißachten, denn Rußland schickt sich eben erst an, ins Zeitalter der Aufklärung einzutreten, das in Frankreich und Deutschland vor 200 Jahren anhub. Der Russe ist im Begriffe zu werden, was wir waren. Die rationalen Entdeckungen, die für uns jetzt nebensächlich sind, können für ihn erschütternde Erkenntnisakte sein; wir haben ja längst durchlaufen, was bei jenen eben erst anklopft. Was uns platt erscheint, kann dort weise sein. Denn der Rationalismus und die Aufklärung, auf die wir Westler jetzt herabsehen, waren auch einmal für uns Großtaten des Geistes.

Der Altersunterschied Rußlands und Europas

Das ganze geistige Gepräge des russischen Volkes ist das der Jugendllichkeit. Die russische Kultur besitzt keine eigene Philosophie und erst seit 200 Jahren eine Literatur. Nicht einmal eine selbständige Volkswirtschaftslehre hat sie aufzuweisen. Vor allem aber erweisen sich bestimmte, bei jedem Russen immer wiederkehrende Charakterzüge — seine Abneigung gegen das wissenschaftliche, „westliche“ Denken, sein schrankenloser Subjektivismus und naiver Dogmatismus, seine Unfähigkeit zur Selbstkritik als die Merkmale geistiger Unerwachsenheit*.

* Karl Nögel, der bedeutendste Kenner des russischen Volkes, hat in einer glänzenden Analyse (Die Grundlagen des geistigen Rußland. Eugen Diederichs Verlag).

Der europäische Beobachter glaubt bei der Betrachtung Sowjet-Rußlands in erster Linie die Welt des Ostens gegenüber der des Westens wahrzunehmen. Es ist aber ebenso sehr der Altersunterschied der Völker, der die Vorgänge in Rußland verständlich macht. Diesen entwicklungsmäßigen Altersabstand empfindet auch das Objekt der Betrachtung selber, ohne es zu wissen.

Das ungeheure Selbstbewußtsein Sowjet-Rußlands auf seine neuartige sozialistische Gesellschafts- und Lebensgestaltung, die Verachtung der kapitalistischen Länder mit ihrer entarteten „bürgerlichen“ Kultur ist zunächst die eingeborene Haltung jedes Russen gegenüber Westeuropa. In einem sind sich die äußerste politische Rechte und die äußerste politische Linke Rußlands einig: in dem Bewußtsein der Überlegenheit Rußlands über die verrottete westliche Kultur. Das neue Rußland kleidet diesen Anspruch in das Gewand des internationalen Sozialismus, zu dem es die Weststaaten zu befehlen hofft. Die Begründung dieser Weltmission deckt sich mit den nationalen Vorzugsansprüchen des konservativen Urrussen — nur mit ausgewechseltem Wappenschild. — Der konservative Danilewski, der geistige Vater des Panlawismus, ebenso wie Lenin und Trotzki sehen sich in ihren Ausführungen über Rußlands Stellung zu den europäischen Staaten sehr ähnlich. Man muß nur anstatt dem Westen oder „westeuropäische Staaten“ das Wort kapitalistische Staaten einfügen.

Aber wohl dem glücklichen Neurußland, in dem sich nationale und sozialrevolutionäre Interessen decken. Den fressenden Zwiespalt der westeuropäischen Staaten kennt es nicht. Der nationale Imperialismus Rußlands ist in dem Imperialismus der dritten Internationale aufgegangen.

Das nationale Selbstbewußtsein des Russen (gegen das die Nationalgefühle der westeuropäischen Völker hysterische Schwächezustände sind) hat ein doppeltes Gesicht. Es ist einmal das biologische Überlegenheitsgefühl des jungen Volkes über das alte, des Volkes mit unerschöpflichen Reserven der Natur, mit unendlichen Möglichkeiten der Kultur- und Menschenbildung. Die russischen politischen Führer fühlen sich trotz der ungeheuren Schwierigkeiten der Neuerziehung eines Bauernvolkes, trotz aller Krisen und Hungersnöte als unerschütterlich überlegen, mit der Instinktsicherheit von Menschen, die die biologisch kräftigeren sind.

diese Charaktereigenschaften des Russen als die tragischen Folgen des gewohnheitsmäßigen und schrankenlosen Herrschenkönnens, als eine Erbschaft des russischen Seelenbesitzertums erklärt. Für bestimmte Typen des russischen Volkes, vor allem für einen Tolstoi, ist diese Analyse sicher richtig. Als naturkundliche Eigenart, wie sie auch jetzt wieder beim Bolschewismus und seiner Lehre zutage tritt, ist sie aber wohl in erster Linie der Beweis einer jungen geistigen Kultur. — In der „Sozialen Bewegung in Rußland“ (Mufarion-Verlag, 1923), das die Geschichte, Struktur und Beschaffenheit der russischen revolutionären Bewegungen umfassend schildert, wird der ausgezeichnete Rußlandkenner dem Bolschewismus nicht gerecht.

Aber in dies überbetonte nationale Selbstgefühl mischt sich ein wenig Minderwertigkeitsgefühl. Der Russe besorgt mit Recht, daß die westlichen Völker ihn als nicht ganz voll, als nicht ganz „erwachsen“ ansehen. Die Furcht, man könne in Rußland eine unkultivierte Waldwildnis und eine Bevölkerung mit rohen Sitten sehen, erfüllt den Sowjetführer von heute ebenso wie den zaristischen Russen.

In scheinbar zielstrebigem, aber darum doch seltsam unangebrachten Handlungen der bolschewistischen Regierung tritt das Bewußtsein als Schwächegefühl zutage, nicht oder vielmehr noch nicht zu den kapitalistischen, industrialisierten, arbeitstüchtigen Völkern Europas zu gehören. Die bolschewistische Regierung zeigte von Anfang an einen lebhaften Eifer, die westlichen Staaten von dem blühenden Stande seiner Industrie zu überzeugen. Der berechtigte Wunsch, den kapitalistischen Staaten Europas, die nur auf den wirtschaftlichen Zusammenbruch Sowjet-Rußlands warteten, den Nachweis der Lebensfähigkeit einer sozialistischen Volkswirtschaft zu bringen, mochte der aktuelle und berechtigte Anlaß sein. Aber darüber hinaus zeigt die außenpolitische Propaganda Rußlands für seine industriellen Erfolge, die Wichtigkeit, mit dem jedes Pud geförderte Kohle der Welt verkündet wird, eine Verschiedenheit der Wertmaßstäbe, die sich nur aus dem Altersunterschied der Wirtschafts- und Kulturstufen erklären läßt. Der Russe will mit etwas imponieren, was doch den Weststaaten, bei denen seit Generationen die Schloten rauchen und die mechanischen Webstühle surren, keinen besonderen Eindruck machen kann. — Der bolschewistischen Regierung kann man einen zielbewussten Machiavellismus nicht absprechen. Sie ist durch Ströme von Blut gegangen und alle menschlichen Bedenken über den viel zu hohen Preis, mit dem die Errichtung der sozialistischen Republik bezahlt wurde, sind ihren Führern „bürgerliche Vorurteile“. Einen seltsamen Gegensatz zu dieser grandiosen amoralischen Staatsauffassung bilden die kindlichen Bemühungen Rußlands, Europa zu gefallen, Europa, das es doch andererseits so unendlich verachtet. Durch seine neuen, sozial-charitativen Maßnahmen glaubt Sowjet-Rußland Europa in Staunen zu setzen. Da werden große Berichte in die Welt gesandt über die Errichtung von Kinderheimen, Kinderasylen, Ströbelschulen und Wöchnerinnenheimen. Daß die Palais der Großfürsten und die Villen der Großklaufleute beschlagnahmt und zu proletarischen Heimen umgewandelt wurden, lohnt sich immerhin, den kapitalistischen Völkern zu verkünden. Aber die Tatsache der sozialen Wohlfahrtseinrichtungen als solcher ist dem Russen schon das Wunderbare, ja er sieht in ihnen eine sozial-revolutionäre Maßnahme. In einem Zeitalter, wo Deutschland seit Jahrzehnten Sozialpolitik treibt und fast alle Staaten außer Amerika Arbeiter- und Jugendschutzgesetze kennen und eingeführt haben, fühlt sich das bolschewistische Rußland veranlaßt, dem aufhorchenden Europa mitzuteilen, daß es proletarische Kinder- und Wöchnerinnenheime einrichtet.

Die staatlich organisierte Wohlfahrtspflege und der gesetzmäßige Volksschulunterricht sind dem Russen sozial-revolutionäre Neuerungen! Nirgends wird der Altersunterschied zwischen den seit langem demokratischen Weststaaten und dem despotisch regierten und unerwachten Bauernvolke so deutlich, als bei dem Charakter der kulturpolitischen Maßnahmen und Neuerungen, die Rußland der Revolution folgen ließ.

Denn das zaristische Rußland sah weder das Aufdämmern sozialer Gesetze noch auch eine großzügige private Wohltätigkeit, wie sie beispielsweise das europäische Mittelalter in so eigenartig-genossenschaftlicher Weise vollbracht hatte. Dabei übertraf die Elendsfülle des russischen Volkes, namentlich des Großstadtproletariates alles, was die westlichen industrialisierten Staaten an Armut und Verkommenheit bergen. Seere von Bettlern, Massen verwaister Kinder und Kinderprostitution auf den Straßen der Großstädte und die ganze hoffnungslose Verkommenheit eines beispiellos elenden Lumpenproletariates waren die „normalen“ sozialen Erscheinungen Rußlands vor dem Kriege. Daß dieser Elenden nun überhaupt gedacht wird, daß der Staat es versucht, wenigstens die Kinder in Heimen zu bergen und zu retten, bedeutet für Rußland bereits eine radikale Umwandlung des politischen Denkens. — Alles was Sowjet-Rußland schafft und leistet oder noch mehr, was es entwirft und als sozial-politisches Ziel aufstellt, ist immer wieder nur bedeutungsvoll auf dem Hintergrunde eines von der westlichen Hochzivilisation unberührt gewesenen und unmündigen Bauernvolkes, das jahrhundertlang das bloße Ausbeutungsobjekt einer despotischen Regierung war. Rußland ist stolz auf seine Weltmission und macht mit der Errichtung der sozialistischen föderativen Republik nur einen kühnen Versuch, sich selbst zu erlösen.

Was in Rußland vorgegangen ist seit 1918 und was gerade durch seine Widersprüche gegen Freiheit und Gleichheit die Europäer aller Klassen und Stände bestremdete, bedeutet in Wahrheit nur, daß Rußland aus dem Stadium des zaristischen (mittelalterlichen) Despotismus eben erst in die Staats- und Regierungsform des aufgeklärten Absolutismus eingetreten ist. So unerbitlich ist das Entwicklungsgesetz des organischen Lebens, daß keine Stufe der Lebensreife übersprungen werden kann, wobei sich aber ebenfalls die revolutionäre Theorie bewahrheitete, daß der Übergang zu einer anderen Staatsform nie durch Evolution erfolgen kann. Zur bürgerlichen Demokratie ist jedoch das Volk, das vor zwei Generationen noch aus Leibeigenen bestand, nicht bereit. Daher wurde hier der mittelalterliche Despotismus abgelöst durch die staatliche Vormundschaft des bolschewistischen Regiments. Der Militärstaat ist ersetzt worden durch den Erzieherstaat oder wenigstens durch den Obrigkeitsstaat in seiner aufgeklärten Form, der Untertan durch das Landeskind. Rußland trat im Oktober 1918 in den Stand der europäischen Staatsentwicklung ein, den die europäischen Länder bereits im 18. Jahrhundert durchlaufen hatten. Die Ankunft auf diesem

Entwicklungsstand bezeichnet auch Lenins mißverständlicher (unter anderen Umständen machiavellistischer) Ausspruch „Freiheit ist ein Vorurteil der Intellektuellen“.

Die ganze Fülle von Verordnungen, Vorschriften, Anordnungen, die der bolschewistische Staat seit Jahren in wechselnder Aufeinanderfolge auf seine getreuen Landeskinder niedergehen läßt, die zahlreichen Ermahnungen und Vorschriften über alles und jenes — so sollt ihr säen und ackern, diese und jene Geräte sollt ihr anwenden und jene nicht, ihr sollt Schulen einrichten und Lesehütten — dieser Aufklärungs- und Beeinflussungseifer, der sich auf Alkoholmißbrauch ebenso erstreckt wie auf Kohlenförderung, läßt den Schluß zu, daß sich die russische Obrigkeit in einem wahrhaften Kausch des Schulmeisters befindet. Es fehlt bloß der Krückstock Friedrich Wilhelm des Ersten oder die hauswirtschaftlichen Ermahnungen Maria Theresias bei diesen fortgesetzten Ermunterungen und Aufforderungen zur Arbeitsamkeit, nicht minder wie zum Besuch von Schule und Kirche (d. h. von Schule und bolschewistischem Klub).

Die Natur ist so reich an Kombinationsmöglichkeiten und Überraschungen, daß es immer müßig bleiben wird, aus dem Aufeinandertreffen von Kultur- und Naturformen, wie sie sich eben jetzt in Rußland vollzieht, bestimmte geformte feste Ergebnisse zu erwarten. Daß aus der Paarung zwischen den römischen Kulturformen, der römisch-christlichen Kirche und dem römischen Recht mit dem Germanentum gerade nur dieser eine mittelalterliche europäische Staat hervorgehen mußte, war eine ebenso wunderbare und unwahrscheinliche Variationsmöglichkeit der Natur, wie es diejenige des Ruffentums mit dem europäischen Geiste sein könnte, deren Früchte die jetzt lebenden wohl kaum noch erblicken werden. Der menschliche Geist ist unvermögend die Wege der Natur vorauszuwissen. Was sie hervorgehen lassen wird aus dem russischen Volke, das dem Geiste nach ein Kind und der Seele nach ein Jüngling ist, ist ein ebenso unberechenbares Wunder, wie die abgelaufenen Schicksale der Menschen und Völker, die wir hinterher als notwendig und kausal begründet ansehen.

Es ist mit dem Leben eines Volkes wie mit dem eines einzelnen Menschen: seine Freiheit ist durch seine eigene Wesenheit determiniert. Wo er ein neues Gesetz aufzustellen glaubt, folgt er nur seinem eigenen, ihm eingeborenen Gesetze. Der Bolschewismus tätigte eine blutige Revolution, um schließlich nur den Übergang vom absoluten zum aufgeklärten Despotismus zu vollziehen. Er erklärte einen Ableger des westlichen Rationalismus zur Staatsreligion und setzte sich damit, ohne es zu wissen, eine großartige Erziehungsaufgabe. Er sucht eine neue Staats- und Gesellschaftsmoral und begründet sein Reich mit Erschießungen, Verhaftungen und Spigelwesen. Da, wo er den Zarismus abzuschütteln vermeinte, verhalf er ihm zu einem letzten Austoben.

Sind alle Ziele der Menschen nur Vorwände, um ein anderes, rational

vielleicht gar nicht gewolltes zu erreichen? Wenn es so ist, muß aber das wirklich Neue, wenn auch bewusst vielleicht gar nicht genau Dargestellte, im Menschen als Antrieb tätig gewesen sein. Sonst würden die Neuerer und Umstürzler nicht alle den seltsamen Stolz der Auserkoretheit, das Bewußtsein für die „Ewigkeit“ zu schaffen, haben. Daß die Urheber eines neuen Systems das eigentliche Angesicht des schöpferisch Neuen nicht mehr sehen werden, liegt in der tragischen Kürze des Menschenlebens begründet, — eine Kürze, die die stärkste Schranke seiner Erkenntnisfähigkeit setzt, die er aber durch den Glauben überbrückt. Ein dunkles Gefühl sagt den Kämpfern, daß auch nicht ein Federstrich umsonst getan sein wird, kein Aufruf umsonst erlassen, kein Experiment umsonst mißlungen. Zu welchem Ende? „Vom Winde des Geistes darf keiner ahnen, von wannen er kommt, noch wohin er geht, soll er Segel zu neuen Küsten hin ermutigen; keiner darf ahnen, daß die Umsegelung seiner Erde ihn nur in den eigenen Hafen zurückführen kann.“

Hermann Gumbel / Vom Wesen des nordischen Menschen

I

Es soll in diesen Zeilen vom nordischen Menschen gesprochen werden. Dabei ist hauptsächlich das Wesen des Schweden ins Auge gefaßt. Die gezogenen Linien sind mit der entsprechenden Abtönung auf die anderen skandinavischen Charaktere zu übertragen. Nordisch ist uns somit ein Sammelbegriff für eine Größe, die in verschiedene Spielarten zerfällt (das Dänische usw.). Diese Unterarten fügen sich im wesentlichen (in re) dem Begriff ein, in der einzelnen Erscheinungsweise dagegen (in modo) müssen Unterschiede und trennende Eigentümlichkeiten anerkannt werden. Wir fassen den Begriff nordisch fernerhin biologisch und anthropologisch und beziehen im Einklang mit der biologischen Forschung (vgl. unten das Zitat unseres Gewährsmannes) die Rassenfrage ausdrücklich und lediglich als eine biologisch-psychologische ein.

Wenn nun endlich in diesen Zeilen Orientierung nach dem Norden gefordert wird, so handelt es sich nicht um eine romantische oder spießerliche Verherrlichung des „arischen Menschen“. Nichts ist lächerlicher als die sportmäßige Germanenbegeisterung, die den nordischen Menschen als den Lichtmenschen hinstellt und zum blondgelockten Ideal erhebt. Denn nichts verkennet den Charakter des Nordländers gründlicher. Der Nordländer ist nicht der Mensch des Lichtes, sondern der Dunkelheit. Nichts ist für seine Haltung entscheidender als der kurze Sommer und der lange, kalte Winter, die seine Jahreszeiten sind, als der jähe Frühling und der fast fehlende

Serbst. Man muß es sich vorstellen, was es für den Menschen der germanischen Frühzeit bedeutete, acht bis neun Monate ohne Licht an einem kümmerlichen Herdfeuer zu hausen. Freilich war dann die beste, edelste Sehnsucht die nach dem Licht und der Sonne. In das Licht versetzte man das bessere Teil seines Selbst, alles was man wünschte zu sein, was man aber nicht war. Dämonie und gewaltige Erübungen der seelischen Kräfte waren — und sind — Erzeugnis der Winternacht — und im Sommer bei einer ewig kreisenden Sonne konnte alles andere erwachsen als das ruhige, blühende Gleichmaß des Wesens*. Die Forschung bringt heute den Baldermythos weitgehend in Zusammenhang mit östlichen, klein-asiatischen Einströmungen (Adoniskult, s. Neckel: „Balder“). Ein Loki, ein Sagen sind Spiegelbilder der germanischen Menschlichkeit. Siegfried ist anders: kindlich, stets heiter, harmonisch, unbewußt sicher — aber dadurch auch nichtsagender, uninteressanter, uns etwas unbegreiflich und fremd, „unmenschlicher“: er ist ein Gott. Brunhild, Gunther, Sagen, Ariemhild, das sind die Menschen, die dieses Gottes Schicksal leben. Ganz andere Bewußtseinsstatsachen bestimmen nordisches Wesen, als es romantische Ausdeutung einer nur oberflächlich gekannten Mythologie glauben machen möchte.

II

Wer heute ein offenes Herz voll idealgesinnter Zuneigung nach dem Norden trägt, der kann schwer enttäuscht werden und —, seine ahnungslose Germanenliebe mag leicht ins Gegenteil umschlagen. Ich habe einfachere Leute Klagen hören, die Schweden seien so falsch und unwahrhaftig.

Der Schwede redet in der Tat oft ganz anders, als er denkt. Er kann plötzlich sich auf eine Meinung verbeißen, die der total entgegengesetzt ist, welche man früher von ihm gehört hat. Oder er wird an einem gewissen Punkt des Gesprächs, wenn man nun begierig ist, ihn sich entscheiden zu sehen, seine Meinung zu hören, wenn man wartet, daß er nun etwas beiträgt, abbrechen, geschickt auf etwas anderes übergehen oder am liebsten die Sache durch einen faulen Witz ins Lächerliche ziehen. So wird er über Stimmungen anderer oder über eigene Gefühle vielleicht plötzlich einen sehr aggressiven Scherz machen. Er wird alle möglichen unsachlichen oder sentimentalen Gründe herbeiziehen, um einen persönlichen Wunsch zu verkleiden. Er nimmt Gastfreundschaft als ziemlich selbstverständlich an, nicht als etwas, was ihn nun seinerseits innerlich verpflichtet. Er gewährt sie ebenso schön und frei, und löst sich damit gern von jeder Verbindlichkeit dem anderen gegenüber. Er wird kaum durch eine überschwängliche, endlose Dankesäußerung verraten, wie viel ihm eine Beziehung geholfen hat. Andererseits hat er eine Fülle recht feinsinniger Dankesformeln geschaffen, die seine Gefühle ebenso lebenswürdig verhalten wie befreien können. Er pflegt seine

* Man vgl hierzu A. Samsuns „Dan“.

Freundschaften durch ein besonderes Maß von Spott, Zynismus und Streitlust zu belasten — und zu verzerren, und schiebt unangenehme Entscheidungen lieber auf oder umgeht sie ganz, als daß er entschlossen geheime Unsicherheit klarstellt. Wenn er hart ist, wird er sich nicht im mindesten mit der Umwelt einlassen. Ist er aber weich, so wird er stets geneigt sein, zum Angriff auf die Umwelt vorzugehen und sich als Kampfnatur geben.

III

Diesen Tugenden, die sich beliebig vermehren ließen, liegt zugrunde ein besonders ausgeprägtes Gefühl der Einsamkeit, Einmaligkeit, Abgeschlossenheit des Ich, dessen Unentrinnbarkeit wie dessen Anlagen als eigentümliche Aufgabe und Forderung empfunden werden. Hieraus entwickelt sich das Ideal einer harten, unantastbaren und selbständigen Männlichkeit, die ohne Hilfe von außen lediglich auf sich ruht. Deshalb wird mit jeder Kraftäußerung gespart, nichts an andere verausgabt, nur an persönliches Werk. Deshalb wird aber auch Hilfe, Eingreifen seelischen Anteilnehmens zunächst schroff abgelehnt. Die Würde und der Stolz verbieten es, einen andern in sein Inneres hineinschauen zu lassen. Sie machen es schwer, oft unmöglich, die Kämpfe und die Not dieses Innern einem andern mitzuteilen. Es ist schwer für den Schweden, sich aufzuschließen, hinzugeben, sich zu öffnen. Wenn er es nicht selbst will, wird ihn der beste Freund nicht dazu vermögen. Und das Merkwürdige ist, daß er es so selten will: sein ganzer Instinkt sträubt sich dagegen. Muß er annehmen, daß der andere etwas von seinem Inneren gesehen oder erraten hat, so fängt er an, Verstecken zu spielen, setzt Masken auf, zieht sich selbst ins Lächerliche und sucht den Betreffenden wieder über sich irrezumachen. Hat er sich selbst einmal aufgeschlossen, so läßt er den andern die Mitwisserschaft durch besonderen Spott und Stichelei entgelten. Er will beweisen, daß er trotzdem noch über den andern Herr ist. Denn wer von seinem innersten Wesen etwas weiß — so meint er, — der hat Macht über ihn. Der weiß, wie es um die scharfe Selbständigkeit im Grunde bestellt ist. Dem ist zuzutrauen, daß er die Grenze des Stolzes nicht achten könnte. Aber lieber leidet man darunter, unergänzt, unausgeglichen zu sein, als etwas Wesentliches einem andern zu verdanken, d. h. abhängig zu werden.

Eine tiefe Herzlichkeit und Gleichgestelltheit kommt so auf zwischen Menschen, die sich nahe stehen (wie ich es fast stets zwischen Geschwistern gefunden habe). Aber es bleibt auch eine Fremdheit, ein Nebeneinanderher-Leben, ja eine stumme Wachsamkeit. Man wird im Kampfe mit sich selber eher Egoist und Individualist, als sein Leben anderen hinzugeben oder aus seiner (Menschen-)Liebe eine öffentliche Haltung werden zu lassen. Deshalb mag es sehr schwer sein, im Norden Priester und Sozialist zu sein. Hier macht weder Selbstentäußerung noch Autorität Eindruck. Nur die selbständige, kraftvolle Eigenart wird geachtet.

IV

Selbstredend sind im Norden nicht alle Naturen kraftvoll oder hart. Der Sinn für kraftvolle, stolze Form aber ist gemeinsam, ein nicht weiter abzuleitender Ehrgeiz, sich so zu geben und zu halten, wie es das Ideal verlangt. Und so wächst man allmählich in eine stolze Rüstung hinein. Das heißt „Selbsterziehung“ des nordischen Knaben. Dazu ist freilich Aufmerksamkeit und Kampf nötig. Daher wirken die nordischen Menschen stets angespannt, mit sich und den Angriffen des Lebens stets ringend, und das gibt ihnen oft den geheimen Ausdruck von Leiden und Bequälsein. Man mag ihnen vorstellen: löse dich doch nun einmal, habe Vertrauen, sieh, wieviel dich deine stolze Selbständigkeit kostet — stets werden sie antworten: mag es kosten, was es will, wenn es nur geht! Da taucht Aleists Guiskard vor unserem Auge auf.

Noch tiefer: jeder Mensch, der Nordländer besonders bohrend, hat die Sehnsucht nach dem ganz anderen Sein, nach der „glücklicheren“, ihm versagten Art. So hat der Germane die dunkle Sehnsucht nach Lösung und einfacher Hingabe. Diese Sehnsucht — nach „Wärme“ — trieb ihn nach Italien. In Siegfried hat sich diese Sehnsucht verkörpert und erfüllt. Und daher hat alles nordische Wesen, alle nordische Schönheit, den hinreißenden Zug von Trauer und herber Wehmut, der Schwermut des Unerlösten, durch dessen steinharten Trotz der scheue Wunsch nach dem kindlichen Vertrauen hindurchblickt. Diesen Zug der Trauer und Schwermut teilt der Mensch mit der Natur um ihn, die arm und karg ist, und deren herbe Kraft sich nicht leicht und sofort offenbart, sondern die sich in Dunkelheit oder stolzes, heftiges Licht einhüllt.

So gilt es, auch jene weniger einnehmenden Züge zu verstehen, zu erklären. Es gilt, sie zu verstehen als Äußerungen einer instinktiven, oft verzweifelten Notwehr, eines Kampfes um das — persönliche — Dasein. Wer an sich weich ist, braucht nur um so schärfere Waffen, um gesichert zu sein. Man hat um so tiefere, stärkere Gefühle, als man sie bewahrt, keusch und karg hält. Man setzt sich nicht der Gefahr der Verunglimpfung des Schönsten aus, was man hat. Denn man liegt im Kampf mit dem Nächsten; wie oft weiß man das Wichtigste nicht von ihm. (Selbst wo man ihm ganz vertraut ist, behält man im Umgang mit ihm noch gern die Form des Kampfes bei.) Geteilte Freude empfindet man, ist es nicht im Kreise enger Familie, eben als geteilte Freude. Ungeteilter Schmerz mag dann halt doppelter Schmerz sein. Ein Mißgeschick, gar einen Fehler oder Ungeschicklichkeiten wird man möglichst verschweigen. Durch Erklärungen und Erläuterungen in den Lichtkreis von allgemeiner Beurteilung zu kommen, schätzt man gar nicht, ja man fügt sich lieber einer beschwerlichen und unpersönlichen Form, als daß man durch Sonderstellung und Absondern den andern den Vorteil einräumte, einen zu kennen. Hier erklärt es sich, warum diese persönlichen, eigenwilligen Naturen auf Form und Tradition so viel

Wert legen. Der schwedische Hof gilt als der zeremoniellste des Abendlandes. Diese Form ist ein wohlthuender, unverbindlicher Schutz. Sie gewährleistet die eigentliche Unnahbarkeit. Alle opfern ihr Selbständigkeit, so ist das kein Opfer, keine Abhängigkeit von Autorität, sondern freie Anerkennung einer willkommenen Grenze, die den Verkehr leichter, kunstvoller und „ungefährlicher“ macht.

V

Diese Einstellung von Persönlichkeit und Selbstzucht läßt sich in allen Gebieten, allen Äußerungen des Lebens und der Kultur als irgendwie verborgen bestimmend wiederfinden. Die Eigenart solcher Erscheinungsweise wird erst recht deutlich, wenn man sie mit einer anderen psychologischen Haltung vergleicht. Da bietet sich das französische Wesen nicht nur deshalb zum Vergleich an, weil es das entgegengesetzte ist, sondern auch weil gerade die Schweden eine große Sympathie und Schwäche für französisches Wesen haben. Natürlich, das ist eben der Zug jedes Wesens nach seinem Gegensatz. Und so ahmt man nach, entdeckt Ähnlichkeiten bei den anderen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Wurzeln, aus denen Gleiches entspringt, doch jeweils die allerverschiedensten sind.

VI

Die französische Form und Zeremonie fällt mit dem Äußerungswillen zusammen, ja, sie ist aus der Freude geschaffen, die Menschen zusammenzubringen. Sie muß lebhaft, witzig, geistreich sein, damit Lebhaftigkeit, Witz und Geist in ihr angebracht werden können. Sie ist ein Ansporn zu Äußerung als Leistung und verlangt den Einsatz des Gefühls. Im Norden ist sie gerade geschätzt, weil sie den Einsatz des ganzen Gefühls erspart. Es bleibt die Frage, wozu mehr Vermögen und Takt gehört. An Formen hat der Südländer eine bewusste, spielerische Freude, der Nordländer eine unbewusste Zuflucht. Ich zweifle nicht, daß man die nordischen Völker als politisch sehr begabt ansehen muß. Man preist die Diplomatie der Franzosen und ihre aalglatte Gewandtheit in der Politik. Demgegenüber scheint mir die Kunst der Diplomatie ihrem Wesensgesetz nach eher zu nordischer Seelenlage zu passen. Hier ist es ein tief eingewurzelter Trieb, sich verbergen zu müssen, zunächst ganz, ohne Schaden zu wollen. In gewissem Sinn ist die Intrigue des Südländers harmloser, weil man leicht voraussetzt, daß seine Gefühle und ihr Schwerpunkt schnell und unwillkürlich mit umschlagen und beteiligt sind. Diplomatie ist ein Vorschützen von Formen, um das innere Wesen nicht sichtbar werden zu lassen. Richtige Intrigue des Nordländers ist fast unentzinnbar. Ein englischer König war der vollendete Meister der Einkreisungspolitik. An Sagen, Ariemhild, in den Sagas und der Edda sehen wir Züge meisterhafter Diplomatie.

Nordische Diplomatie ist Verhüllung des Wesentlichsten und viel Tradi-

tionsinn und Biederkeit im Gebrauch der Mittel. Französische Staatskunst fordert überlegene Beweglichkeit der Mittel und vermag es schwerer, dauernd die großen Grundlinien zu verbergen. Wir Deutsche nehmen hier (wie man z. B. an Bismarck zeigen könnte) eine Mittelstellung ein. Abhilfe gegen die Unpolitischkeit des Volkes, die man so oft beklagt, könnte auf zweierlei Weise geschehen. Skrupellosigkeit in der Wahl der Mittel liegt uns nicht. Eher könnten wir etwas mehr Sicherheit im Bewußtsein, Geschick im Schutze, Hartnäckigkeit im Festhalten unserer großen politischen Hauptpunkte gebrauchen.

VII

Die Schweden haben in Anders Zorn einen Maler freier, starker, aber erfrischend sauberer Sinnlichkeit gefunden. Er offenbart die ganze gesunde Leiblichkeit des Nordens und seine kraftvolle, träumende Schönheit. Es ist bezeichnend, daß Zorn in Paris gelernt und lange Jahre, auch später immer wieder, dort zugebracht hat. Er holte sich dort die Mühseligkeit und Unbefangtheit, seinen Trieb auszusprechen, und es gelang ihm, zu Ausserung dessen zu schreiten, was für den Nordländer das Elementarste, Intimste und darum am meisten Gehütetste ist, unverhüllte Sinnlichkeit. Da, wo er er selbst und vom Französischen unbeeinflusst ist (was durchaus nicht immer der Fall ist), hat er auch den Stoff rein nordisch gefaßt und seinen Leibern bei allem Elementaren doch eben den Glanz von Unnahbarkeit, stolzer Selbstbestimmung und herrlicher Eindeutigkeit gegeben. (Diese Persönlichkeitsgrundlage macht Nacktbaden überhaupt erst möglich.) Trotzdem ist er bei dem Durchschnittsschweden (soweit ich urteilen kann) etwas drunter durch. Ein klein wenig scheint man sich seiner zu schämen, nicht seiner Bilder, sondern seiner als Kerl. Man entrißtet sich nicht (moralisch), aber man verdenkt es ihm etwas, daß er so viel von nordischem Wesen entäußert hat. — Eine Dirne in Paris mag etwas viel Offentlicheres, Belangloseres sein als eine Dirne in Stockholm. Bekannt ist die harmlose Offenheit, mit der Südländer sich erotischen Abenteuern hingeben und mit der sie sie erzählen. Selbstredend gibt es im Norden ebenfalls Dirnenunwesen, aber das ist etwas, worüber man schweigt. Man hat darum noch nicht mehr Gefühl für Sünde und Moral, aber für Entäußerung und Hinschmeißen der Persönlichkeit. Es ist Kasimir Edschmid eine freilich etwas drastische und bedenkliche Charakteristik der deutschen Dirne sehr verdacht worden. Im Sachlichen hat er nicht unrecht. Gerade auf diesem Gebiet mag die Mischung von zwei entgegengesetzten Typen besonders peinlich und charakterlos wirken. In Frankreich sind alle diese Dinge lebenswürdiger, kindlicher, selbstverständlicher. Im Norden waltet etwas von letzter Dämonie dabei. Man muß nur denken, wie vulkanartig solche Tiefen und solche Triebe aus Strindberg hervorbrachen. Es ist erschütternd, zu sehen, wie er, ganz von nordischer Haltung bestimmt, mit seinem ganzen Leben sich selbst das abhassen

ließ, was in ihm war und was er gestalten mußte. Kleist aber stellte neben Penthesilea das Rätchen.

Fassen wir weitere Kunst ins Auge, so erklärt sich hier, warum der Norden (besonders aber Schweden), so vergleichsweise wenig Komponisten und Musiker, aber hervorragende Schauspieler hervorgebracht hat. Man versteht, wie in Frankreich die Luft der Malerei, die Auflösung in Licht und Dunst am ersten und einzigsten gelang. — Blicken wir von hier auf Deutschland, so begreifen wir es wieder als Land der Mitte. Dann wird aber auch klar, wie die Musik bei uns stets religiöse, sakrale Handlung war und Symbol der Hingabe und Lösung, die sich nicht von selbst versteht, sondern mit Ernst und Frömmigkeit errungen sein muß. Heute trifft bei uns die „unheilige“, wirkungslosere, veräußerlichte Musik (wie Tanz) vom Westen her, von Amerika, zusammen mit der schwermütigen, scheuen Kunst des Nordens, in der sich die Erde traumhaft nach Erhebung, Erlösung sehnt.

Und überhaupt — in ganz tiefem Betracht scheint uns unser Heimatland wieder, wie im 30jährigen Krieg, Schlachtfeld und Tummelboden zweier feilscher Mächte zu sein, die um den Besitz des alten Europa ringen, doch noch unentschieden ringen, so sehr westlicher Geist zu siegen scheint. Hier von noch ein Wort.

VIII

Ein schwedischer Biologe aus Finnland*, auf dem dieser Aufsatz weitgehend fußt, stellt sehr schön dar, wie der nordische Mensch vor allem auf das reagiert, was sein persönliches Leben angeht, fördert oder hemmt. Er schildert den Schweden als Typus einer individualistischen Reaktionsweise. Andere Völker gibt es, er nennt vor allem die slavischen, die Finnen, aber auch die Romanen sind hierher zu rechnen, denen ein größerer Herdeninstinkt innewohnt. Der einzelne fühlt sich erst sicher, wenn er von der Masse gehoben und getragen ist, und die Massen als solche reagieren kollektiv. Der einzelne baut wenig auf seine Gefühle und Triebe, sondern stellt sich ein auf die Lebenstrieb der Gemeinschaft. Hier finden wir kollektivistische Reaktionsweise. In uns Deutschen ist die nordische Art gemischt mit den Reaktionsweisen romanischer, südlischer Art, mit kollektivistischen Tendenzen. Stimmen wir Ringbom zu, daß der Typus der Zukunft, auch der der wahren sozialen Haltung, der eines Ausgleichs und einer Verschmelzung der beiden psychischen Haltungen sein muß, dann zeigt sich, daß wir — wie auch Finnland — durch unsere Zusammensetzung schon vorbestimmt sind, diesen Typus zu erzeugen. Dieses Ziel enthält aber eine hohe Forderung und fällt uns nicht im Schlaf zu. In dem vergangenen Entwicklungsabschnitt ist unser Volk von starker kollektivistischer Einseitigkeit ergriffen worden.

* Lars Ringbom: 1. Streitende Mächte und strittige Ziele. Helsingfors 1921. 2. Die Erneuerung der Kultur. Stockholm 1925, beide leider noch unübersetzt ins Deutsche.

Wir haben Massenpsychosen und Überschätzung der Zahlen und Mehrheiten erlebt; ja, man wirft der Republik nicht zu Unrecht den Einschlag rein westlicher, formal demokratischer Formen vor. Die Einzelländer klagen, daß die Weimarer Verfassung zu wenig den Charakter der Gliedstaaten berücksichtige. Ein noch lehrreicherer Beispiet ist die Art der Präsidentenwahl. Hier stößt individualistisches Prinzip mit kollektivistischem zusammen. Die Masse soll unmittelbar einen Einzelnen wählen, und zwar den Besten. Das sieht so aus, als ob man auf die Basis einer Pyramide direkt den Spitzenstein setzen würde, das ist schlagender Ausdruck eines konsequenten Kompromisses. Die Persönlichkeit und ihr Wertanspruch wird so zur Quelle immer anwachsender Kollektivierung, und man hat ja gesehen, wie die letzte Wahl die Individualitäten der vielen Partei-Schattierungen verschwinden ließ und im wesentlichen zwei große Lager schuf, welche Entwicklung natürlich zu begrüßen ist. Was wir hieraus folgern, ohne es aus Raumangel weiter ableiten zu können, ist größeres Recht der Persönlichkeit, Herausbildung einer Führerschicht von mehr individualistischer Reaktionsweise und Möglichkeit und Begünstigung dieser Herausbildung. Wir haben hierin einen ansehnlichen Kronbestand an Oswald Spengler, ohne uns mit ihm, der sich in den Typ des amerikanischen Unternehmers zu sehr verliebt hat, decken zu wollen.

IX

Spengler hat den Norden als Provinz bezeichnet, als für die Weltentwicklung nicht mehr von Bedeutung. Spenglers gewaltiges Buch hat unter der Geistigkeit Skandinaviens nachhaltig gewirkt. Mit neuer Stoßkraft aber hat der Norden einen Beruf, eine Eigenbestimmung, eine Weltbedeutung erkannt und zum Zielpunkt aufblühender Kräfte genommen. Das wird bezeugen, wer Gelegenheit hatte, im letzten Jahr den Aufschwung des innernordischen Kulturaustausches zu beobachten. Auf Tagungen, Kongressen, in der Gründung von Gesellschaften, Arbeitsgemeinschaften allskandinavischer Charakters zeigte sich, wie lebendig die nordischen Völker auf allen Lebensgebieten einander befruchten. Stolz der Zusammengehörigkeit, Achtung vor der Ab-art des Nachbarvolkes und freudiges Messen der Kräfte traten dabei nicht nur in den Reden hervor, und auf die Kinder des begeistert geliebten Island, die treuen Bewahrer urnordischer Haltung, blickt man wie auf den verhärtselten Liebling. Sogar die finnische Nation begab sich auf den Weg des Anschlusses an diese starke, zukunftsbewusste, große nordische Kulturgemeinschaft. Hier ist kein staatlicher, geheime Machtehrgeiz bergender Unitarismus und Imperialismus mehr zu befürchten. Welches Beispiel gibt die brüderliche Zusammenarbeit nordischer Völker uns, die wir über politische Streitigkeiten und die alten, müßig geschürten Stammesantipathien noch immer nicht zum Reich kommen können! Wenn auch hierzu die Eigenbestimmung des territorialen Or-

ganismus unerlässlich ist, so wird doch zur Stärkung deutscher Kultureinheit gerade die engere Berührung und Spiegelung der geistig-kulturellen Unterschiede und Eigenarten viel beitragen können. Konzentration auf diese Aufgabe wird die Volkskunde vor museenhafter Einseitigkeit bewahren. Eine nur entfernt wertende und durch Rassenhygiene oder -biologie trennende Auslese wird die Gegensätze eher verschärfen als überwinden. Wenn überhaupt die Rassenfrage neben der Blutsfrage auch eine Frage der bewußten Gefühlszugehörigkeit, der Entscheidung für Wahlverwandtschaften, der „Suggestionen“ ist (wie Ringbom sagt), dann wird nur persönliche Auseinandersetzung, eigene Wesenserkenntnis und Gestaltung der inneren Haltung das an Kulturkräften lebendig werden lassen, was noch vom Norden in uns steckt. Und hierauf kommt freilich viel an. Schon weil für uns die Frage, Persönlichkeit und Gemeinschaft in einer ganz andern Weise zentral ist, darf es sich nicht um romantisches oder fanatisches Nachmachen und Anhimmeln, sondern nur um erkannte Gestaltung nach unserer Wesensmischung handeln. Gelegenheit, die nordische Art kennen und lieben zu lernen, muß freilich geschaffen werden, und nicht nach den Gesichtspunkten der Mode und der Konjunktur, sondern im obigen Sinn sollten die Vermittler des Geisteslebens diese Möglichkeiten schaffen und sie in weiten Schichten unseres Volkes fruchtbar werden lassen.

X

Über auch im Hinblick auf die Weltpolitik birgt diese nordische Zusammenarbeit die günstigsten Voraussetzungen für die Zukunftsgestaltung Europas. Deutet der Sinn der Entwicklung überhaupt in die Richtung einer Art Staatenbund in Europa, so kann der Weg dazu nur allmählich über Annäherung und Zusammenschluß weltgeographisch und volllich angenäherter Gruppen gehen. Der Weltkrieg ist die Krisis solcher staatlicher Gruppenbildung gewesen, die in erster Linie ein machtpolitisches Interesse bedingte. Deutschland stand allein, denn sein machtpolitisches wie kulturpolitisches unmöglicher Dreibund fiel wie ein Kartenhaus. Die westliche Gruppe hat sich behauptet. Es gibt heute kein Mitteleuropa mehr. Der Kulturituation nach gibt es heute in Mitteleuropa nur Deutschland, oder besser nur Deutsche. Der Ausgang des Krieges hat uns drastisch fühlen lassen, daß wir von der Westgruppe geschieden sind. Man fasse dies nicht als eine Stützung der Fiktion von der Erbfeindschaft zwischen Deutschland und Frankreich auf. Deutschland scheint das einzige Land zu sein, das sich heute der äußeren wie der viel tieferen, irrational inneren Notwendigkeit der Gruppenbildung nicht bewußt ist. Trotz der individualistisch-aristokratischen Einstellung des Nordländers ist der Kulturgemeinschaftsgedanke im Norden schon in der relativ reinsten Form möglich. Das sollte uns zu denken geben. Weichliche Pazifisten zwar möchten die Gebote und Tatsachen von Ähnlichkeiten innerer Haltung verwischen oder durch Interessengemeinschaft und

Gleichmacherei ersetzen. Größere Sprödigkeit und Selbstbewußtsein dem Westen gegenüber ist der Gesundheit und Eigenart unserer Kultur (wie unserer Zivilisation) dringendes Bedürfnis. Deutschland wird immer der Schauplatz der Auseinandersetzung und des Kampfes entgegengesetzter Kulturen sein. Diese große und weltgeschichtliche Bestimmung harret seiner dann, wenn es einmal nur noch Westen und Osten geben wird. Vielleicht wird dann Tod oder Zeugung in seine Hand gegeben sein. Die westliche und die südsüdliche Gruppe in Europa schaut heute schon mit ahnungsvollen Blicken nach dem Osten. Deutschland allein wird von dieser Konstellation der Zukunft glatt zerrieben werden, wenn es sich nicht darauf besinnt, daß der Norden dem gleichen Schicksal entgegensteht und daß Hamburg und Sammerfest die Angelpunkte künftiger Kulturfronten sind*. Deutschland sollte die Entwicklung erkennen, daß immer größere Gruppen die kleineren auffaugen werden. Paneuropa wird nicht entstehen wie Athene, die gepanzert dem Haupte des Zeus entsprang. Der Norden bereitet sich schon heute mehr oder weniger bewußt auf die Aufgabe, als dritter, starker, intensivster, kulturell unerschütterlicher Faktor die kommenden Antithesen europäischer Entwicklung überdauern, ja bestimmen und prägen zu können. Seine Volkskraft ist nicht mehr jung, aber noch unerschöpft und hochentwickelt. Unsere Vergangenheit ist mit der des Nordens verwachsen. Wird es auch unsere Zukunft sein?

Martin Gleisner Elemente des Laienspiels

Wenn man heute von wertvoller Laienkunst spricht, meint man fast immer nur das Theaterspiel von Jugendgruppen und Schulen. (Wobei man mit Recht die zahlenmäßig so starke und verbreitete Tätigkeit der Theatervereine als kulturell hoffnungslos unbeachtet läßt.) Man sieht die schönen Ansätze dieses Laienspielens, aber auch seinen Stillstand und seine augenblickliche Not (die Hans Tügel hier kürzlich eingehend geschildert hat), man macht von allen Seiten Vorschläge zur Weiterführung, die sich aber fast nur auf Einfügung neuer Literatur in den Spielplan und die geistige Einstellung der Spielergruppen beziehen, man denkt aber nicht an die Materials, die technischen Grundlagen. Man übersteht im allgemeinen, daß das Theaterspiel als Gesamtkunstwerk ein Ineinanderarbeiten der einzelnen Künste, des Wortes, des Tones und der Bewegung ist. Diese drei Materialien, die in ihm verarbeitet sind, sind wieder, jedes für sich, eine starke und mächtige Kunst mit großen Möglich-

* Vgl. hierzu R. v. Boedmann: Vom Kulturreich des Meeres. Frank Thieß: Das Gesicht des Jahrhunderts: Politik.

keiten und selbständigen Kunstwerken verschiedenster Art und ausgebildeten Techniken. Nun ist es vielleicht zweckmäßig, bevor man Besserungssuche an der Zusammensetzung macht, sich erst nach der Laienkunst auf diesen drei Einzelgebieten umzusehen und man wird da viel und Erfreuliches in lebendiger Entwicklung finden, so daß man den Begriff und das Bild des heutigen Laienspiels über das Theaterspielen hinaus auf das chorische Laienkunstwerk auf allen Gebieten erweitern muß, da es die Musikpflege, die Sprechdichtung und den Tanz umfaßt.

Zweierlei ist allem Laienspiel gemeinsam, das eben den Laien vom Dilettanten trennt: die Gruppe studiert sich nicht ab und zu für ein Fest, auf gut Glück, irgend etwas einzeln und zusammenhanglos ein, sondern sie arbeitet erst einmal, macht sich mit den Grundgesetzen und der Technik der von ihr geliebten und gepflegten Kunst vertraut, setzt sich mit ihnen auseinander; dann versucht sie mit ihrem so erworbenen Können, das im einzelnen natürlich geringer sein muß als das des Berufskünstlers, nicht dessen Programm slavisch nachzuahmen, das heute notwendigerweise Individuelles ausdrücken, Individuelleistungen enthalten, und dem Geschmack eines zweifelhaften Publikums entgegenkommen muß. Die Gruppe wird sich vielmehr zu ihrer Darstellung Kunstwerke aussuchen, die Allgemeines ausdrücken, eine Gruppe zu ihrer Darstellung verlangen und aus ihrem Erlebnis uns auch heute Tieferes zu sagen haben. So wird sie auch in ihren Programmen Neuland finden und — vielleicht — auch anregen und schaffen können.

Die Musik, die ja im Kunstempfinden des Europa der letzten Jahrhunderte als Gegenpol der zunehmenden Intellektualisierung vorherrschend war, ist ja immer schon von einzelnen und auch von in Gruppen (Chören) zusammengeschlossenen Laien gepflegt worden. Nur war im großen Ganzen diese Musikbetätigung entweder Einzeltunus oder rein gefühlsmäßig auf das Lied konzentriert und ziemlich akademisch kühl geworden. Hier ist durch die Jugendbewegung, mit ihrem Ausgraben und Lebendigmachen des Volkliederschatzes ein Anstoß zu neuem Leben gegeben worden, der ja an und für sich im romantisch Sentimentalen und unter der Grenze der Kunstübung stecken geblieben ist. Nun sind aber auch hier — ein Vorgang, den man überall beobachten kann, wo wirklich starke Kräfte in dieser Bewegung waren — an vielen Orten musikalische Arbeitskreise, Freischaren, Gilden entstanden. Zuerst wohl um Fritz Jöde herum. Die Thüringer Musikantengilde z. B., die Walter Rein leitet, hat ein wirklich zusammengespieltes Orchester aus Laien, das sich wohl mit Berufsorchestern messen kann, und einen Singchor, der wirklich eins ist. Sie arbeitet dauernd an technischer Dervollkommnung und übt vorwiegend alte bisher in Archiven vergrabene Musik*. Wunderschöne a-capella-Chöre, Serenaden, Madrigale

* Von der Fritz Jöde und seine Freunde eine große Anzahl neu herausgegeben haben.

Kanons, Märsche blühen da aus der Verwunschenheit auf und haben, gekonnt wiedergegeben, ihren Verkündern und Hörern mehr zu sagen als die Salonmusik des Bürgertums. Es hängt wohl mit der ganzen Problematik der heutigen Lage der Musik zusammen, daß diese Bewegung bis jetzt sich immer alter Musik bedient und, wenn sie neues formt, es im alten Stil klingen lassen muß (doch tastet man auch schon weiter); es spiegelt sich eben die allgemeine Lage dieser Kunst auch in ihrer Laienausübung; so wie heute wieder die modernsten Komponisten sich in die alten Formen flüchten*.

Das zweite Element, das gesprochene, lebendige Wort, ist bisher bewußt fast nur vom Schauspieler oder Rezitator gepflegt worden. Höchstens, daß der Prediger oder Politiker sich zu Gebrauchszwecken etwas im Sprechen übte. Auch hier entwickelt sich seit kurzem gemeinsame Kunstübung von Laiengruppen. Sprechchöre entstehen überall, vornehmlich an den Universitäten und in den proletarischen Jugendgruppen. Der schönste und wirklich künstlerisches Instrument gewordene unter den mir bekannten ist der, den Vilma Mönckeberg im Umkreis der Hamburger Universität ins Leben gerufen hat. Er gibt, über das rein vernünftige Sprechen hinaus, Worterlebnis und rhythmische Formung und ist fähig, große Sprechchororien aufzuführen. Dabei ist auf einen Grundsatz hinzuweisen, den Frau Mönckeberg streng durchführt: wer in ihren Chor eintreten will, muß schon die grundlegende Sprechtechnik geübt haben. Dieser Hinweis ist nötig, denn überall werden jetzt Versuche zur Sprechchorbildung gemacht, die notwendig scheitern müssen, weil mit dem chorischen Sprechen begonnen wird, ehe die einzelnen Teilnehmer auch nur das primitivste Sprechkönnen besitzen. Ein Versuch, der beispielsweise in der Musikpflege undenkbar wäre: es würde doch keiner einem Orchester beitreten wollen, ehe er, wenn auch noch so anfängerhaft, ein Instrument beherrscht, oder an einer Gesangsaufführung teilnehmen wollen, ehe er die Tonleiter einwandfrei singen kann. Aber da das Sprechen tägliches Verkehrsmittel ist, denkt jeder, er beherrsche es auch als Kunstmittel, und ist sich gar nicht der Schwierigkeiten und Bildungsmöglichkeiten bewußt. Auch hier gilt der Grundsatz jeder Kunstübung: Kein Können, kein Werk wird einem geschenkt, man muß sich die Mittel erst erarbeiten. Es erhellt natürlich ohne weiteres, wie wichtig der Sprechchor für die Ausgestaltung unserer Feiern und das Wachsen einer neuen Kultur — nicht nur der Laien-, sondern auch der Berufsbühne — ist.

Und auch auf dem dritten Gebiet, dem der Bewegung, gibt es schon Laienkunst. Die Kunst der Bewegung ist der Tanz. Und da werden die einen überhaupt die Berechtigung, diese Musikausdeutung eine Eigenkunst zu nennen, ablehnen. Die anderen, die an einzelnen Tänzerpersönlichkeiten und Tanzgruppen in den letzten Jahren die Möglichkeit, ja Stärke und Macht des künstlerischen Tanzes erlebt haben, werden bei dem Wort

* An den meisten Volkshochschulen gibt es Sing- und Instrumentalgruppen, die in diesem Sinne arbeiten.

„Lalientanz“ mit Grauen an die Kostümtänze der jungen Damen auf Familienfestlichkeiten und Bällen denken; oder an die graziosen „Ausdrucksbewegungen“ von Turnerinnen oder Gymnastikmädchen zu Musik; auch diese anderen werden den Lalientanz nach solchen Erfahrungen für künstlerisch unmöglich halten.

Aber das Erwachen des Körpergefühls seit 1900 etwa, das als Protest gegen die „Verkopftheit“ (Paul Westreich) der letzten Generationen so stark auftritt und in allem Sport, Wandern, Körperschulen sich äußert, gipfelt in der Entwicklung der Kunst der menschlichen Bewegung von der Musikillustration zum freien, absoluten Tanz. Es dürfte den Lesern dieser Zeitschrift bekannt sein, daß diese Entwicklung an den Namen Rudolf von Labans geknüpft ist. Es ist hier nicht der Ort, den ganzen Umfang seines bisherigen Schaffens zu schildern, nur schlagwortartig kann ich das für unser Thema Nötige andeuten: Laban hat nicht nur Tänze und Tanzspiele geschaffen und die Grundlagen der tänzerischen Weltauffassung dargelegt*, er hat die Grundgesetze der Raumharmonie und Bewegungsdynamik entdeckt, sie in seiner Bewegungslehre auf einfachste Formeln gebracht und damit die Möglichkeit geschaffen, jede Bewegung und Bewegungsfolge aufzuschreiben**; so erst ist es möglich, Klarheit in ihr verwirrend reichhaltiges Durcheinanderwogen zu bringen, einen Tanz von seinem Schöpfer zu lösen, ihn reproduzierbar zu machen. Die Wichtigkeit dieser Gesetzfindung und der Schreibmöglichkeit erhellt klar, wenn man sich die Lage der Musik vor Festlegung der Tonleiter, der Harmoniebegriffe und der sich daraus ergebenden Notenschrift vorstellt: — ohne eigene Gesetze, immer nur mit dem Wort verknüpft, traditionslos. So war bis jetzt noch die Lage des Tanzes. Nun ist durch Laban die Möglichkeit gegeben, seine Gesetze aus seinem Material — Bewegung des menschlichen Körpers im Raum — heraus übend zu erleben, weiterzugeben und klare Bewegungsbegriffe zu schaffen. So hat er seine tänzerische Gymnastik herausgebildet, die von Anfang an — auch den Laien — mit und neben der primitiven Lockerung und Durcharbeitung des ganzen Körpers die Macht und Kraft der freien Eigenbewegung empfinden, die tänzerische Freude an ihr erleben läßt. Diese Bewegungsfreude läßt er nun aber nicht im gefühlvollen Augenblickeinsfall verflattern, sondern er macht sie bewußt und formt sie, eben durch das Üben dieser gesetzmäßigen Grundformen der Raumharmonie. Da diese gemeinsamen Übungen immer auch zwanglos zum tänzerischen Gruppenspiel führen, ist es nur noch ein Schritt bis zum Entstehen des chorischen Gruppentanzes. So wächst der Bewegungschor Laban, der, geführt von Tänzern, in Feiern chorische Bewegungswerke darstellt, die gemeinsames Erleben und gemeinsame Tanzfreude der Gruppe gestalten.

So hat Laban den Kunsttanz nicht nur für den Berufstänzer erneuert,

* In der „Welt des Tänzers“, bei Seifert, Heilbronn. ** „Choreographie“, soeben erschienen bei Eugen Diederichs, Jena.

sondern auch den künstlerischen Laientanz geschaffen. Damit hat er das allseitig verbreitete Bestreben nach Körperbildung (und damit die Gymnastik) aus der Ebene des bloß gesundheitlich Nützlichen und Individuellen gehoben, es zum Mittel des Gemeinschaftslebens gemacht, mit der Möglichkeit, chorische Kunstwerke zu gestalten, in denen nun nicht mehr nur eine Teileigenschaft und -fertigkeit, sondern der ganze leibhaftige Mensch wirkt, sich und sein Gemeinschaftsgefühl erlebt und ausdrückt. Und, daß er das in der Sprache der Bewegung tut, ist heut wohl wichtiger als das gleiche Geschehen im Ton- und Worterleben; denn diese Sprache hat so viel neues zu sagen. Der freie Tanz gestaltet Erlebnisse, die in Ton und Wort nicht sagbar sind, führt zu Erfahrungen an uns selbst, die uns jahrhundertlang verschüttet waren. Das ist das wichtige an dem Erstarren der Tanzkunst überhaupt für unsere Zeit und „darin liegt die Kernaufgabe der Bewegungsschöre: Einen Sinn mehr, einen grundlegenden Sinn für die eigentliche Menschwerdung wach zu erhalten und immer stärker leuchten zu lassen“, und „Kulturhistorisch betrachtet gelangen wir in eine Periode, in welcher der von Laien ausgeübte Kunstanz den früheren Volks- und Gesellschaftstanz zu verdrängen beginnt, oder wo vielleicht die beiden Gattungen nebeneinander bestehen werden, wie z. B. auch heute noch neben der allgemein gepflegten Tonkunst die Volksmusik weiterlebt.“

So sehen wir in der Musikschär, dem Sprechchor, dem Bewegungschor, einen lebendigen Strom der Laienausübung in den Einzelkünsten wirken. Überall die Gruppenkunst als Feierarbeit, den berufstätigen Menschen Ausgleich, Entspannung, Lösung, Erhöhung ihres Ichs in der Gemeinschaft geben. Und wie steht es mit dem Theaterspiel? Da das Bühnenwerk eine gleichgewichtige Synthese von mindestens Wort und Bewegung sein muß, ist seine Reinheit und Vollendung selten zu finden. Ebensovienig auf der Berufs- wie der Laienbühne. Es ist die Frage, wie weit diese Synthese heute möglich ist. Wie weit diese Vermählung aller Künste zum Gesamtkunstwerk künstlerisch rein überhaupt zu schaffen ist. Nun ist die Sehnsucht nach diesem, das Arbeiten an ihm von jeher das Streben vieler gewesen. Die Verlockung, das Leben in seiner ganzen Fülle und Wirklichkeit mit Wort, Ton, Menschenkörper scheinbar zu reproduzieren, ist zu groß. Sein halbwegs Gelingen zu weit (ob auch tief?) greifend. Es erfaßt ja alle Ty-

* Aus der Flugschrift Labans „Vom Sinn der Bewegungsschöre“ (zu beziehen von der Zentralstelle der Labanschulen, Hamburg 24, Schwanenwik 38). Die Arbeit der Labanschulen hat bereits zu selbständigen Bewegungschor-Aufführungen geführt, in Hamburg und Berlin (Schulleitung Gertha Feist) unter Leitung von Rudolf von Laban und Albrecht Knust und in Gera unter Leitung von Martin Gleisner. Ein Bewegungschor Laban ist angegliedert dem Theater in Reddinghausen (doppelt erfreulich, da es eine reine Schauspielbühne ist). Natürlich gibt es auch Bühnen, die diesen Namen, der einem großen und schönen künstlerischen Gedanken Labans gehört, als Aushängeschild benutzen, um sich für ihre Opern billige Statistiker zu beschaffen.

pen, den Verstandes-, den Ohren-, den Bewegungsmenschen, ist darum das verständlichste Kunstwerk, bietet jedem etwas; so wird man es immer für große Feiern haben wollen. Und es gibt ja so viel herrliche Dichtwerke, wundervolle Partituren für dieses, nicht aus Instrumenten, sondern aus allen Künsten zusammengesetzte Orchester. Aber schon bei der Auswahl der Stücke ergeben sich für die Laienbühne besondere Gefahren. Einseitige Verstandesmenschen halten da für Drama, was bloßes Wort- und Hörspiel ist. Dagegen rät Hans Brandenburg: „So hat sich die Jugend, wenn sie Theater spielt, in erster Linie darüber klar zu werden, was sie kann und was sie nicht kann. Das Charakterspiel und die eigentliche Sprechkunst sind ihr im allgemeinen versagt. Dagegen besitzt sie, weit mehr als das reifere Alter und das verbildete Berufsschauspielertum, die Fähigkeit zur Körperbewegung. Um die Gemeinschaftsbühne als Zelebration nun auch künstlerisch zu verwirklichen, muß die Jugend ihr Bewegungs- und Raumgefühl auf alle Weise ausbilden, muß sie das Spiel vom Tanz, von der bewegten Gruppe, vom feierlichen oder heiteren Reigen aufzufassen und zu gestalten suchen*“. Diesen Weg ist, nicht nur für das primitive Mysterienspiel, sondern für das festlich heitere Lustspiel Shakespeares, seit Jahren in der Schulgemeinde Wickersdorf Martin Luserke** gegangen. In seinen Aufführungen hat er, auch für die Berufsbühne vorbildlich, den Charakter dieser wirklich großen Bühnenwerke als Bewegungskunstwerke wieder entdeckt und ihren Darstellungsstil vom Reigen aus erneuert. Wer solch eine Aufführung gesehen, weiß, wie schön sie das innerste Wesen dieser Stücke trifft.

Aber wie kommt nun eine Gemeinschaft ohne die günstigen Vorbedingungen einer Schulgemeinde zu solchen Leistungen wirklich künstlerischer Art? Nicht, indem sie Spielgruppen für diese seltenen Feierstunden gründet, denn wie die Laienkunsterziehung den Laien zum Musiker, Sprecher, Tänzer je nach Veranlagung bilden darf und soll, so wenig darf sie ihn zum Schauspieler bilden und einbilden. Das Wesen des Berufsschauspielers ist dauernde Verwandlung. Eine innerlich, schicksalmäßig auferlegte aber auch ständig geübte Kraft, gestützt von einer umfangreichen virtuosen Technik in kunst- und handwerklichen Hilfsmitteln. Dinge, die nur durch dauerndes Leben auf der Bühne zu erreichen und miteinander zu ver-

* Aus dem Aufsatz „Aufgaben des Jugendspiels“ aus dem Sammelband des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht „Jugend und Bühne“ bei Sietz, Breslau. Man kann nicht genug auf die übrigen Schriften und überall erschienenen Aufsätze von Hans Brandenburg über die Entwicklung des Tanzes und des neuen Bühnenstils hinweisen, die für das Laienspiel ganz starke Anregungen enthalten; grundlegend für das gegenwärtige Theaterproblem überhaupt ist sein Aufruf „Das Theater und das neue Deutschland“, Dieberichs, Jena 1919, der merkwürdig unbeachtet geblieben ist. Wenn diese Gedanken z. B. aus Rußland gekommen wären, hätten unsere Zeitungen Reihen von Feuilletons darüber geschrieben, es wäre ein Modebuch geworden. ** „Shakespeare-Aufführungen als Bewegungsspiele“, Seifert, Heilbronn. Luserke leitet seit Ostern 1925 die „Schule am Meer“ in Juist, in der er auch dem Bühnenspiel noch größere Beachtung geben will.

schmelzen sind; die der Laie nicht erreichen kann, aber auch nicht erreichen soll, denn er soll sich ja nicht wie der Schauspieler verwandeln, er will und soll nur sich selbst erhöht oder erheitert spielen. Das heißt, aufs Praktische angewandt: man muß aus der großen Gemeinschaft, die man hat, die Menschen heraussuchen, die dem Charakterbild der Rolle ungefähr entsprechen, und sie dann spielen lassen. Sie werden es unter vernünftiger Leitung auch können. Unter der einen Voraussetzung, daß ihre Sprache im Sprechchor und — vor allem — (weil sie, wie oben gezeigt, das Hauptelement des Laienspiels ist) ihre Bewegung im Bewegungschor so weit geschult sind, daß sie gefügiges, ungehemmtes Mittel des Selbstausspruchs geworden sind. So wird beim Einzelspieler aus der Beherrschung der Mittel eine künstlerisch mögliche Einzelleistung erwachsen. Dazu wird die Gesamtauführung wesentlich dadurch mitbestimmt, daß die Musikgruppe die Begleitmusik macht; und anstatt der üblen toten Statisterei der Bewegungschor als Volk und Gefolge, dem Grundcharakter des neuen Bühnenstils entsprechend, das die ganze Aufführung bestimmende Reigengeflecht des Bühnenspiels trägt. So wahrt man die Eigenart des laienhaften Theaterspiels als seltene festliche Zusammenfassung aller Künste und züchtet nicht dadurch, daß immer dieselben alle großen Rollen spielen, falsche Routine und kleine Stars mit Schauspielereinbildung.

Eins ist noch zu bemerken: meiner Meinung nach kann nur unter der Führung eines Künstlers — natürlich eines pädagogisch und überindividuell eingestellten — solche Chorbildung entstehen. Noch so gut gemeinter Dilettantismus kann nur zu Halbheiten führen. Der Künstler muß die Elemente der Kunsterziehung weitergeben, denn nur dann werden sie aus der Totalität des Künstlerlebens und nicht aus der Theorie kommen. Nur er kann der Führer zum Kunstwerk sein; was ja beim Gruppentanz ganz klar ist, wo es noch keine gedruckten Werke gibt, sondern jedesmal aus den Begebenheiten die Form zu schaffen ist. (Abgesehen von dem vielfältigen Nutzen, den ein solches allgemeines Zusammenarbeiten von Künstlern und Laien für unsere gesamte Kulturentwicklung haben würde. Es würde den Künstler und die Kunst aus ihrer lebensfernen Vereinzelnung lösen, den Laien durch Erarbeiten der Grundelemente der Kunst und der Kenntnis ihres Materials ein viel tieferes Eindringen und überhaupt erst das Verständnis absoluter Kunstwerke ermöglichen.)

Wer dann beim Theaterspiel Regie führen soll, ist natürlich Sache der Persönlichkeit, die in diesem Falle möglichst mit allen Techniken vertraut sein und wenigstens etwas spezifisches „Theaterblut“ besitzen muß. Ob das nun das eine Mal der Tänzer, das andere Mal der Sprachmeister hat, jedenfalls dürfte es nicht der nur geistig Geschulte sein. Der Regisseur muß alles vormachen können. Luserke der „Pädagoge“ ist kein Gegenbeispiel. Denn erstens ist er eine der wenigen wirklich starken Regiebegabungen und dann längst kein Dilettant mehr. Denn er hat in fünfzehn Jahren in Wickers-

dorf jährlich etwa dreimal inszeniert. Nicht jeder Berufsregisseur in Großstädten dürfte eine solche Regiepraxis haben.

Billiger ist m. E. ein wirklich künstlerisches Jugend-Bühnenpiel nicht zu haben: — Ohne daß vorher die Einzelkünste gepflegt worden sind, ist das Gesamtkunstwerk nicht möglich. Es gibt keine Spielkultur, ohne daß vorher Sprech- und Bewegungskultur da sind. Die aber mehr sind als Mittel zum Zweck des Gesamtkunstwerks, aus denen in den einzelnen Künsten starke und eigene Laienkunstwerke entstehen können, die künstlerisch reiner sein und tiefer und bildender wirken können, als es heute das Sprech-Bühnenpiel kann.

Umschau

Stufen der Jugendbewegung*

Es gibt keine lebendige Geschichtsschreibung, die sich die Jugendbewegung zum Gegenstand genommen hätte. Die historischen Selbstanalysen aus den Reihen der Bewegung selbst sind zumeist recht hilflos und ohne historische Maßstäbe, die Geschichte von Prof. Meffer ist eine gute, heute unentbehrliche Chronik, aber nicht mehr. Blähers Geschichte des Wandervogels war sehr wahrscheinlich eine große Geschichtsfälschung, aber dafür war sie selbst eine Tat, die der Geschichtsschreibung würdig ist. (Auf ihr beruhen z. T. die falschen Hoffnungen, die Wynnenen auf den Wandervogel gesetzt hatte, und die der Wandervogel als Gesamtheit auch niemals erfüllt hat.) Sie wurde ja auch geschrieben, als es noch keine Geschichte der Jugendbewegung geben konnte, als noch alles im Fluß und in anfänglichem Werden war.

Heute kann man die erste Phase der Jugendbewegung als abgeschlossen betrachten. Sie liegt hinter uns und kann, muß historisch gewürdigt werden. Eine solche Würdigung kann aber nur von jemandem kommen, der alle entscheidenden Entwicklungsstufen dieser Bewegung miterlebt hat, und der selbst dennoch nicht aus den Kämpferreihen dieser Bewegung stammt. Der Geschichtsschreiber dieses Jugendkampfes muß von außen an die Generation herantreten sein, muß selbst einer etwas früheren Generation angehören, um jene *par distance* zu sehen. Andererseits muß er selbst historisch geschult sein, historische Maßstäbe mitbringen. Eine solche historische Würdigung der Jugendbewegung liegt in dem Werk von Elisabeth Busse-Wilson vor.

Die Menschen der Jugendbewegung waren, dachten und handelten ganz bewusst unhistorisch. So wie das Leben in jedem Neugeborenen immer wieder von vorn beginnt, ohne Rücksicht auf Traditionen und Gewordenes (die erst durch die Erziehung an den jungen Menschen herangebracht werden) neu „anfängt“, so wollte einmal eine ganze Generation Jugend einen neuen Anfang machen. Es war der Sinn des Meißner-Gelübdes von der inneren Wahrhaftigkeit und eigenen Verantwortung, nicht nach dem Gewordenen, sondern immer nur nach dem Sein-Sollenen zu fragen. Das Ziel war ein höchstes: auf diesem Wege sollte die ge-

* Elisabeth Busse-Wilson, Stufen der Jugendbewegung. Ein Abschnitt aus der ungeschriebenen Geschichte Deutschlands. (Bei Eugen Diederichs, Jena 1925.)

samte europäische Kultur erneuert, verjüngt werden. Damit war die Jugendbewegung eine gute, wahrhaft europäische Angelegenheit. So kam es, daß dieser Generation die leidvolle, herrliche Gnade zuteil wurde, eine Geschichte zu haben.

Heute ist nach einem mehr als zehnjährigen, geistigen Kriege die Elite dieser Generation gefallen, der Rest ist todwund, erschöpft und sogar kriegsmüde. Nur ganz wenige harren auf einsamsten Posten aus, hüten das alte Feuer und hoffen auf eine neue, große Welle Jugendbewegung. Sie haben auf ein Privatleben verzichtet, sind Soldaten des Geistes, der Jugendrevolution geworden. Andere haben ihrer Heimat den Rücken gekehrt. Der Rest hat seine Existenz durch Bürgerwerdung saniert. Tausende einer ganz neuen Jugendgeneration aber haben das Erbe der Jugendbewegung angetreten, ohne noch etwas zu wissen vom Hohen Meißner, vom „Anfang“ und seinen Kämpfen, die Elisabeth Busse-Wilson so feinsinnig deutet, nichts mehr von jenem Verwicklungsrausch, der mit dem November 1918 der deutschen Jugend aufleuchtete, nichts vom Kampf um die Schule. Da ist es erlaubt, zurückzublicken und die Bilanz dieser ersten zehn Jahre Jugendbewegung zu ziehen.

„Haben diese Menschen (der Jugendbewegung) es fertiggebracht, sich die geistige Unabhängigkeit und Selbständigkeit, das Leben ohne Autorität und ohne Vorbilder zu bewahren?“ Das ist die Generalfrage, die Elisabeth Busse-Wilson mit ihrem geschichtlichen Rückblick beantworten will. Und sie erteilt den Menschen der Jugendbewegung die Zensur: „die Betrachtung kommt zu dem Schluß, daß die Jugendbewegung zu den sicher nicht häufigen Vertretern des Menschengeschlechtes gehört, die ein großes Maß von Freiheit und Nichtbindung ertragen können, ohne einer der Erlösung verheißenden Sekten zu verfallen. — Es scheint aber, daß dieser moralische Sieg nur ein Pyrrhusieg war, der durch die Wirkungs- und Bedeutungslosigkeit dieser Menschengruppe innerhalb des Volksganzen erkauft wurde . . .“

Doch es kommt hier weniger auf dieses Urteil selber als auf seine Begründung an. Wir haben uns heute bereits zu sehr daran gewöhnt, in den jetzigen Massen des Jugendbewegungsvolkes nur Verfall der alten, aggressiven Jugendbewegung und einen Herz von Infantilismus zu sehen. Jene Passivität und Lethargie, das Nichtreagieren und Sich-nicht-entscheiden-können, jener Mangel an Form und Geschmack, die die heutige Jugendbewegung zu einem großen Sammelpunkt der Zukunftsgelommenen, der Mähnsamen und Beladenen gemacht haben, — hier wird diese Tatsache der Jugendbewegung als Refugium soziologisch gedeutet, und ihre Träger werden ethisch gerechtfertigt.

Das muß um so mehr beachtet werden, als es von einem Betrachter geschieht, der ein Recht auf ein solches positives Urteil hat, da er selber kein Rechtfertigungsbedürfnis hat, und außerdem klassenmäßig zu diesem Jugendbewegungsvolk nicht gehört. Elisabeth Busse-Wilson, die selbst aus einer alten Gelehrtenfamilie stammt, die eine der ersten Frauen ist, die von dem noch nicht sehr alten Recht des Frauenstudiums den Gebrauch zweckfreien Forschertums gemacht haben, die aus der historischen Schule Lamprechts hervorgegangen ist, wendet ihr allgemein kulturgeschichtliches Wissen auf ihre Betrachtung der Jugendbewegung an, auf deren engerem Gebiet sie aber ebenso zu Hause ist wie in den Fragen der französischen Revolution, des deutschen Idealismus oder des modernen Kapitalismus und seiner Gegenbewegung des Kommunismus. In keiner Weise dilettantisch, sondern mit

der sicheren, geschulten Urteilskraft einer disziplinierten, systematischen, vergleichenden Geschichtsbetrachtung werden hier die einzelnen Entwicklungsstufen der deutschen Jugendbewegung umfassend dargestellt. Die neue Jugend wird gemessen „an ihren Vorgängern und Nachbarn: am Verbindungsstudententum der offiziellen wilhelminischen Jugend, an der Untiefe und Leidenschaftslosigkeit des Journalismus und Literatentums“. In dieser Darstellung selbst herrscht weder Wandervogelromantik noch politische Tendenz, weder snobistisches Literatentum noch jene Kunuchenobjektivität beamteter Wissenschaftler, sondern eine bescheidene „intellektuelle Rechtfchaffenheit“ wahren Forschertumes.

In einem ersten Aufsatze wird die Wahlverwandtschaft der Jugendbewegung mit der Urburschenschaft aufgezeigt. Die Urburschenschaft ist undenkbar ohne die große französische Revolution, wenn ihre Träger dies auch nicht recht zugeben wollten und konnten. Sie war ein Teil des Emanzipationskampfes des dritten Standes, des Bürgertums, und als solcher revolutionär im sozialen Sinne. Doch „eigentümlich wirkt nur das Verhalten der Nachfahren und Historiker, die die ehemaligen Umstürzler verklären, ihre Verfolgungen beklagen, nicht bedenkend, daß ihre eigene Generation sich den emporbedringenden Kräften ihrer Zeit gegenüber ebenso verhält“. Doch der Weg der Urburschenschaft war „trotz allen Märtyrertums ein leichter im Vergleich zu dem der heutigen Generation. Sie kämpfte ja für ihre eigene Klasse, sie handelte nicht gegen ihr „Klasseninteresse“.

Die Abhandlung „*Vom Wesen der Schulrevolution*“ stellt die Geschichte der Kreise um Weyden und den „Anfang“ dar. Der alte, unüberbrückbare Gegensatz zwischen Freideutschen und Anfangskreisen wird soziologisch gedeutet. Die Freideutschen waren eine Generation in Schönheit, sie konnten daher nicht wahrhaft revolutionär sein. „Es gehört nun einmal zum Charakter der geistigen Bewegungen, die den Kampf gegen die ungerechte Weltordnung führen, daß die Sächlichen und die Körperlichen sowie seelischen Hinterfüße die Fahne tragen.“ Doch weiter darüber hinaus wird hier dieser Gedanke zu einer Art „Ethik des Hasses“ ausgebaut. Denn immer sind es in der Geschichte die „schlecht Behandelten“, die „Zwerge und die Unzufriedenen“, die die Entwicklung weitertreiben. Sie dämpfen nicht für „eigene Wohlfahrt und Erbsung“, sondern sie befreien „mit ihrem Werk die anderen, Nichtkämpfenden“ mit.

Der Bericht über die freideutsche Tagung in Jena 1919 ist inzwischen geradezu klassisch geworden, einige treffende Ausdrücke gehen schon lange als geflügelte Worte um. Die Verfasserin schildert, wie in dieser deutschen Jugendversammlung die deutsche Grundstimmung jener Tage in höchster Potenz zum Ausdruck kam. Man verfiel einer Psychose, die formal der von 1914 ähnlich war. Die völlige Hilflosigkeit gegenüber den Ereignissen ließ man sich aber nicht ins Bewußtsein kommen, sondern verbarg sie hinter der Bejahung eines radikalen Nihilismus, hinter dem Gedanken des Abbaues bis zum Minimum. Hier waren schon die Keime jener — ewigen — Problematik sichtbar, die die Freideutschen später zu politischer Unfruchtbarkeit verurteilte und den Rest jenem Fatalismus zuführte, der in der *tabula rasa* des Bolschewismus, in einem „Ragnarok“ das einzige Heil sah. Chiliasmus, Apokalypse und Utopismus beherrschten in höchster, metaphysischer, weltferner Problematik diese Jugend, die in ihren Instinkten empfänglich war für diese Erscheinungen, die, wie Elisabeth Susse-Wilson tiefschauend zeigt, immer in der Geschichte derartige Katastrophen wie die von 1918 begleitet haben.

In der Herbsttagung von 1920 in Hofgeismar sieht die Verfasserin in diesem letzten, heftigen Zusammenprall der Freideutschen mit den Kommunisten das Ende der freideutschen Jugend. In einer glänzenden Analyse wird dargestellt, wie weit die freideutsche Ethik im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung flassenbedingt ist, wie aber dennoch ein bedeutsamer Rest mit dieser Lehre nicht zu deuten ist. Andererseits wird nachgewiesen, daß die Kommunisten, die für sich die „Rolle von Vollstreckern des Weltwillens“ in Anspruch nehmen, ihre eigene, materialistische Lehre nicht auf sich selbst und ihre Theorien anwenden. Es werden somit ganz allgemein die objektiven wie psychologisch-subjektiven Grenzen der materialistischen Geschichtsauffassung aufgezeigt. Die Freideutschen haben gegenüber dem kommunistischen Generalangriff von Hofgeismar ihre geistige Freiheit gewahrt, trotzdem die Kommunisten äußerlich das Feld beherrschten.

In dem Aufsatz „Max Scheler und der homo capitalisticus“ sowie dem Nachspiel „Max Scheler und seine Schüler“ setzt sich die Verfasserin mit der entgegen gesetzten Wertung des kapitalistischen Zeitalters sowie wiederum mit den Grenzen der materialistischen Geschichtsauffassung auseinander. Es ist zugleich der Bericht über eine Tagung, auf der die „akapitalistische“ (nicht antikapitalistische) Jugendbewegung sich mit dem antiprotestantischen und dennoch philokapitalistischen Neokatholizismus Schelers auseinandergesetzt hat. Ferner wendet sie sich gegen die „Führerhysterie“ in der Jugendbewegung, gegen jängerhaftes Verfallensein an Propheten, das zur Sektenbildung führt und der geistigen Selbständigkeit widerspricht.

„*Vom heroischen Leben*“ heißt die Abhandlung, die erklärt, worin die — für Wyneken tragische — Tatsache beruht, daß die heutige Jugendbewegung so gar nicht auf Wyneken reagiert, gar nichts mit ihm anzufangen weiß.“ Diese Menschen, die er jahrelang gesucht hat, sind wohl die seines Blutes, aber nicht zugleich die seiner Herkunft, seiner Vergangenheit und seiner Überlieferungen.“ Und die Jugendbewegung „steht außerdem noch unter der Herrschaft des blutigen, gekreuzigten Gottes, dessen Zeiten Wyneken schon vorbei wähnt“. Niessche als Führer hinzustellen, „müsse verhängnisvoll sein bei Menschen, die das Kulturerbe dieses Zeitalters nicht selber schon durchlaufen haben.“

„Die freie Schulgemeinde Wickersdorf“ ist der älteste aus der Reihe dieser Aufsätze, mit dem Elisabeth Busse-Wilson an die Öffentlichkeit getreten ist. Selten, ja, man kann wohl sagen niemals hat Wyneken das Glück gehabt, hier wie dort eine derartig sachliche Kritik zu erfahren. Noch heute glaubt man ja in den Kreisen der ehemals Freideutschen, Wyneken vernichten zu können, wenn man alte, längst erledigte, unsachliche Angriffe gegen ihn wieder aufwärmt. Doch dauernder und wertvoller als derartige Pamphlete ist eine einzige solche Kritik an Wyneken und seinem Werk, wie sie hier versucht worden ist. Gewiß, sie ist mit Achtung zu seinem Werk geschrieben, aber sie ist darum nicht blind, nicht devot. Das Wickersdorfer Gemeinschaftsleben der Jugend wird in seiner ganzen Problematik hier enthüllt.

„Liebe und Kameradschaft“ ist ein Abschnitt aus dem soziologischen Buche der Verfasserin „Die Frau und die Jugendbewegung“. Es ist das Wichtigste, was bisher überhaupt über eine Kultivierung des Geschlechtlichen in der Jugendbewegung gesagt wurde. Die sogenannte Kameradschaft ist, historisch

* Verlag U. Saal, Lauenburg a. d. Elbe.

betrachtet, ein ungeheurer Sieg dieser Jugendbewegungsgeneration gegenüber der bürgerlichen Trennung der Geschlechter. All die Taufende, die heute in dieser merkwürdigen, dem Bürger unverständlichen Kameradschaft leben, wissen aber gar nicht mehr, wie groß das errungene Gut ist, dessen sie teilhaftig werden. Und dem, was vorher war, erscheint die neue Kameradschaft als eine große positive Schöpfung der Jugendbewegung, — während sie letztlich jedoch auch Verzicht, ein Pyrrhusieg, keine Lösung ist. Wichtig sind die beiläufigen Bemerkungen über die Inversion. Eine echte Inversion hält die Verfasserin für sehr selten und schaltet sie als soziologisch unproblematisch aus der Diskussion aus. (Während z. B. Blüher sich gerade die echte Inversion zum Thema gemacht hat; er steht damit auf einer ganz anderen Ebene; das eine widerspricht nicht dem anderen.) Die Teil- oder Not-invertierten dagegen sind oft zu einer asexuellen Kameradschaft mit den „geschlechtslosen Arbeitsbienen“ so gut wie prädisponiert. So wird ein guter Teil dieser Kameradschaft als Gesellschaftsform soziologisch erklärt, der Rest wird zunächst positiv als schöpferische Leistung gewertet, um schließlich in den Augen einer überlegenen Frau manchmal „komisch“ zu wirken. Doch muß man diese doppelte Wertung der Verfasserin verstehen: rein historisch wertend muß sie zu einem positiven Urteil kommen, aber unter dem Gesichtspunkt des Absoluten, des Sein-sollenden erscheint ja eine solche Lösung dann doch wieder als unzulänglich. Das ist kein innerer Widerspruch, sondern es spricht nur für die Qualität eines Historikers, daß er neben dem historischen Denken zugleich noch unhistorisch erkennen kann. Ohne ins Zynische zu verfallen, herrscht in diesem Kapitel ein Geist der intellektuellen Sauberkeit, an dem Nietsche seine Freude haben würde.

Waren die bisher erwähnten Kapitel als Aufsätze schon früher hier und dort veröffentlicht, so ist völlig neu und nicht nur im bibliographischen Sinn das letzte Drittel des gesamten Buches über „Die Religionen des zwanzigsten Jahrhunderts und ihre Wirkung auf die Jugendbewegung“. Mit einer wahrhaft heiteren und überlegenen Kampfeinstellung gegen jegliche „Krypto-Religion“, gegen alle Kirchen- und Sektenbildung, gegen jedes Jüngertum oder Verfallensein an irgendwelche Propheten und Messiasse entlarvt die Verfasserin die „kommunistische Volkskirche“, die Sektenbildung um George, um Wynneken und um Dr. Rudolf Steiner als „Falschsehen“, als „fehlerhafte Optik zu allen Dingen“, wie Nietsche sagen würde. Daß Kommunismus eine Glaubenssache ist, während er sich selbst vordäuscht Wissenschaft zu sein, wird ausführlich nachgewiesen. Seine gehäßtesten Feinde sind nicht die eigentlichen Gegner, sondern die Schismatiker und Häretiker, und vor allem die Objektiven und Neutralen. Und um diesen Glauben hat sich eine richtige ecclesia militans gebildet. Es gibt ein gelobtes Land, eine Stadt Zion, eine Hierarchie, eine richtige Scholastik und einen Index librorum prohibitorum. Aber es wird auch nachgewiesen, warum der Kommunismus die Volksreligion unseres Jahrhunderts geworden ist, während die anderen Sekten von kleineren Schichten zehren. „Als krypto-religiöse Gemeinschaftsbildungen erweisen sich so mannigfache, scheinbar rein geistige Strömungen. Bei ihnen finden sich alle Merkmale echter Religionen wieder. Das zentripetrale Denken, der Anspruch auf Ausschließlichkeit und die Unbuldsamkeit gegen andere Bekenntnisse.“ Von George spricht die Verfasserin mit gebührender Hochachtung, nur meint sie — entgegen der These seiner Jünger —, Georges Dasein könnte unser Jahrhundert rechtfertigen und gerade Menschen, die nicht an ihn heranreichen und selbst un-

produktiv sind, hätten nicht das Recht, unter Hinweis auf George über unsere Zeit den Stab zu brechen. Schuld daran sei falsche Anbetung, Religionsbildung „wo die Gesetze der Vernunft nicht gelten“. „Geistigen Dünkel und egozentrischen Hochmut teilt der George-Gläubige mit allen Sektierern. Denn das auszeichnende Geheimnis ist es, das den Aufgehörigen von Christengemeinschaften und Volksreligionen dasselbe starke Selbstbewußtsein vertritt, wie den vornehmen und gebildeten Verehrern des Dichters George.“ Es ist das Beste, was bisher zum Thema George von Außenstehenden gesagt worden ist.

Die Jugendbewegung ist in ihrer Gesamtheit weder der heutigen Volksreligion noch den Sekten verfallen. Das ist die Haupterkennntnis dieses Werkes und die historische Leistung dieser Bewegung. Elisabeth Buffe-Wilson sieht darin einen hohen Grad von „geistiger Unbestechlichkeit und ruhiger Selbstsicherheit“. Die Jugend „konnte die ungeheure Freiheit, die sie sich ehemals nahm, vertragen. Das ist eine Probe, die die Menschen nicht allzuoft bestehen“. Uns schien es, als ob diese Unbestechlichkeit nur ein wenig nach Hilflosigkeit ausfähe. Doch es fällt schwer in die Waagschale, wenn ein Mensch wie Elisabeth Buffe-Wilson nach einer derartig eingehenden Prüfung zu einem solchen Ergebnis kommt. Möge sie recht behalten und möge die Jugendbewegung sich durch dieses Urteil nicht geschmeichelt fühlen. Die geistige Unbestechlichkeit, die Elisabeth Buffe-Wilson verlangt und mit der sie selbst ihre geschichtliche Betrachtung geschrieben hat, ist dem Geiste Nietzsche's wohlverwandt, wenn auch nicht von ihm entlehnt. Er kämpfte gegen die letzte große Religion, heute gilt der Kampf den Krypto-Religionen: „Man hat jeden Schritt breit Wahrheit sich abringen müssen, man hat fast alles dagegen preisgeben müssen, woran sonst das Herz, woran unsere Liebe, unser Vertrauen zum Leben hängt. Es bedarf Größe der Seele dazu: der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst. — Was heißt denn rechtschaffen sein in geistigen Dingen? Daß man streng gegen sein Herz ist, daß man die „schönen Gefühle“ verachtet, daß man sich aus jedem Ja und Nein ein Gewissen macht! —“ Dieses Nietzsche-Wort könnte als Motto über diesem Werke von Elisabeth Buffe-Wilson stehen. Richard Peters

Ründer des Weges

Wenn Dichter zur Politik, zur Erörterung von Gegenwartsfragen ihre Stimme erheben, so erwartet sie leicht ein nachsichtiges, etwas verlegenes Lächeln. Man findet, daß ihre Maßstäbe, die aus den jenseitigen Gefilden reinen Schöpfertums stammen, nicht zulangen auf die harte und „reale“ Wirklichkeit und daß man ihre Stellungnahme deshalb nicht recht ernst zu nehmen braucht.

R. G. Binding äußert sich zum letzten Krieg („Aus dem Kriege“ bei Rütten und Loening Jekf.). Man kennt B. als den Gestalter ganz reiner, stiller Linien, einer kultiviertesten Welt von vornehmer Ausschließlichkeit. Vielleicht sieht ihn mancher auch als Vertreter einer Oberschicht, die vor dem Kriege als die vornehmste, entwickeltste galt. Andere werden um des Dichters Stellung zu den großen Lagern der Richtungen und Parteien wissen und auf diese Weise — voreingenommen sein. Aber in all das läßt sich sein neuestes Buch nicht einordnen. Man wird es weitbin als zusammenhanglos und etwas verfehlt betrachten. Dennoch enthält dies Buch eine wesentliche Erkenntnis über das Schicksal unserer Zeit.

Es gibt sicher Kriegstagebücher, die künstlerisch höher zu bewerten sind. Daß man an einigen Stellen die hohe Sprachkunst mehr ahnt als spürt, das ist zu wenig

für eine ästhetische Leistung. Aber das Buch darf auch nicht dichterisch gewertet werden. Andere vermiffen dann ihrerseits jede aktuelle Richtung. Es steht wohl oft vom Widersinn dieses Schlachtens geschrieben, aber nirgends hört man die logische Folgerung, die zum Pazifismus führen würde. Dagegen ist zuweilen richtige Lust am edlen Leben des Reiters zu erkennen. Und dennoch: kein entschiedenes Eintreten für „Gott, König und Vaterland“; kein Schmähwort gegen die Kaiser, die überlaufen, gegen die „Vaterlandsverräter“; kein „Gott strafe England“. Also weder klare Entscheidung für „links“ oder „rechts“, noch Stellungnahme zum Kriege überhaupt, noch Worte vom hohen Beruf des Deutschen und von seiner Seele.

Ja, was ist denn das Buch eigentlich, wenn es alles dieses nicht ist?

Es ist zunächst etwas sehr Beschriebenes: ein Mensch erzählt, nicht nur, was er im Krieg und wie er's erlebt hat, sondern, was ihm der Krieg bedeutet hat. Das brauchte noch nicht allgemein zu interessieren. Anderen hat der Krieg auch etwas bedeutet. Jedoch: daß er solche Deutung fand, ist Ausfluß, Wirkung, Erscheinung einer neuen Haltung zum Leben, ja, um es etwas anspruchsvoller und zugleich voregreifend zu bezeichnen: einer „neuen“ Religiosität. Und darauf kommt es uns bei dem Buche an.

Diese innere Linie gilt es herauszuschälen.

Das ist nicht leicht. Man muß das Augenmerk auf summarische Sätze und kurze Abschnitte, den Berichten und Erzählungen angefügt, lenken, die nach dem Sinn der Dinge und Ereignisse fragen. B. ist der harten Wirklichkeit des Krieges ganz hingegeben und kann doch nicht von ihr erdrückt werden, kann „oben hinausfliegen und mich in allerhand Gegenden bewegen, aus denen man einen Schimmer mit nach Hause bringt“ (S. 238). Unbewußt liegt auch in ihm das Hoffen auf den Sieg. Als Offizier füllte er den Platz aus, an den er gestellt ist, plant er noch im September 1917 (Denkschrift) Hilfe gegen die moralische Zerrüttung der Armee, fühlt er sich ganz Glied des Volkes, das sich behaupten will, noch lange, nachdem er schon „Dinge und Zeichen“ gesehen hat. Seine Ahnungen, seine tiefen Voraussichten, daß wir den Krieg nicht bestehen werden, seine Erkenntnisse, daß wir uns verzettelten, keine Feldherren hatten usw., sie können ihm nicht das Gefühl innerer Verkettung mit dem Geschehen zerstören. Es ist reizvoll zu sehen, wie jene Stimmen mit solchen im Streit liegen, wo er energisichere Kriegsführung fordert (vgl. die Stelle vom Sieg als Gottesgericht und der Rechtsfrage S. 285). Hier ist jemand, der sich nicht durch Glanz und Taumel des Augenblicks darüber blenden und täuschen ließ, was die Dinge bedeuteten (z. B. Ubootkrieg, Kriegspropaganda, Liebesgaben, serbische Aktion S. 106), der nüchtern abschätzte. Und dann taucht er wieder heißen Herzens ins Geschehen; in seinem eigenen Inneren steht Hoffnung gegen Einsicht, Anteil gegen Vernunft.

Man mag es merkwürdig inkonsequent finden, daß sich der Dichter, da er den Ausgang wußte und die Säulnis sah, nicht Gehör verschaffte, sondern schwieg und trug. (Daß er das Buch jetzt noch veröffentlicht.) Man erkennt gerade die ergreifende Menschlichkeit in diesen Blättern, wenn man das sagt. Was sich hier in einem Menschen anbahnte, ist zugleich der Kampf der sich wandelnden Zeit gewesen. Einem einzelnen (gewiß nicht dem einzigsten damals) war das Geheimnis der Zeit, die Absicht der Vorsehung geoffenbart worden. Er trägt diese Kunde, selbst dagegen anrennend, sie in Zweifel ziehend, darum habend, durch die Jahre: „Und

immer wieder gerate ich, in einer Art Abkehr in mir, auf jenen Berg, auf den Moses stieg. Daß man auf ihn heraufgezwungen wird, das ist das Furchterliche . . ." (S. 203), bis er zuletzt einsieht, daß die Botschaft wahr ist, daß das Sinnloseste Sinn und Segen hat. Da richtet er den Blick vertrauens auf das Kommende. Ihm ist auch dieser Krieg zu ungeheuerlich, als daß er um Land- und Machtgewinn, um Lüge und Phrase willen heraufgekommen sein kann. Er weiß vor allem, daß die Blutopfer nicht um eines äußerlichen Sieges willen gebracht werden müssen, „um nachher in die gleichen unklaren Wässer zurückzuversinken, in denen man ehemals gelebt hat (S. 71).

Heute ertönt sein Mahnruf, da er jenes Volk wieder „in die gleichen unklaren Wässer“ versinken sieht. Er spricht dies Schicksal und seinen Sinn, dessen deutlichste Mahnung der Krieg war, wieder aus. Bedenkt man, daß all dies damals geschrieben und bewahrt wurde (denn wer hätte ihn nicht verachtet) und daß der Schreiber sich nicht absonderte, dann kommt einem die Gestalt des Sagen in Erinnerung und jene hinreißende Szene beim Übergang der Nibelungen über die Donau. Die Schwanenjungfrauen haben Sagen den Untergang des ganzen Herres, mit Ausnahme des Kaplans, geweissagt. Sagen erprobt die Wahrheit und wirft den Kaplan ins Wasser, der zurückschwimmt. Da sagt Sagen kein Wort, er bekennt sich zum Schicksal und bekräftigt es: er zerßt die Fährte und sendet einen stummen Blick über die dem Tode Geweihten. Wahrlich, über diesem Buche Bindings ist etwas Sagensches.

Sier ist der Punkt, an dem wir, von einer anderen Seite her weiter ausholend, die Betrachtung jenes eigentlichen Wertes des Buches anschließen müssen, des Wertes für das religiöse Werden. Nicht mit Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Opferfönn ist das neue Ethos genügend gewürdigt, das Ergebnis der Wandlung ist (vgl. S. 54). Der Kern der religiösen Einstellung, die aus jener Katharsis entsprang, ist Achtung (ich wähle das Wort für sowohl Glaube wie Gehorsam wie Gefühl für . . .) gegen das Schicksal. Man wird den Dichter fragen, was denn Schicksal sei. Das kann von ihm weder inhaltlich analysiert noch begrifflich formuliert werden. Sicher aber fühlten wir nicht, wohin unser Schicksal wollte, als wir uns nach dem 18. November hinsetzten und jammerten: das haben wir nicht verdient, das ist ungerecht, ungerecht von Gott, roh von den Feinden; als wir untereinander in Haber gerieten und jeder seine — vielleicht nicht nur seine — Habe aus dem brennenden Hause „rettete“ und dabei den Nächsten rücksichtslos niedertrat. In der Politik wurde am meisten hingepfuscht. Man dachte nicht weiter, als diesen Tag am Leben zu bleiben, kein Führer war da, der eine Linie und Fucht im Geschehen fand. Für Schicksal muß man freilich ein inneres Organ haben — das macht den großen Staatsmann —, muß berufen sein, einen Weg zu gehen und ihn gehen, ohne daß er logisch vor den Vielen darzulegen ist. Eine Erscheinungsweise dieser wahren Gott-Verlassenheit ist der Mangel an nationaler Würde gewesen, der oft beklagt wird. Selbstredend kann ein Volk, das sich hintastet und keine Ahnung hat, was es soll, wohin es soll, wozu es bestimmt ist, keine wahre, d. h. angemessene, Würde und Form haben, und hat es sie, so kann es nur leere Phraseologie und beschränkte Traditionsverherrlichung sein. So bläkt man jetzt allseits die nationale Würde auf. Haben die, die das tun, etwa mehr Ahnung von dem Schicksalsweg, den dieses Volk zu gehen hat? oder legen sie sich's nach ihrem Wollen aus? Wenn wir etwa die Fahne zusammengebissen, kein Wort des Jammers, des Bettelns, der Anklage (Schuldigen-Frage!) verloren hätten, uns

auf Not und Verschuldung drakonisch eingestellt und in erster Linie das Geschick anerkannt hätten (ohne freilich erst die Kriegsschuldfrage zu unterzeichnen), dann hätten wir Gefühl für das Schicksal gezeigt. Das Schicksals Wille schien es nicht, es noch länger mit dem Heroismus der Schlacht zu versuchen. Aber den Heroismus der Haltung, des Schweigens und der Einkehr, den hatten wir nicht. Den kann kein Volk im Sandumdrehen bekommen. Doch nicht einmal eine Oberschicht besann sich auf eine männlich-herbe, beispieldhafte Haltung (außer den alten Rentnern, die man verhungern ließ!).

Religiöse Erneuerung wird sehr viel von diesem heroischen Schicksalsgehorsam bringen müssen, der schwerer ist als die Leidenschaft des Widerstandes. Sie wird, was damit zusammengehört, einen Impuls zu starker Persönlichkeitsbildung enthalten müssen. Es ist kein Zweifel, daß vor allem die Kirche versagt hat in den letzten Jahren der Prüfungen. Die Lehre von der Demut und der Gnade haben zu einem bequemen, gedankenlosen Soffen auf Gott geführt. Die Gnade trifft den Selter, den tätig frommen dann, wenn sich ihm Gottes Wille als Ziel und Forderung offenbart, wenn er fühlt, was „Gott“ mit ihm vor hat. Und aus dem Gehorsam gegen diese Offenbarung kommen dann von selbst Wege, Kraft und Möglichkeit. Die Christen aber haben sich gewöhnt um Gnade zu beten, d. h. zu bitten darum, daß Gott das Schicksal abwenden, ändern möge, daß er's ihnen nicht so schwer mache. Das Beten ist zum Bitten und Betteln geworden, und man „wirft“ seine Leiden „auf Gott“, wie es treffend heißt. Aber das führte oft zu einfachem Sich-Treibenlassen. Seht man hier nicht an eine Erneuerung der Kirche aus heroischem Geiste, aus dem Geiste der Persönlichkeit, so wird auch eine „Weltkonferenz für praktisches Christentum“ nur an den Symptomen herumbeffern. Dieser unserer nordischeren Auffassung entspricht die Gestalt Christi durchaus. Die Szene im Garten Gethsemane, der Einzug in Jerusalem ist das Gegenstück zu jenem Verhalten Sagens an der Donau, von dem oben die Rede war. In Christus war ein heroischer Zug. Und neben diese beiden Welt symbole gehört der Luther in Worms, der junge Luther im Augustinerkloster.

Die Weltkonferenz für praktisches Christentum hat im Norden, in Stockholm, stattgefunden. Im Norden tritt uns die selbstbewußte und gesunde Art eines handelnden Individualismus entgegen. Unsere Volksmassen mit ihren kollektivistischen Neigungen brauchen dringend die Führung einer Oberschicht von Persönlichkeiten. Hierzu kann es uns nur helfen, wenn wir mehr auf die stolze, harte und sichere Art des Nordländers schauen, der vor allem Persönlichkeit ist und sein will. In die alte nordische Überlieferung hinunterzugreifen fängt man heute zum Glück schon an. Es ist hier alles andere als der lächerliche germanische „Lichtglaube“ gemeint, romantische Schwärmerei, sondern wir reden in psychologischem und biologischem Betracht. Im nordischen Wesen finden wir das nötige Gegengewicht und die Ergänzung unserer Art gegen westlichen Geist der Typisierung und Auflösung. Von nordischem Wesen möge unsere seelische Haltung und religiöse Formung etwas annehmen.

Hierzu ist Bindings Buch ein Ansatz, und es gibt so mittelbar zu all diesen Gedankengängen den Anstoß. Denn in seiner Grundhaltung liegt ein Keim nordischen Wesens, es bringt etwas von nordischer Reaktionsweise in die letzten Fragen und das tiefe Suchen nach dem Sinn der Zeit hinein. Diese Bedeutung letztlich für die religiöse Erneuerung herauszustellen, war die Absicht dieser Zeilen. Hermann Gumbel

L'art pour l'art und proletarische Dichtung

L'art pour l'art
(die Kunst um der

Kunst willen) ist stets das sichere Zeichen der Verzweiflung einer Klasse an ihrer eigenen Existenz, an der Möglichkeit im Rahmen, den die ihr zugrunde liegende ökonomische Struktur der Gesellschaft, die daraus entstehenden Formen und Inhalte des sozialen Lebens ziehen, ein menschenwürdiges Dasein sinnvoll zu gestalten.

Jeder, der die großen und ehrlichen Vertreter der l'art pour l'art kennt (hier sei vor allem auf Gustav Flaubert, speziell auf seine Briefe hingewiesen) weiß, wie stark diese Verzweiflung in ihnen gearbeitet hat. Weiß, wie sehr ihre „rein künstlerische“ Gesinnung nur eine Maske war, die den wütenden und verachtungsvollen Haß gegen ihre eigene Klasse, gegen die Bourgeoisie sehr durchsichtig verbarg.

Trotzdem konnten selbst die ehrlichsten und schärfstedenkenden Vertreter dieser Richtung über die wahren Ursachen ihrer Verzweiflung nicht ins Klare kommen, geschweige denn einen rettenden Ausweg für den Sinn ihres Lebens als Künstler finden. Dies hat aber seinen Grund nicht nur darin, daß sie als Bürger nicht über ihren Schatten zu springen, nicht den Horizont ihrer Klassensexistenz zu überschreiten vermochten. Denn mancher ihrer Klassengenossen ist ja gedanklich und praktisch über die Schranken seines bürgerlichen Daseins hinausgekommen: hat den Weg zum Proletariat, zur richtigen Kritik — der Kritik in Theorie und Praxis — der bürgerlichen Gesellschaft gefunden. Die Schranke liegt neben dieser Schwierigkeit für jeden bürgerlich Geborenen, mit seiner Klasse vollständig zu brechen, in ihrer Künstlerschaft selbst.

Denn der Künstler nimmt das Leben stets unmittelbar. Je echter er Künstler, er ist umso unmittelbarer. Er mag an Menschen, Gruppen, Institutionen usw. eine noch so derbe Kritik ausüben, zu den grundlegenden Gegenständlichkeitsformen, in denen ihm sich das Leben seiner Zeit darbietet, muß er, um Künstler bleiben zu können, stets in sinnlich-nativer Unmittelbarkeit stehen. (Dante steht in dieser Hinsicht auf einer Linie mit Homer, Cervantes mit Shakespeare.)

Die Tragik des Künstlers in der bürgerlichen Gesellschaft, aus welcher Tragik die ganze l'art pour l'art-Bewegung entsteht, liegt nun darin, daß gerade dieses Unmittelbarkeitsverhältnis, die Grundlage der künstlerischen Einstellung zur Wirklichkeit, gestört, ja unmöglich gemacht wird. Erstens, indem die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, bedingt durch die Entwicklung des Kapitalismus als einer die ganze Gesellschaft beherrschenden Produktionsweise, die menschlichen Betätigungen, die Beziehungen der Menschen zueinander (den Stoff der Dichtung) in unerträglich-er Weise abstrakt, unsinnlich, ungestaltbar macht. Die gesellschaftliche Arbeitstellung des Kapitalismus, die Herrschaft der Warenbeziehung über alle Erscheinungen des menschlichen Lebens, der mit ihr unlösbar verknüpfte Fetischismus aller Lebensformen usw. umgeben den Künstler mit einer Umwelt, zu der er sich, weil er Künstler — also von heftiger, anspruchsvoller und wählerischer Sinnlichkeit — ist, unmöglich nativ = unmittelbar, freudig genießend und freudig schaffend verhalten kann; zu der er sich jedoch — wenn er noch Künstler bleiben will — ebenso unmöglich rein kritisch, also intellektuell, über die Unmittelbarkeit hinausgehend, verhalten darf.

Und dieses unlösbare Dilemma verschärft sich weiter für den modernen Künstler. Da jede echte und große Kunst eine Gestaltung des Lebens in seinen höch-

sten Möglichkeiten ist, geht sie stets über die nächstliegende, oberflächliche Wirklichkeit des flachen Alltages hinaus. Sie sucht das Gesamtleben ihrer Zeit in seinen höchsten Äußerungen zu gestalten; sie verläßt den Naturalismus, um die Natur lebendig aufzufinden; sie kündigt die platt vorgefundene Unmittelbarkeit, um bei einer alles Wesentliche umfassenden sinnlichen Gestaltung des Lebens zu landen. In diesem Sinne ist jede echte Dichtung: Kritik der Zeit. Der moderne Dichter muß aber, wenn er zum Kritiker seiner Zeit wird, in der bloßen, abstrakten, unsinnlichen und künstlerisch unerfreulichen Kritik steckenbleiben. Denn für das bürgerliche Bewußtsein ist die ganze Gesellschaft höchstens als abstrakter Begriff gegeben. Und wendet er sich — aus künstlerischen Gründen — von dieser abstrakten Ganzheit ab, wendet er sich ausschließlich den „konkreten“ unkritisch sinnlich aufgenommenen Einzelercheinungen zu, so wird er künstlerisch in der grauen und öden Trivialität des bürgerlichen Alltagsleben ersticken. Sein künstlerisches Gewissen fordert Unmögliches von ihm; die Vereinigung von unvereinbaren Verhaltensweisen. (Es sei hier nur auf Hebbel, Ibsen, Tolstoi, Hauptmann usw. verwiesen.)

Schon dies würde ausreichen, um den verzweiflungsvollen Untergrund des *l'art pour l'art* zu erklären. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft macht aber zweitens auch die Existenz des Dichters in einer Weise problematisch, wie sie es vorher nie gewesen ist. Und zwar sowohl innerlich wie äußerlich. Außerlich, weil die zunehmende Kapitalisierung der Gesellschaft das wirkliche, lebendige Bedürfnis nach Dichtung, nach Kunst immer geringer macht, die Beziehung von Dichter und Publikum immer stärker in ein abstraktes, dem Wertgesetz der Warenbeziehung unterworfenenes Verhältnis verwandelt. Der Dichter weiß immer weniger, für wen er dichtet. Und wenn er nun diese seine soziale Wurzellosigkeit als hochmütige Theorie von der Kunst um der Kunst willen ausbreitet, so ist dies im günstigsten Fall eine verzweifelte Selbstbetäubung, die die epheligen Künstler in ihren klaren Augenblicken stets als solche durchsahen (ich verweise wieder auf Flaubert), steigert sich aber bei den Kleineren und weniger Ehrlichen zu einem den Charakter — auch als Künstler — forrumpierenden Selbstbetrug (man denke an Künstler vom Schläge Wildes, D'Annunzio, Hofmannsthal usw.).

Dieses soziale Entwurzeltsein des Künstlers geht Hand in Hand mit der inneren Wurzellosigkeit der Kunst. Die künstlerischen Formen, wie dies Goethe und Schiller ganz klar erkannt haben, entstehen aus bestimmten Bedürfnissen des Lebens, wobei die typischen Möglichkeiten der stärksten sinnlichen Erfüllung sich zu den künstlerischen Formen (Epos, Drama usw.) verdichten. Die kapitalistische Entwicklung mit ihrer die menschlichen Beziehungen abstrahierenden Arbeitsteilung usw. vernichtet aber nicht bloß, wie bereits gezeigt wurde, den Stoff der Dichtung, sondern zerreißt auch ihre Formen, indem sie in den abstrakt gewordenen gesellschaftlich atomisierten Menschen so chaotische Bedürfnisse nach gesteigertem Erleben des Lebens erzeugt, daß diese, von welcher Form immer, aber von keiner in angemessener, in wirklich künstlerischer Weise erfüllbar sind. Der Dichter muß rein von sich aus seine Formen finden: er muß zum Ästhet, zum Anhänger des *l'art pour l'art* werden. Eine große Kunst, eine wirklich formvollendete Kunst ist aber stets nur als Erfüllung eines eindeutigen und klaren Zeitbedürfnisses entstanden. Die ästhetischen Formsucher, mögen

sie Neuromantiker oder Expressionisten heißen, müssen notwendig innerlich formlos bleiben.

Es gibt freilich, wird man sagen, auch eine Tendenzkunst. Diese zeigt aber keineswegs einen künstlerischen Ausweg aus dem Labyrinth des *l'art pour l'art*. Sie ist vielmehr — sozial angesehen und zugleich vom künstlerischen Gesichtspunkt — ihr genaues Gegenpiel. Denn jene „Tendenzen“, die Stoff und Form der Dichtungen bestimmen sollen und die im bürgerlichen Leben vom bürgerlichen Gesichtspunkt aus möglich sind, schweben entweder als abstrakt-romantische Utopien so hoch über dem sinnlich gestalteten Leben, daß sie mit ihm niemals künstlerisch-organisch vereinigt werden (der späte Ibsen, aber auch G. Kaiser, Toller usw.) oder enthalten derart abstrakte, triviale Alltagsprobleme des banalen bürgerlichen Lebens, daß sie sich niemals zur künstlerischen Höhe erheben können.

Auch dieses Dilemma ist nicht zufällig. Es spiegelt das soziale Dasein der bürgerlichen Klasse, die — seit dem geschichtlichen Auftreten des Proletariats in stets zunehmendem Maße — immer unfähiger wird, die Grundlagen ihrer gesellschaftlichen Existenz unbefangen zu betrachten. Da es ihr gleich unmöglich ist, diese eheulich zu bejahren wie unbefangen zu kritisieren. Sie ist gezwungen entweder zu einer verzweifelten Heuchelei (die „Themenlosigkeit“ des *l'art pour l'art*, die Alleinherrschaft der Form) ihre Zuflucht zu nehmen, oder zu jener trivialen Heuchelei, als ob jene Probleme, deren Vorhandensein sie selbst spürt, durch oberflächliche „Reformen“ aus der Welt zu schaffen wären.

So offenbart sich im *l'art pour l'art*, von welchem Standpunkt immer wir diese Richtung betrachten, immer klarer die Auswegslosigkeit des bürgerlichen Daseins; auch vom Standpunkt der Kunst. Was kann aber dagegen die proletarische Revolution für die Entwicklung der Kunst bieten? Zunächst sehr wenig. Und für den proletarischen Revolutionär, für den Marxisten ziemt es nicht, die wirklich vorhandenen Möglichkeiten utopisch zu übersteigern.

Er darf vor allem nicht vergessen, daß die proletarisch-revolutionäre Kunst sich sozial in einer weit ungünstigeren Lage befindet, als sich die Kunst des revolutionären Bürgertums im XVII.—XVIII. Jahrhundert befand. Denn damals entwickelten sich bereits innerhalb der feudalen Welt die ökonomisch-sozialen Daseinsformen des bürgerlichen Lebens. Die bürgerlichen Dichter waren also in der Lage, dieses Dasein, an dessen welterlösenden Beruf sie noch einen wirklichen Glauben haben konnten, unmittelbar-sinnlich zu gestalten (Der englische Roman des XVIII. Jahrhunderts, Diderot, Lessing usw.). Dagegen lebt das Proletariat, nicht nur, solange es den Kapitalismus nicht gestürzt hat, sondern, wie dies Marx in der Kritik des Gothaer Programmes unvergleichlich gezeigt hat, auch in der ersten, niedrigeren Phase des Kommunismus in einer Welt, deren Grundstruktur (Herrschen des Wertgesetzes, Arbeitsteilung, gleiches und abstraktes Recht usw.) trotz allen Umwälzungen doch Strukturformen des Kapitalismus beibehält. Die ungeheure Umwälzung, die wir erleben, die das revolutionäre Proletariat vollzieht, wälzt an der unmittelbar-sinnlichen Wirklichkeit (an Stoff und Form der Dichtung) zunächst weniger um, als man es oberflächlich glauben würde. Dies erklärt die „Enttäuschung“ jener Intellektuellen an der russischen Revolution, die von ihr die sofortige Lösung ihrer speziellen Lebensnöte erwartet haben.

Dennoch ist hier schon sehr viel geschehen. Auch für die Dichter des noch kapitalistischen Westeuropas. Denn für jene Dichter, die sich innerlich der proletarischen Revolution angeschlossen haben, die die revolutionäre Entwicklung des Proletariats wirklich mit erleben, zeigt dieses Erleben einen Weg aus den Antinomien des *l'art pour l'art*. Bei allen Fehlern erhebt sich Leonhard Franks „Bürger“ turmhoch über die „Tendenzdichtungen“. Eben weil die Größe seiner „Tendenz“ eine lebendige künstlerische Verquickung mit dem konkreten Stoff gestattet, weil der in ihr lebende Klar und bewußt gewordene Haß gegen die bürgerliche Gesellschaft ihn über die Formlosigkeit der reinen Formenkunst hinausführt. Und Andersen-Neró gelingt es, das Erwachen des Klassenbewußtseins in einem bäuerlichen Arbeiter mit einem Reichtum des Details und einer Weite der Welt zu schildern, wie dies — für ihre Stoffe — nur den Dichtern der besten Zeit des Bürgertums gelungen ist.

Und während im übrigen Europa allgemein und mit Recht über den Stillstand der Dichtung, über Mangel an begabten jüngeren Dichtern geklagt wird, entsteht in Rußland eine ganze Reihe von neuen hochbegabten jungen Dichtern, in deren Werken — mögen sie oft tastend und stammelnd sein — man bereits den festen Boden spürt, auf dem sie als Menschen und Dichter stehen. Nicht als ob nun plötzlich eine von jeder früheren Entwicklung verschiedene, unerhörte Dichtung entstehen würde. Die dies erwarten und wollen, sind gerade die bürgerlichsten, der europäisch-verzweifeltsten, überformt-formlosen Dichtung Europas am nächsten (über diese Literatur vgl. das Buch des Genossen Trotzki: *Literatur und Revolution*). Man spürt nur, daß die Dichter wieder sozial einen festen Boden unter ihren Füßen zu spüren beginnen — und dies auf Stoff und Form ihrer Dichtung zurückwirkt. Und es scheint mir keineswegs zufällig, daß das festeste geformte Werk, das mir bis jetzt aus dieser Entwicklung bekannt geworden ist, Libedinskis „Eine Woche“ das Werk des bewußtesten Proletariats und Kommunisten unter diesen Dichtern gewesen ist. Denn im Proletariat und Kommunisten vollzieht sich eben jener Prozeß, der die bürgerliche Gesellschaft (und mit ihr die Problematik ihrer Kunst) zu überwinden berufen ist. Freilich: so wie nach Marx' Worten das Recht nie höher sein kann als die ökonomische Gestaltung der Gesellschaft, so kann es auch die Dichtung nicht sein! Aber eben, wenn wir keine plötzlichen Wunder, keine Lösung aller Probleme auf einen Schlag erwarten, kann uns der ungeheure Fortschritt, der in der proletarischen Revolution auch für die Dichtung möglich wird, sichtbar und erkennbar werden.

Georg Lukács

Über die rechte Gefolgschaft

Alle wahrhaft befreiende Tat richtet sich gegen die Fessel der Trägheit, alle schöpferische Größe wird von der „befangenen“ Welt als Quell der Freiheit empfunden und erhofft, einerlei ob der Prometheus ein umstürzendes Werk der Technik geschaffen, ein wichtiges Problem der Wissenschaft gelöst oder ein erschütterndes Bild der Kunst in die Herzen der Menschen gebannt hat.

Aber der ewige, sanktgeorgische Kampf gegen den Drachen der Trägheit (den der Überwinder erst in sich selbst niederringen mußte) spielt sich kaum je im Bewußtsein der Angegriffenen ab, auch dann nicht, wenn die befreiende Tat klar vor aller Augen liegt; meist sind es erst Zeit und Nachwelt, die bewußt den Befreier erkennen.

Wenn das schon für handgreifliche Errungenschaften der Technik, für deutliche Erfolge der Wissenschaft gilt, um wieviel mehr ist es das Kennzeichen der rein innerlichen Siege, wie sie das Kunstwerk erringt, daß die große Tat der Befreiung die Seele im Traum erreicht!

Deshalb hat es von allen auf Schöpfung gerichteten Menschen der Künstler am schwersten, Gefolgschaft zu finden, sein Werk ist ja keine stählerne Brücke, die den Fluß überspannt und ihren Nutzen von Tag zu Tag überzeugend darlegt, sein Werk ist kein Wasser aus der Retorte, das mit seinem Strahl die Fieberflamme des Kranken sichtbar niederschlägt! Und wenn er sich wenigstens mit dem einmal besiegten Drachen beruhigte, sich wie Siegfried aus dem trüg fließenden Blut gegen alle anderen Gefahren und Kämpfe hornhäutete! Aber nein, der wesenhaft von seinem Beruf erfüllte Künstler wirft keinen Blick mehr auf den Platz seines Sieges, rastlos eilt er, von seinem Dämon gepeitscht, zu der noch schwereren Aufgabe, die er sich gesetzt hat, unbekümmert auch um die Zurufe derer, denen diese Tat des Verweilens wert erschiene. Hätte er diese Sehnsucht nicht, nützte er gemächlich und klug das Gewonnene, preßte er Stoff um Stoff in die einmal geprüfte Form, so wäre er ja kein Künstler, sondern ein ganz gewöhnlicher Mensch mit einer zufälligen Fertigkeit in dem von ihm ergriffenen Gewerbe.

Über dieses heilige Leben des selbstgetreuen Künstlers möge sich Klar werden, wer mit der Zeit das eine oder andere seiner Werke als einen befreienden Sieg über die widerstrebende Seele empfindet. Die entfesselte Jungfrau erwarte nicht als Lohn für das offene Ja, das sie ausspricht, Hochzeit und Glück der Wiederholung von dem gepanzerten Überwinder; es wäre ein leeres Schauspiel, das sie selbst bald schmerzlicher enttäuschte als sein Ausbleiben. Der echte Dichter beispielsweise wird, selbst wenn eines seiner Werke noch so stark gezündet hat, ein neues Werk derselben Gattung nicht wieder erzeugen, mögen alle es als selbstverständlich von ihm erwarten, und mag er sich durch seine Weigerung um den schönsten Ausbau seines Erfolges bringen. Läßt er sich doch dazu verleiten, so bezahlt er diese Selbstäußerung nur mit Selbstentkräftung, mit einem stets zunehmenden Verlust der nur im Kampf mit dem Neuen erweckbaren schöpferischen Kraft. Alle wahrhafte Kunst ist Genialität, und alle Tat der Genialität ein einmaliger Schöpfungsakt; nicht einmal die Natur kann und mag sich wiederholen, es gibt nicht zweimal denselben Menschen auf der Welt! Deshalb sind alle Versuche einer Fortsetzung vom Geist des Erstlings aus betrachtet eben „Fortsetzungen“ und zum Scheitern vorverurteilt, selbst der Schöpfer des Faust büßte seine Nachgiebigkeit gegen die wohlmeinenden Anreger mit einem Faust 2.

Das eine Beispiel wird genügen, um die Forderung zu verstehen, die jeder echte Künstler an seine Freunde zu richten hat. Nicht träge wünschen, das einmal Erlebte noch einmal in anderer Gestalt erleichtert zu erleben, nicht hoffen und erwarten, sondern mitgehen sei die Lösung! Je vielseitiger und größer ein Künstler ist, desto mehr wird er bestrebt sein, immer neue Gebiete in sich zu entdecken, immer höher über die bisher erreichten hinauszukommen. Hat man aber bestimmte Erwartungen gehegt, dem Führer in der Stille nicht ganz selbstlose Bahnen vorgeschrieben, so wird man enttäuscht sein, wenn er sich anderswohin wendet, und vermag seine Werke nicht mehr mit derselben Freude zu genießen, die man in dem noch keuschen Augenblick der ersten Begegnung empfunden hat.

Carl Lieblich

Der Sprachstreit in Norwegen

Die zweieinhalb Million Norweger, welche auf einem zusammenhängenden Gebiete von 262 000 qkm wohnen (davon 3 Proz. Ackerland und Wiesen, 30 Proz. Wald, im übrigen felsgebirge, Obland und Wasser) sind gewiß ein zahlenmäßig kleines Volk. Aber es hat seine innere Kraft und Bedeutung in Schicksalszeiten der europäischen Kultur in großem Sinne erwiesen. Wie es ja Beispiele genug in der Geschichte gibt, welche uns lehren, wie zahlenmäßig kleine Völker entscheidungsschwere geistige und leibliche Einsätze geben können innerhalb eines größeren Kulturzusammenhangs. Man denke etwa an die Bedeutung der Holländer für das Schicksal des Protestantismus und für die überseeische Kolonisation. Norwegen war von alters in seiner gebirgigen Abgeschlossenheit und durch die eigentümlich schauenshaft gesammelte Kraft seiner Volksart, große geistige Konstellationen lange und rein zu bewahren, eine hohe Burg für das geistige Wesen germanischer Volksgaben. Hier hatte sich in uraltdänischer Vorzeit die stärkste, zäheste, dauerhafteste Verdichtung mythischen Wahrbildens ereignet, hier liegt es immer von neuem im Wesen der Volksart begründet, die Wandlungen in den großen, geistigen Grundverhältnissen, also letzten Endes die Wandlungen der Religion radikal und in reiner Strenge durchzukämpfen. Selbst in dem so fürchtbar fragwürdigen 19. Jahrhundert wurde das deutlich genug. Ibsens kaltglühende Gesellschaftskritik mit ihrer mehr als europäischen Wirkung war norwegisch-geistig, innerlich-radikal auf Wahrheit dringend, auf das unerbittliche Faktum. Und bei näherem Auffassen der heutigen Bewegung im norwegischen Volkstum, so national, ja nationalistisch begrenzt da manches auf den ersten Blick zu sein scheint, hat man den Eindruck: hier wird sich wieder ein geistig-radikaler Wille Bahn brechen, dessen reinigende, fordernde Kraft für ein weiteres Europa, insbesondere für die Menschheit Mittel-Europas von großer Bedeutung werden kann.

Im Zusammenhang mit diesen starken Zukunftskräften, die sich im norwegischen Volkstum regen, wird eine Tatsache bedeutsam, die sich dem, der sich tiefer in die volklichen Zustände der Norweger einlebt, bald genug aufdrängt: der Sprachstreit, der das ganze Land in zwei geistige Lager zu teilen scheint. Ein europäisches Volk germanischer Abkunft, das um das Ganze seiner Sprache kämpft mit sich selbst — fürwahr ein ungewöhnlicher Fall heute. Für Menschen des deutschen Sprachbereiches, die ihr eigenes Volkstum als in großen Wandlungen begriffen erleben, doppelt merkwürdig und anziehend. Seit langem haben berufene Menschen auf die gefährliche Tatsache hingewiesen, daß die europäischen Sprachen einen Grad der „Erleichterung“, der inneren Entwertung aufweisen, der gleichbedeutend ist mit einer Erlahmung des wahrhaft Lebendigen und der geistigen Aussagekräfte in unseren Sprachen. Fichte hat vor 100 Jahren jenen machtvollen Hinweis gegeben, daß die Sprache als rein geistiges Element die wahre Lebenslust sei, in der ein Volkstum atmet. Erkrankt die Sprache, wird sie innerlich entwertet, unter Preisgabe ihres edelsten Wort- und Formgutes erleichtert und zersetzt, so bedeutet dies eine Todesbedrohung des Volkslebens. Ohne Zweifel ist auch die deutsche Sprache heute in tiefer, großer Bewegung, um wieder zu geisteswirklichen Aussagekräften zu kommen. Aber diese geistige Erneuerung und Verjüngung des deutschen Sprechens weiß sich doch stets eines Stammgutes von Wörtern und Formen sicher, das nie ganz verloren ging und sich in gerader Entwicklung, den Metamorphosen des Menschen im deutschen Sprachgebiet folgend, aus den ver-

gangenen Stadien der Sprache herleitet. Die geschichtlichen Verhältnisse in Norwegen liegen von Grund aus anders. Es handelt sich da um eine germanische Sprache, deren gerade Entwicklung aus dem Altnordischen abgebrochen und im Kerne gespalten wurde.

Wer auch nur eine Ahnung hat von altnordischem oder auch althochdeutschem Sprachgeist, der wird doch einen unverlierbaren Eindruck von der Herrlichkeit dieser urländischen Sprachen haben. Im heutigen Isländischen, das Volkstum der Insel wurde durch norwegische Auswanderungszüge begründet, hat sich eine lebendige Spur davon erhalten. Der mächtige Zauber der altertümlichen Formen und Lautbünde zeugt noch heute von den großen Wirklichkeiten des Geistes, die in sie eingingen. Wirklichkeiten, die während des hochnordischen Mittelalters in höherem Grade latent fortbestanden als in südlicheren Gegenden. Erst gegen Ausgang des Mittelalters ereignet sich im skandinavischen Hochnorden der enghältige Zusammenbruch der urländisch-germanischen Welt mit der Kraft ihrer im Mythos festgehaltenen Schauungen. Er bedeutet hier eine sehr viel gefährlichere Metamorphose des ganzen Volkslebens als im deutschen Bereiche, wo das Urländische sehr viel früher der Auflösung durch neue Weltkräfte ausgesetzt war. Im Hochnorden werden innere Stadien länger und reiner bewahrt als im mittleren Europa. Andererseits treffen die großen geistigen Bewegungen, die hier entschieden werden mußten in langen Kämpfen, im Hochnorden meist wie verspätet ein, dann aber schon in voll gereifter Form. Und die Festigkeit der Wandlung, zu der es dann bei der ebenbürtigen Kraft des rein bewahrten Alten und des reif entschiedenen Neuen kommt, kann an den Lebensnerv des Volkstums rühren. Allerdings gleichen das die skandinavischen Völker aus mit einer eigenen Gabe des Sichruhen-lassens, die dem Menschentum Mitteleuropas zum Verhängnis würde, wagte es dergleichen. Jean Paul spricht es einmal aus: „Tiefnördliche Völker, wie Schweden, oder sonst abgeforderte dürfen Jahrhunderte auf der Löwenhaut ruhen und sie richten sich doch als Löwen auf. Über das wärmere Deutschland, dem nicht die Härte des Wissens beisteht, und an welches überall heiße Zungen lecken, dies bedarf eigener Regsamkeit gegen jede fremde, wenn nicht seine Eisberge an dem umgebenden Süden schmelzen sollen. Der Teich Bethesda heilte nur bewegt; zarte Früchte erfrieren nicht auf Zweigen, die sich regen — die Zeit hat uns bewegt.“

In einen solchen Löwenschlaf fielen die Norweger gegen Ende des Mittelalters jahrhundertlang. Das nordische Mittelalter war eine glanzvolle Durchdringung des jugendlich-feurigen Christuskultes mit altheidnischen, durch Stippenheiligung bewahrten Schauenskräften. Und das Eindringen der Christusreligion war von Unbeginn tief verbunden mit dem norwegischen Königswerk, gipfelnd in dem Märtyrertod und Kult des später heilig gesprochenen Königs Olav, dem zu Ehren die herrliche Domkirche zu Nidaros (Trondhjem) erbaut wurde. Der Zusammenbruch der mittelalterlichen Welt hatte zunächst verheerende Folgen für das Norwegertum. Nach innen ein scheinbares Erlöschen, eine Lethargie der eigenen kulturschaffenden Volkskräfte. Nach außen hin politische Ohnmacht. Die 400-jährige Oberherrschaft der Dänen über die Norweger begann. Und zugleich damit als geistige Bedrohung des Volkstums: die Brechung der Sprache. Außerlich bewirkt durch das Eindringen der dänischen Sprache mit den Beamten und bald auch mit der protestantischen Geistlichkeit des dänischen Königs. Ein keineswegs nur nachteiliger Vorgang, denn es drangen mit dem dänischen Element auch neue kulturelle

Schicksalskräfte in das burgartig abgeschlossene nordische Alpenland ein. Bis dahin war das Bauerntum der Hauptträger des Landes gewesen. Jetzt wurde es allmählich von einem neuen städtischen Element überschichtet. Neuzeitliches Kaufmannstum, hanseatische Unternehmer (Bergen), protestantischer Lehrreifer, europäisch-akademische Wissenschaft finden ihren Eingang und fördern die Städte, züchten ein Bürgerherrentum, einen neuen Stand in dem Bauernlande. Der norwegische Bauer ist freilich schwer mit dem Bauer anderer Länder zu vergleichen, am ehesten noch mit dem Schweizerischen. Er ist immer frei gewesen, von Urzeiten her, ein Bauerntum mit abligen Jüngen, alte Königsgeschlechter in sich tragend, jeder einzelne Herr auf eigenem Hof und Land. Und während die Bauern ihre altertümlichen Dialekte weiter sprechen, gebraucht der neue bürgerliche Gebildetenstand die Sprache der dänischen Herren. Die Pfarrer predigen dänisch, die amtlichen Dokumente werden auf dänisch verfaßt. Ja auch die Bauern schreiben dänisch, ihre Umgangssprache erfährt keinerlei Pflege als Schriftsprache.

Damit waren die Ursachen zu dem heutigen Sprachstreit gegeben. Auch noch als das Erwachen der Norweger aus ihrem Tiefschlaf begann — in der Zeit der klassisch-romantischen Doppelbewegung (1814, nach den napoleonischen Kriegen lösten sich die Norweger aus der Herrschaft der Dänen) — dichteten ihre großen Dichter in einer Sprache, die der Dänischen nahezu gleichbedeutend war. So vor allem der große Henrik Wergeland, wohl der wahre Genius der Norweger, ihr Novalis, aber im Grunde mit niemandem vergleichbar. Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts spielte sich jene neue Kulturlage ein, die so bezeichnend werden sollte für das neuere Norwegertum. Auf der einen Seite das Entstehen einer geistigen Bewegung aus dem Bauerntum, mit dem Hauptziel: Erneuerung der Sprache auf der Grundlage des in den Dialekten noch bewahrten altnorwegischen Wort- und Formgutes (Ivar Aasen wurde der Begründer dieser neunorwegischen Schriftsprache, dem Landsmaal, Landsprache). Ein genialer Bauer und Lehrer, der in den 50er Jahren das noch lebendige alte Sprachgut aus den Dialekten sammelte. Er schrieb — ein norwegischer „Bruder Grimm“ — sein grundlegendes Wörterbuch und zeigte in eigenen Dichtungen die Kraft der bodenständigen Sprache. Bald folgten andere Dichter seinem Beispiel, Vinje, Garborg, heute Olav Aukrust. Die Volkshochschul-Heime, die seit 1864 nach dem Muster der durch Grundtvig inspirierten dänischen Volkshochschule auch in Norwegen entstanden, wurden das erzieherische Werkzeug der Spracherneuerung durch Landsmaal und die Lebensstätten der Jugend, insbesondere der Bauernjugend. Eine starke, wundervoll beschwingte Geistigkeit hat diese Schulen geschaffen mitten in dem finsternen Jahrhundert: Man spürt sie in den programmatischen Worten eines ihrer ersten Führer, des Christopher Bruun: „Die Volkshochschule will eine Jugendschule sein, insbesondere für junge Bauern bestimmt. Sie will ihnen eine Stätte bieten, wo sie in der Zeit, während sie frei sind von körperlicher Arbeit, ein echtes Jugendleben führen können, und Ruhe finden zu betrachtsamen Leben im Gedanken und im Traum. Eine Hauptsache gilt uns an diesen Schulen: den Jungen Begegnung zu schaffen mit dem Adler der Begeisterung, der um uns sauset auf breiten Schwingen. Zu diesem Ziele führen wir sie hin zu den höchsten Dichtern, die wir kennen“. Man versteht schon aus diesen wenigen Worten, warum das Jugendleben an den Volkshochschulen Norwegens unmittelbar und organisch hindüberführen konnte in die um 1900 erwachende eigentliche norwegische Jugendbewegung.

Parallel mit dieser geistigen Bewegung im Bauerntum ereignete sich die ganz anders geartete, mehr auf das bürgerliche städtische Kulturelement gestützte künstlerische Bewegung von europäischer Zielweite. Die Szene der Hauptstadt Kristiania wurde ihr Sammelpunkt. Unter dem Einfluß der beiden großen Dichter, Henrik Ibsen und Bjørnstjerne Bjørnson, wurde auch die auf dem Dänischen fußende Stadtsprache norwegischer (Rikksmaal, Reichssprache). Beide Dichter schrieben Rikksmaal. Aber in ihren Dichtungen glüht der angestammte Volksgeist das dänische Sprachelement innerlich um. Auch ein Schatz bodenständiger Wörter wird eingegliedert. Und gleichzeitig setzt sich auch die norwegische Aussprache, die früher verleugnet wurde, durch. Neuere Dichter haben diese Umprägung des dänischen Sprachelements in die norwegische Art weiter zu fördern gesucht: Anut Hamsun, Sigrid Undset. Aber es bleibt bei alledem doch bei der dänischen Formenlehre und gegenüber Landsmaal und den oft sehr schönen Dialekten bei der ärmeren Wortkraft. Zudem eignet dem Rikksmaal als der Umgangssprache der Städter gern jene fatale Erleichterung des modernen Sprechens, jenes Zuspännell- und Zuvielsagen des im Grunde kulturarm gewordenen Zivilisations-Gebildeten. Es zeigt deutlich die noch nicht überwundene Schwäche aller europäischen Spätsprachen — den Mangel an geistigender Wortkraft, die Überwucherung durch Fremdworte, das bürgerliche Konventionelle.

Sier steht heute der Kampf um die lebendige Sprache in Norwegen. Landsmaal hat heute durch die Fähigkeit seiner politischen Beauftragten an Einfluß gewonnen, auch in den Städten. Es ist heute als Pflichtfach in allen Schulen eingeführt. Hat dabei aber als sprachschöpferische Bewegung zunächst an innerer, geistiger Kraft eingebüßt. Zumal es ein Teil seiner Anhänger mit einem zu engen, zu blutgläubigen „volkslichen Nationalismus“ verknüpft, woraus leicht eine verhängnisvolle Hemmung tieferer geistiger Entwicklungen entstehen könnte. Die Rikksmaaleute werfen ihre großzügigere europäische Einstellung in die Waagschale, haben aber eine Mitläuferschaft, welche der Sache der Stadtsprache einen unverkennbar bürgerlich reaktionären Anflug gibt. Es ist bezeichnend, daß die ungewöhnlich zahlreichen und tätigen norwegischen Kommunisten neuerdings auch Interesse zeigen für die doch so betont nationale Landsmaalsache.

Die Norweger hoffen auf eine gegenseitige Annäherung der beiden streitenden Sprachgruppen, auf eine Zusammenschmelzung der beiden Spracharten. Daran mag ein wahrer Kern sein. Soll man aber, obschon ausländischer Beurteiler, glauben, daß geistige Lebensfragen anders als durch geniale Einseitigkeit entschieden werden? Es sind in der norwegischen Bauernjugend, wenn man ihr auf den Kern geht, so reine, starke, religiös tiefschwingende, wahrhaft geistige Kräfte am Werke, es ist in dieser Jugend ein dem Volksgeist so empfänglicher Boden bereitet, während andererseits auch in der städtischen, insbesondere der studierenden Jugend sich starke, frische und einsichtsvolle Elemente regen, daß man glauben möchte: Der Zukunftswille, der sich aus der Bauernjugend zu regen beginnt, wird einmal aufgenommen werden von den besten Kräften der städtischen und ist somit gewiß, das ganze Volkstum geistig zu ergreifen.

Man hat den Eindruck, daß sich hinter den Gewaltsamkeiten und oft seltsamen Erscheinungen des norwegischen Sprachstreites eine tiefere Tatsache verbirgt: Die Sprache eines ganzen Volkes macht sich bereit, zu frischen, geistig verjüngten Kräften zu kommen, um — „wenn es an der Zeit ist“ — vollgültig Künden zu

können von einer großen Verwandlung im Menscheninneren, von dem großen Schauenskampfe des kommenden Menschentums. Denn schauensfeulich im tiefsten, im Christus-Sinne, ist die Gabe der norwegischen Volksart. Erich Trummlee

Die „Couéismus-Psychose“ Als ich als junger Arzt vor 20 Jahren in der Nähe von St. Gallen in einem Sanatorium tätig war, da sprachen die Bauern am Bodensee verächtlich von dem Grafen, der in der Luft über den Bodensee fliegen wolle. 21 Jahre später erlebte ich in der Schweiz eine Zeppelinpsychose, als jung und alt auf die Straße eilte, um den letzten großen „Zeppelin“ zu bewundern und zu begrüßen, der vor seiner Abfahrt nach Amerika der Schweiz einen Besuch abstattete; was wurde da nicht alles geredet, vernünftiges und unvernünftiges. Das stolze Luftschiff flog aber ruhig dahin und ließ sich durch das Gerede der Menschen nicht irre machen. Wie lang hat es gedauert, bis auch Coué sich durchgesetzt hat. Heute, wo die Methode Coué von Nancy aus ihren Siegeszug angetreten hat, wo gewissermaßen alle Welt zu einem Urteil herausgefordert wird, ist es erklärlich, daß sowohl von seiten der Anhänger wie der Gegner mancherlei Übertreibungen sich geltend machen.

Zunächst darf man nicht vergessen, daß der Apotheker Coué hervorgegangen ist aus der Nancyer Schule, welche ganz auf Suggestion eingestellt war. So ist es erklärlich, daß Coué bei seinem öffentlichen Auftreten und bei seiner Behandlung zuerst unbewußt wieder von der Suggestion aus geht, um zur Autosuggestion überzuleiten. Die bei den öffentlichen Vorträgen erzielten Heilerfolge sind selbstverständlich auf Suggestion und nicht auf Autosuggestion zurückzuführen. Das Geniale in der Methode Coués besteht aber darin, daß er nicht bei der Suggestion stehen bleibt, sondern die Kranken immer wieder anleitet und auffordert, zu Hause sofort zur Autosuggestion überzugehen. Man darf also nicht die öffentlichen Vorträge zugrunde legen, um nun die Methode Coué zu kritisieren und zu analysieren. Man muß mit Menschen sprechen, die jahrelang krank und hilflos waren und die durch seine Methode zu ganz neuen Menschen wurden. Sie sind nicht bloß gesund geworden, sondern sie haben ihre ganze Lebensweise und Lebensführung umgestellt. Es hat eine völlige Wiedergeburt stattgefunden, die zu einer Erneuerung von Körper, Seele und Geist führte!

Geistige Heilweise hat es schon immer gegeben, verblüffend ist nur die Einfachheit der Technik in der Methode Coué, welche spielend von der Suggestion zur Autosuggestion überleitet. Heilerfolge, wie sie Coué erzielt, haben auch andere in ähnlicher Weise aufzuweisen. Ich erinnere nur an Heilpädagogen Engel in Bonn, dessen Erfolge kaum hinter denen Coués zurückbleiben. Engel war ursprünglich Lehrer und entdeckte erst später seine Begabung zur geistigen Heilweise. Er hat auch seine eigene Methode und nennt sich Heilpädagoge. Im Gegensatz zu Coué ging Engel vom Hypnotismus aus. Er ist völliger Autodidakt und hatte nicht den Wunsch, seine Art der Behandlung zu einem System, zu einer „Methode“ auszuarbeiten. Dagegen bei Coué, welcher zuerst ganz im Banne der Schule von Nancy stand, lag es nahe, gleichzeitig von der Theorie zur Praxis und von der Praxis zur Theorie überzugehen oder, besser gesagt, beide zu verbinden.

Ein wirklicher Einklang von Theorie und Praxis ist aber meines Erachtens bis jetzt nicht erzielt worden, hier liegt die Schwäche des sogenannten Couéismus. Vielleicht ist es den Deutschen vorbehalten (Schweizern wie Reichsdeutschen), die

Methode Coué auch theoretisch zu vertiefen, damit sie allen Anforderungen genügt. Es gilt immer mehr von der Suggestion loszukommen und die Autosuggestion rein zu entwickeln. Bei der Suggestion besteht zu sehr die Gefahr, natürliche Hemmungen zu überspringen. Man will Heilerfolge und überrumpelt gewissermaßen den Kranken. Dagegen bei der Autosuggestion kommen die natürlichen Hemmungen im Menschen ungestört zu Wort. Dann aber werden wir entdecken, daß die Hemmungen bei den Menschen verschieden sind, der Eine ist mehr auf die Vernunft, der andere mehr auf das Gewissen eingestellt. Bei einem dritten ist der Instinkt so stark entwickelt, daß er sich von selbst gegen jede Suggestion auflehnt, die seinem Wesen nicht entspricht. In der Suggestion überwiegt der Wille des Heilers, in der Autosuggestion dagegen kommt mehr das Wesen desjenigen zur Geltung, der gesundheitlich-körperlich oder seelisch-geistig umgestellt sein will. Mit anderen Worten: In der Suggestion wie in der Autosuggestion kann auf die Dauer nichts unternommen werden, was gegen die eigene Vernunft, das eigene Gewissen und gegen den eigenen Instinkt verstößt. Solche Verstöße werden bei der suggestiven Methode viel leichter vorkommen als bei der Autosuggestion. Sie kommen auch viel später zum Bewußtsein, schon aus diesem Grunde ist es wünschenswert, daß der heutige Couéismus, bildlich gesprochen, von den Eierschalen der Nancyer Schule, aus der er hervorgegangen ist, gänzlich befreit wird. Geschieht es nicht, so besteht allerdings die große Gefahr, daß ein recht zeitiges Eingreifen des Sachmannes verhindert wird. Man braucht ja nun nicht gleich den Staatsanwalt herbeizurufen, es ist schon von selbst dafür gesorgt, daß „die Bäume nicht in den Himmel wachsen“! Schon das Entstehen der Vereinigung der Freunde der Methode Coués, die Herausgabe der Zeitschrift für angewandte Psychologie, das ernste Bestreben, die Methode Coué zu vertiefen, wissenschaftlich auszubauen, sind deutliche Beweise dafür, daß der nüchtern abwägende gesunde Menschenverstand im stillen tätig ist, um das gesunde und wertvolle der Methode Coué in die Heilkunst, in die Pädagogik und andere Gebiete der geistigen Welt aufzunehmen.

Wenn man ganz objektiv den Couéismus betrachtet, wenn man „sine ira et studio“, d. h. ohne Voreingenommenheit und ohne Enthusiasmus Vorteile und Nachteile abwägt, so kann man folgende Tatsachen feststellen: Wie so oft in der Geschichte der Heilkunst, der Erziehung, der Seelenlehre usw. war es wiederum ein Outsider, der eine große Entdeckung gemacht hat, die erst bekämpft wird, dann übertrieben Hoffnungen erweckt, bis schließlich nach längerem Für und Wider das Wertvolle und Dauerhafte in den geistigen Schatz der Menschheit aufgenommen wird. Was die Fachgelehrten nicht entdecken konnten, das fand ein Laie. Gewöhnlich spricht aber der Laie eine einfachere, verständlichere Sprache, als die Fachleute. So kommt es, daß die neue Entdeckung viel schneller in die breiten Massen einbringt, als es der Fall ist, wenn ein Wissenschaftler eine Entdeckung macht. Man würdigt noch viel zu wenig die Tatsache, von welcher Bedeutung für die zukünftige Entwicklung der Menschheit die Entdeckung Coués ist, daß bewußter Wille und Unterbewußtsein sich gegenüberstehen wie Feuer und Wasser. Man staunt heute, daß so eine einfache Tatsache so lange verborgen bleiben konnte. Wenn das, was Coué gefunden hat, erst einmal Gemeingut der Wissenschaft geworden sein wird, dann werden Heilkunst, Erziehung und andere geistige Disziplinen eine noch nicht absehbare Bereicherung der Wissenschaft herbeiführen.

Auf der anderen Seite ist die Methode Coué* selbstverständlich nicht der Weisheit letzter Schluß. Sie ist selbstverständlich nichts anderes, als ein Glied in einer großen Kette. Einige Glieder dieser Kette will ich nur kurz andeuten: Hypnose, Suggestion, Autosuggestion. Die nächsten Glieder kennen wir jetzt noch nicht. Aber das Eine kann man heute bereits sagen, immer deutlicher kommt den Menschen die „Macht des Geistes“ zum Bewußtsein. Damit ist aber auch gleichzeitig angedeutet, daß die Welt des Wollens, des Machens im Schwinden begriffen ist, daß wir auf allen Gebieten immer mehr von der Dressur, von der willensmäßigen Beeinflussung des Menschen übergehen werden zum stillen Entfalten der inneren Anlagen, die wir dann nur noch geistig zu beugen und zu pflegen brauchen.

Karl Ströndmann

Jans Blüher, Eine medizinische Streitschrift**

Die Medizin be-

findet sich in einer schweren Krisis. Seit jener bedeutende deutsche Chirurg sein Bekenntnis zu Paracelsus abgelegt hat, ist die Sache publik, und das Verhängnis nicht mehr aufzubalten. In kurzer Zeit wird man sich über die medizinischen Grundprobleme so aufregen, wie vor 25 Jahren (als wir anfangen, die Jugendbewegung in Gang zu bringen) bis kurz vor heute über die Pädagogik. Die Medizin ist die Wissenschaft, die heute mit ihrer Krisis sichtbarlich dran ist. Da diese aus dem Tiefsten und Ursprünglichen stammt, in welchem sich die Anhänger nicht mehr zurechtfinden, so beginne ich mein Buch mit dem „Abfall des Hippokrates von der Priestermedizin der Asklepiaden“. Da aus allem, was die Krisen jedweder Wissenschaft nicht besteht, die katholische Kirche heute ihren größten Nutzen zieht, so beschließe ich den Traktat mit der „katholischen Medizin des Emile Coué“ und zeige dabei, was ein Protestant ist. Die Mitte nimmt die „heilige Krankheit“, oder die Neurosen, ein. Meine Schlußabrechnung gibt jedweder Psychologie, besonders aber der Psychoanalyse. Der Anwurf, ich sei ein Philosoph und verstehe daher nichts von der Medizin, wird hier nicht mehr sitzen, denn ob gleich die Philosophie alles regiert, so stammt dieses Mittelstück doch durchaus aus der Praxis; ich meine das wörtlich und verstehe darunter eben das, was die Mediziner unter einer Praxis verstehen. Ein reichliches Jahrzehnt der Behandlung von Nervenkranken (Neurotikern) lehrte mich, daß alle Neurosenlehren, die heute im Schwange sind, trotz ihrer Plausibilität an entscheidender Stelle ein empfindliches Manko haben. Ich habe in den Kapiteln über die „heilige Krankheit“, über „Metaphysik und Ethik“, sowie über den „Pathologischen Ort“ den Charakter dieses legen zu zeigen versucht.

Ich weiß, daß dieses Buch denjenigen Medizinern, die auf Grund der Berufsstatistik Ärzte wurden, ebenso unverständlich bleiben wird, wie die Berufung August Biers auf Paracelsus; mit den anderen aber, die von der Natur zum Arzte bestimmt sind, werde ich mich leicht verständigen.

Jans Blüher

Moderne Charakterforschung

Charakterologie klingt vielleicht manchem noch ähnlich wie Graphologie oder wie Physiognomik, bei denen dilettantische Offenbarungen und Konstruk-

* Einzelheiten erfährt man am besten aus der einzigen von Coué veröffentlichten Arbeit: Die „Selbstbemeisterung“, Verlag Benno Schwabe in Basel.
 ** Blüher, Traktat über die Heilkunde, Leinen M 6.—. Verlag Diederichs, Jena.

tionen die ernsthaften Bemühungen und Beobachtungen noch erheblich überwiegen. Und nicht zu leugnen ist, daß auch auf dem Gebiete der Charakterologie allerlei bloßes Gerede und Getue sich breit macht. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß jetzt die wirklich wissenschaftlichen Bestrebungen in einem fortlaufenden Jahrbuch von vielen Mitarbeitern zusammengefaßt werden. Denn diese Disziplin ist von sehr praktischem Wert, nicht nur für allerlei Wissenschaften, wie Geschichte, Literaturhistorie usw., auch der Arzt, der Seelenarzt vor allem, der Richter, der Lehrer können sie gebrauchen. Die seit Dilthey aufgebaute psychologische Typenlehre und Strukturpsychologie, die seither von bedeutenden Forschern (in Sprangers „Lebensformen“, Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen“ usw.) weitergeführt worden ist, hat das Interesse für die Probleme der Individualität sehr belebt, und alle diese Untersuchungsweisen können den Sinn und das Verständnis für die Persönlichkeit und ihren Wert erhöhen.

Zur Einführung dieses Jahrbuches der Charakterologie, das im Pan-Verlag von Rolf Zeise in Charlottenburg erscheint, hat der Herausgeber, der Hallenser Psychologe Emil Utzig, gleichzeitig mit dem ersten Band eine systematische und breite Darstellung des ganzen Wissensfeldes vorgelegt, die im selben Verlag unter dem Titel „Charakterologie“ erschienen ist. Er bestimmt da zuerst die Grundbegriffe, darunter so moderne Vorstellungen wie die charakterologische Bedeutung des Körperlichen, der Kleidung, der Umwelt, zeigt auch die Vieldeutigkeit all dieser Erscheinungen und ihrer Wirkungen und demgemäß die Grenzen der Charakterologie; in einem zweiten Teil wird ein geschichtlicher Überblick über den bisherigen Weg der Forschung gegeben, von den Anfängen der Physiognomik an, und dabei werden so interessante Themen wie die Tierphysiognomik, die experimentelle Physiognomik, die Verbindungen zwischen der Physiognomik mit der Vererbung einerseits, mit der Umwelt andererseits, auch die Beziehungen der Physiognomik zum Körperbau erörtert; die Phrenologie, die Schäbellehre Galls und anderer kommt zur Sprache, weiter die Temperamentenlehre der Antike und die der Neuzeit; es ist die Rede von kirchlicher und böhscher Charakterologie, von künstlerischer Charakterlehre, schließlich von den modernen Strömungen der Psychographie, der Psychoanalyse und der Berufspsychologie. Der letzte Teil behandelt die verschiedenen Arten menschlicher Charaktere, also Berufscharaktere, weltanschauliche, ethische, Volks- und Zeitcharaktere usw. Man sieht, es ist nicht nur ein weites Feld, das hier beachtet wird, es sind auch Fragen, die keineswegs bloß den Gelehrten angehen. Und die Art, wie der Autor die Dinge anfaßt und sie dem Leser handlich macht, ist durchaus geeignet, den gebildeten Laien anzuziehen. Die Sprache ist allgemein verständlich und flüssig, der Verfasser ist gewohnt, auch zu Lesern außerhalb der vier Fakultäten zu sprechen, er hat die Gabe, abstrakte Dinge konkret auszudrücken. Er selbst gehört zu einem wissenschaftlichen Typus, der nicht einige wenige Hauptlinien scharf herausarbeitet, die vielleicht neu gefunden oder neu betont sind, sondern der die ganze Breite der Erfahrung auch in seiner Darstellung berücksichtigt und durch Beispiele immer in Fühlung mit dem Leben bleibt. Eine Fülle von Welt- und Menschenkenntnis ist in diesem Werke niedergelegt, und die Ruhe und Geduld der Überschau, die das Bewußtsein dieses Reichturns stets erneuert, ohne doch verwirrend zu wirken, ist ein besonderer Wert des Buches.

Der erste Band des Jahrbuches der Charakterologie enthält u. a. einen Aufsatz von L. Klages über die psychologischen Ertrungenschaften Nietsches, eine Arbeit

von A. Liebert über Kants geistige Gestalt, eine weitere von Gerhard Geseemann über die Grundlagen einer Charakterologie Gogols — Charakterologie eines Dichters ist etwas anderes als Charakteristik seines Künstlerturns, jene geht immer auf das Menschliche, Persönliche. J. Lindworsky schreibt über die charakterologische Bedeutung der Exerzitionen des heiligen Ignaz von Loyola, Kurt Hilbebrandt, der aus dem Georgkreise kommt und u. a. zwei gehaltreiche Bände über Norm und Entartung des Menschen und Norm und Verfall des Staates geschrieben hat (Sybillen-Verlag Dresden), handelt über den Gelehrten, F. Walter über die körperlichen Grundlagen der geistigen Persönlichkeit. Auch dieses Werk umspannt eine Fülle von Geist und ganz modernen Forschungsergebnissen. Der zweite und der dritte Band erscheinen soeben, der vierte ist in Vorbereitung. Erich Lvert h

Der Menschen suchende Gott

Das ist der Titel eines umfangreichen Predigtbandes von D. Dr. Christian Geyer, der im Greifenverlag erschien. Kann der heutige Mensch noch Predigten lesen? Ist es nicht schrecklich, wenn in unserem papierenen Zeitalter, das jährlich viele Tausende von neuen Büchern bringt, auch das Gesprochene, das Wort der Verkündigung, das Unmittelbarste von Mensch zu Mensch, noch aufs Papier gebannt wird?

Auch angesichts des Geyerschen Buches kann ich nicht mit einem ungehemmten „Ja“ antworten. Bei ihm wie bei Barth'schen oder Dehnschen Predigten (um nur solche zu nennen, die wirklich etwas zu sagen haben) ist eben die Brechung durch das „Papier“ verheerend, ebenso wie bei dem „Worte Gottes“ selbst, das diese irdische Not tragen muß! Aber jene Brechung und Einschränkung vorausgesetzt, darf man doch mit besonderer Freude auf dies nun einmal erschienene Buch hinweisen; denn:

1. Es ist eine geistige Mächtigkeit und Durchdringung der geistigen und realen Gegenwartsnot darin, die sich nicht so leicht wieder findet. So schlicht die Predigten jeden anmuten, so sehr erkennt der, welcher dem Pulsschlag der Zeit lauscht, daß hier wirklich gearbeitet worden ist, ehe geredet wird. Das fällt im Vergleich zu der vielen andersartigen Predigtliteratur natürlich auf. . .

2. Der Verfasser selber verdient dadurch besondere Aufmerksamkeit, daß er lange Jahre mit Kittelmeyer zusammenging, mit ihm die beiden vielbeachteten Predigtbände „Gott und die Seele“, „Leben aus Gott“ vor etwa 20 Jahren schuf, dann aber den Weg Kittelmeyers nicht mitging, obwohl er mit einem Ernst, den nur wenige Theologen aufbrachten, den in der Anthroposophie gestellten Fragen ins Angesicht sah.

3. Geyer weiß um den tiefsten Notschrei der Zeit. „Das ist das Charakteristische unserer Zeit“, heißt es in der Predigt über Lukas 9, 55—62, einem der wichtigsten Bibeltexte, die es gibt, „daß wir alle so geteilten Herzens sind“. Geyer wagt es, gegen diese Geteiltheit und Zerrissenheit wenigstens das Wort der Predigt zu stellen. Wie würden vielleicht nicht einmal das wagen, sondern nur in absoluter Hemmung predigen, daß wir diese Zerrissenheit zu tragen, auszutragen haben nach ihrer ganzen Tiefe und darin selig gepriesen sind — wenn wir nur um die Möglichkeit der Erlösung wissen. Aber wir freuen uns, wenn einer, der doch wohl dazu berufen ist, das Wagnis des Glaubens so voll Weisheit und Mut darzustellen wagt. Denn das darf man sagen: das Positive tritt bei Geyer in besonderer inniger und zarter

Weise zutage. Nicht das überlebte, intellektuell-kalte Positive der „Positiven“, auch nicht das Positive derer, denen doch wieder ihre kirchliche oder politische Partei die Hauptsache ist, sondern das Positive, das da sein sollte und dessen wir alle warten.

Der Geyersche Predigtband bedarf einer Ergänzung und wird sie (im gleichen Verlage) erhalten. Geyer wird selbst mitarbeiten, aber es soll der Ruf eines oder besser mehrerer Kreise von Predigern sein. Über den Sinn dieser Ergänzung wird dann nach Erscheinen des Bandes noch zu handeln sein. Hans Hartmann

Die neue Sachlichkeit in der Schule*

Nicht nur auf wirtschaftlichem und soziologischem Gebiete spüren wir etwas von dem Anbruch einer neuen Sachlichkeit, sondern sie greift auch ins Künstlerische und Geistige über. Es mag erinnert werden an den „Sachstil“ des Kunstgewerbes, an die strenge Haltung der neuen Industrie-, Sallen- und Siedlungsbauten etwa von Behrens, Muthesius, Tessenow. Und es ist eine merkwürdige Tatsache, daß die großen Meister der Baukunst gleichzeitig die Vertreter einer bedeutenden Sachlichkeit sind. Ähnliche Beobachtungen sind bereits in der Musik zu machen: die im- und expressionistischen Individualisten verlieren an Boden, und die klassische Sachlichkeit Palestrinas und Bachs weist aufs neue die Richtung: Symptome dafür finden sich schon bei Reger, Busoni, Pfitzner, selbst bei den modernen Verfechtern des rigorosen Kontrapunktes, deutlicher aber wird der Verlauf in der von August Salm und Fritz Jöbe geführten Musikbewegung der Jugend. Es ist eine deutliche Absage an den Kausch. Wenn man in der freien Schulgemeinde zu Widersdorf täglich mit Präludium und Fuge von Bach den Morgen einleitet, so darf an ein Motto gedacht werden im Sinne von Georges:

„Und heilig nüchtern hebt der Taglauf an“;

und dies „heilig-nüchtern“ klingt uns schon bei Solberlin** entgegen, es ist das Leitmotiv der neuen Sachlichkeit, wobei der Begriff des „Heiligen“ weniger religiös als im Sinne von Wert und Würde gemeint ist.

Schon nach diesem Einblick wird man gewahr, wie schief und innerlich unzulänglich die Idealistik des sog. Persönlichkeitszeitalters war. Es war eine außerordentlich flache und nicht einmal zutreffende Lehre, daß jeder Mensch zu einer kleinen oder großen Persönlichkeit erzogen werden könnte. Es war eine Philisterweisheit ohne Maßstab, die dem einzelnen schmeichelte, aber dabei übersah, daß „Persönlichkeit“ ein Geschenk der Gnade ist. Daran ändert auch ein falsch gedeutetes, viel zitiertes Goethewort vom „Glück der Erdenkinder“ nichts. Erst mit der sozialen Wendung der neueren Pädagogik entdeckte man, daß alles auf Hingabe an die Sache, Aktivität des Ichs nicht für sich selber, sondern für die objektiven Werte ankam. Und so ergibt sich, daß die pädagogische Wendung zur Sachlichkeit zugleich eine soziale Wendung war, die ebenfalls gleichzeitig der Erkenntnis vom Wesen der Persönlichkeit viel näher kam als jede vorige Periode.

Es wird noch einer Verdeutlichung bedürfen, was hier mit der Sachlichkeit in der Pädagogik gemeint ist. Klingt der Begriff nicht etwas erkältend in einer Zeit, da von den menschlichen Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler, von der

* vgl. E. Troß, Die neue Sachlichkeit, Frankfurter Jtg. Nr. 659; U. Ehrentreich, Die Sachlichkeit der Mystik, Fr. Jtg. Nr. 697. (1925). ** In dem späten Gedicht „Zälste des Lebens“.

Schulgemeinschaft so viel gesprochen wird? Demgegenüber muß gesagt werden, daß die neue Sachlichkeit nur die eine Seite eines Vorganges ist, der vom entgegengesetzten Ende gesehen als die Wendung zu einer neuen Menschlichkeit zu umschreiben ist.

Um kurz auf die Erscheinungsformen der neuen Sachlichkeit in der Schule zu weisen: gemeint ist hier natürlich nicht jene sog. sachliche Behandlung von Gesinnungsfächern, die unter einem neutralen, „objektiven“ Mantel lebendtötend und auslaugend wirkt. Eher könnte zunächst „sachlich“ in einem ganz materiellen und praktischen Sinne verstanden werden: das Gewicht der Sachfächer, wie der Naturwissenschaften (Berschneiders Forderung des technischen Gymnasiums!), des Turnens und Sportes nimmt dauernd zu, und dem entspricht eine stärkere Abwendung von der nur theoretischen, abstrakten Geistigkeit. Doch ist das mehr eine Parallele zur Technik und Hygiene, während uns gerade die Parallele zur neuen menschlichen Gesinnung von Wichtigkeit ist.

Ganz hierher gehört aber Wynnefens Lehre vom „objektiven Geist“, der Versuch einer Lebensstätte für eine objektive Kultur in der Wickersdorfer Schulgemeinde. Auch hier zeigt sich als Korrelat zu einem neuen menschlichen Dasein der Jugend eine neue Sachlichkeit, die sich nun auf den Kulturgehalt bezieht und aus dem wahllosen Ablauf der Geschichte bestimmte normative Werte auswählt. Das Leben wird von seiner geistigen Seite aus unter einer besonderen Wertigkeit, nach einem vereinbarten großen Maß betrachtet.

Man hat diesem Versuch eines neuen hohen Sachinhalts der Erziehung entgegengehalten, daß die Norm dieser „objektiven Kultur“ schließlich doch von einem einzelnen (oder von wenigen einzelnen) künstlich gesetzt wurde, daß sie an sich nicht da ist. Unsere Zeit ist ja durch ihre Normlosigkeit charakterisiert, „unser“ Kultur ist wahrscheinlich erst im Werden, so wie die neue Gesellschaft erst im Werden ist (Freig Barsen). So hat eine bestimmte Erziehungsrichtung auf inhaltliche Fixierungen verzichtet und die Sachlichkeit lediglich durch die Methodik, durch die Arbeitsweise zu gewinnen gesucht. Das wäre der zweite bedeutende Weg, den die Arbeit der Gemeinschaftsschulen und der Schulreform darstellt. Die Abkehr vom Dozententum des Lehrers und die Aufnahme der kooperativen Arbeitsweise war das Ergebnis. Jedenfalls, in diesem wie in jenem Falle, zieht ein neuer Sachstil in die Schule ein. Alfred Brentreich

Deutsche Schicksale

Der Mensch will lieber nicht leben, als ohne Sinn seines Lebens zu leben, meinte Dostojewski. Ja, aber für die meisten Menschen ist der Weg zu solchem Sinn des Lebens nicht der des Denkens und Grübelns. Sie wollen schauen: im Bilde beispielhafter Menschen sehen sie die Himmel und Hölle der eigenen Brust. In der Kunst, die solche Gestalten schafft, leben wir ein zweites, erhöhtes Leben: Was unser eigenes Dasein nur verworren, bruchstückhaft und noch unüberschaubar zeigt, das lebt hier als Ganzes, fügt sich zum Bild, schließt Beginn und Ende irgendwie sinnhaft zusammen. Leben helfen — gibt es eine schönere Rechtfertigung aller Kunst? Und drum bleibt der Mensch dem Menschen immer das Interessanteste. Und nie wird die Lust ersterben, beim Dichter: Menschenschicksale zu gestalten, und bei uns allen: uns selbst in diesem Spiegel zu sehen.

Aber es ist ein Unterschied, welche Art Menschen uns der Spiegel zeigt. Sicher-

lich: der echte Dichter vermag uns Fremdestes nahe zu bringen; noch unter der Maske fernster Zeiten und fremdster Völker erkennen wir dasselbe Menschenantlig. Aber so unmittelbar und ohne alle bildungsmäßige Reflexion zugänglich — oder gar zu künftigen Weggenossen werden uns im Grunde doch nur die Gestalten, denen wir uns blutsverwandt fühlen, die zur Familie gehören. Das ist mir selten so unmittelbar aufgegangen wie bei den beiden Romanen: „Heinrich Budzsigk“* von S. Ch. Kaergel und „Leberecht Ritt“** von Ernst Schmitt. Denn, was uns hier entgegentritt und irgendwie erhellendes Licht auch auf die verschlungenen, ungewissen Pfade des eigenen Lebens wirft, das sind nicht Menschen schlechthin, es sind deutsche Menschen mit Schicksalen, die im Grunde wohl nur als deutsche Schicksale möglich sind. Ja noch tiefer geht diese Besonderung: dieser Heinrich Budzsigk kann keinem andern Boden entstammen als dem der schlesischen Gottsucher — und wächst doch, nicht trotz, sondern gerade wegen dieser erdhafte Besonderung, hinauf ins Ewig-Menschliche. Aber nicht überredet werden wir hier: Von der ersten Seite an umweht uns in der Sprache und dem Stil Kaergels eine geheime, dämonische Gewalt, die uns hineinbannt in das Schicksal dieses einfachen und armen schlesischen Bauernknaben, der uns aber die Tragödie seines Ringens und um die eigene Seele mit erschütternder Gewalt mitzuerleben zwingt.

Wie anders und doch ebenso deutsch das Schicksal Leberecht Ritts, des reitenden Försters im Dachsloch! Auch er der „ewige Deutsche“: Voll gläubigen Herzens hört er die Botschaft der Menschheitsbeglückung, die von Paris in der großen französischen Revolution hinausgeht. Und für diesen Glauben ist er — wie deutsch wiederum! — zu jedem Einsatz bereit. Um so größer die Enttäuschung, als er in Paris selbst inmitten des Brobels der Revolution steht. Er erkennt: Nicht das Reden und nicht die Gesetze bringen Freiheit und Gerechtigkeit, sondern daß jeder das Rechte tue und ein Beispiel sei! Wie Faust wird ihm der Sinn der Freiheit und des Lebens die rettende Mannestat, da er ein Stück Heimat und heimatisches Menschentum aus Verkommenheit emporreißt zu Fruchtbarkeit und Gedeihen. Aber der Wirbel, dem er in Paris den Rücken gekehrt, folgt ihm: unter den Bajonetten Napoleons wird die neue Freiheit zur Knechtschaft. Leberecht Ritt geht seinen geraden Weg zu Ende: im Winter 1806/07 stirbt er an der Spitze einer kleinen Freischar, die den Kampf gegen den Unterdrücker gewagt. Noch war der Morgen fern. Aber daß er einst kommen mußte, des war ein solcher Opfertod bündigstes Zeugnis. Für uns aber wird Leberecht Ritt zum Mahner, da es auch in der Not der Gegenwart nicht um Reden geht und nicht um Gesetzesmacherei, sondern um das Tun und daß jeder ein Beispiel sei. Philipp Sördt

W. Wilsons Worte***

Diese Worte sind nicht etwa nur ein Beitrag zur Revision des Versailler Vertrags, sie umschreiben geradezu die Grundlage, auf welcher jene Revision aufgenommen und aufgebaut werden muß.

* Kaergel: „Heinrich Budzsigk“ (Jena, Eugen Diederichs, 282 S., Ganzleinen 8,50 M). ** Ernst Schmitt: „Leberecht Ritt, der reitende Förster im Dachsloch“. (Jena, Eugen Diederichs, 174 S., Leinen 6.— M) *** Woodrow Wilsons Worte als Rechtfertigung der Revision des Versailler Vertrags. Ins Deutsche übertragen und mit einem kurzen Geleitwort versehen von Theodor Hahn, Heilbronn a. Neckar. Erschienen im Selbstverlag. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Preis geb. Goldmark 8.—.

Gerne glaube ich, daß es uns Deutschen zunächst schwer fallen wird, ruhigen Blutes das Buch zu lesen, insbesondere jene Stellen, da Wilson eben so gar nicht zweifelt an der Lammfrommheit seiner lieben Verbündeten, während er in den Deutschen, d. h. in der deutschen Regierung nur den Friedensstörer erblickt. Allein, wer sich durchliest — und dies muß jeder tun — wird am Schlusse ein gewisses Staunen über die Klarheit, mit welcher Wilson ein neues Weltverhältnis der Völker, im besonderen derjenigen Europas, erschaut und erwartet, nicht unterdrücken können. Und jeder hochherzige Leser wird zusammen mit Wilson den ungeheuren Schmerz der Enttäuschung erleben, der sich in Wilsons erster und zweiter Adrianote und vielen seiner späteren Worte ausspricht. Wilson war von der Wichtigkeit und Heiligkeit seiner Idee ebenso sehr überzeugt, als er enttäuscht sein mußte, da in dem schändlichen Brei der Versailler Verhandlungen sich bald herausstellte, wo die wahren Störer des europäischen Friedens und des Friedens der Welt sitzen. Ich vermute, Wilson ist an dieser Einsicht und an der Erkenntnis, daß er sich in seiner Taktik versehen hatte, zusammengebrochen.

Doch es handelt sich nicht um eine Ehrenrettung Wilsons, diese wird wohl einer späteren Zeit vorbehalten sein, sondern um die Einleitung eines durchgehenden Umdenkungs- und Umstellungsvorgangs, um dem Antritt einer allein des Menschen würdigen Demokratie, deren Folge unter anderem eben jene Vertragsrevision sein und werden muß. Zur Grundlegung dieser neuen Denkart scheint mir die Lektüre der Worte Wilsons ganz besonders geeignet. Sie dürfen in keiner deutschen Bücherei fehlen. Den Wilsonschen Gedanken müssen wir schon deshalb aufnehmen, weil er uns das moralische Anrecht auf eine Revision des Versailler Vertrags sichert, indem Wilson selbst diesen Vertrag als einen vorläufigen darstellt, der gegebenenfalls wieder geändert werden müsse.

Die Übersetzung ist möglichst wortgetreu, läßt die vornehme und seltene Sprechweise Wilsons vortrefflich erkennen und ist trotzdem gut deutsch. G. Frau

Zur Metaphysik des künstlerischen Tanzes*

Der Mensch ist hineingestellt in eine doppelte

Unfaßbarkeit: die der Unendlichkeit außerhalb und die des Abgrundes nach innen zu, in seinem Selbst. Der Mensch ist noch nicht, solange er sich nicht dieser chaotischen Unfaßbarkeit lebend entronnen, sich daraus zusammengeballt hat und so durch Gestaltwerdung zur Klarheit über sich selbst und die Welt kam.

Im Material seines Lebens, seines Daseins, gestaltet der Mensch den Abgrund der Welt außerhalb und den Abgrund Gottes in sich und beide begegnen sich in der klaren Gestalt seines Lebens, deutlich werdend, so wie er selbst denkend zur Deutlichkeit seines Daseins kommt.

Alles Gelebte, Gestaltete ist Organ, durch welches mir die Welt und ich in der Welt zur Deutlichkeit kommen. Ob ich mich selbst lebendig forme in Gedanken, ob in Farbe oder Marmor zum Ausdruck meines Wesens gelange in der Welt und zur Erkenntnis der Welt in mir: Alle Weltanschauung, alle Geistesgestaltung ist Organ, wodurch die Welt mir Deutlichkeit wird und ich selbst in ein bestimmtes, klares Verhältnis zu ihr mich setze.

Die Welt um mich her, das Unfaßbare, in das ich hineingestellt bin, ist Lebendigkeit, und zwar nur sofern ich selbst lebendig bin, sofern ich mich bewege, denkend,

* Vgl. die Plauderei „5-Uhr-Tee in einem Jenaer Professorenhaufe“, Tat XVII, 2.

handelnd, freuend, leidend, verstehe ich die Welt in den Kategorien meines eigenen Daseins und formender Bewegtheit, denn ich bin Geist von ihrem Geiste. Denn nur Lebendiges, Bewegtes versteht Lebendiges, Bewegtes. Wie nun mein Leben zu den Gestaltungsmöglichkeiten, zu den aktiven Bewegungsmöglichkeiten des Denkens (in der Philosophie) des Bildens in der Farbe, Marmor, Wort (in der Kunst) greift, so kann es auch zu der Totalität des befeelten und bewegten Körpers als Material greifen, in dessen befeelt-künstlerischem Material, in Ausdrucksbewegungen bestimmten seelischen Gehalts, sich der Drang nach Ausdruck und Weltklarheit nur eine bewegte Gestalt, ein Organ schafft. In ihm begegnen nun Welt und Selbst einander und verstehen sich, weil sie gestalteten Bezug aufeinander haben. Die Unfassbarkeit und chaotische Dämonie des beziehungslosen Auseinander- und Unverbundenseins, hat so damit aufgehört. Die Welt in mir zur Klarheit bringen und mich zur Deutlichkeit in der Welt, damit eins im anderen lebendig gegenwärtig sei und ein Strom beziehungsreichen und bedeutungsvollen Lebens durch alles polar getrennte hindurchgehe: das ist Sinn geistiger Gestaltung, die wir aus den Mitteln unseres Lebens aufbauen, damit daraus Organe großen verstehenden Ineinanderlebens von Welt und Mensch werden. Denn das ist der Sinn des Wortes Weltanschauung, daß der Mensch durch Gestaltung zur Klarheit und Wirklichkeit in der Welt gelangen und diese in sich lebendig empfinden will. Ob das aber im Material der Gedanken oder bewegter Körperlichkeit, von Tönen oder Farben erreicht wird, ist gleichgültig.

Man kann auch eine „Weltanschauung“ in diesem umfassenden Sinn sich erlangen wollen, und Tanz kann ebenso Klarheit, Bekenntnis und Einsicht über Welt und Leben enthalten, ebenso eine letzte metaphysische „Erkenntnisfunktion“ und Geistesgestaltung, ein letztes Wirklichwerden von Mensch und Welt einander bedeuten, wie Musik, Malerei, Philosophie.

Sind doch verschiedene Organe nur verschiedene Mittel, auf verschiedene Menschenkräfte aufgebaute Gestaltungen, durch welche ein metaphysisch Letztes erreicht wird.

Otto Sartmann

Kulturpolitischer Arbeitsbericht

Birkenheider Arbeitskreis Das Interesse für die gymnastische Bewegung hat im Verlaufe weniger Jahre eine beinahe beispiellose Steigerung erfahren. Dennoch wird es unter den vorurteilslosen Kämpfern für diese Bewegung kaum jemanden geben, der dieses Erfolge so ganz froh zu werden vermöchte. Ist doch auch hier mit der Eroberung einer riesig verbreiteten Grundlage zweifellos eine Einbuße an innerem Gehalt verbunden gewesen. „... auch das meiste Treiben der Gymnastikschulen, die jetzt schon mehr zirkushaft auftreten, ist bloße Verkopfung

neuer Mode...“, so glossiert mit berechtigter Ironie Paul Ostreich die völlige Verkehrung der berechtigten Bewegung in ihr Gegenteil. Gymnastik, die anderes will, als verbildete oder überhaupt nicht gebildete Körper zur Höchstform ihrer Leistungsfähigkeit zu führen, anderes, als das Erlebnis der Körperseelischen Einheit, ist bereits irgendwelchen Sonderbestrebungen erlegen, die zur neuen Aufrichtung des Intellekts als herrschendes Prinzip im Menschen führen müssen. Einfühlung in das Körperliche Sein und Verknüpfung der gefundenen Fähigkeiten

mit dem Totalitätsbewußtsein, in dieser Zweipoligkeit liegen Weg und Ziel des Birkenheider Arbeitskreises. In der Jugendbewegung entstanden, hat er in langsame, aber stetiger Arbeit sein System einer neuzeitlichen Körperkultur herausgebildet, das mehr und mehr die Gymnastik der Jugendbewegung (die Wandervogelgymnastik hat mal einer gesagt), geworden ist. Mehr als ein anderes System wurzelt es in unserer Zeit, dem Zeitalter der kollektiven Leistung. Seine Übungen sind hart, vom Tempo beherrscht, seine Ausdrucksmittel frei von kitschiger Pose und schwärmerischer individualistischer Empfindungslosigkeit.

Unbekümmert um Modeströmungen entwickelt es eine reine Gymnastikform, die bewußten Abstand hält von abseitsliegender Ausdruckskunst. Mögen auch besondere Umstände der Herausbildung einer so eigenen Fassung besonders förderlich gewesen sein — der Besitz eines herrlichen Geländes an einem stillen märkischen See, das praktische Arbeit in völliger Nacktheit gestattet, die Schüler, die ausnahmslos der Jugendbewegung entstammen, und einen wundervollen Geist der Gemeinschaft in die Lehrstunden trugen, — so haben doch vor allem die beiden Begründer des Birkenheider Arbeitskreises, Ella und Charlie Straesser, die eigentliche schöpferische Tat vollbracht.

In aller Stille vermochten sie Hunderte von Menschen in ihren Kursen und Gemeinschaften in ihre Arbeit einzuführen, und haben damit einen Kern begeisterter Anhänger geschaffen. Der so entstandene Birkenheider Bund ist heute eine der tätigsten Gruppen innerhalb der Jugendbewegung. Er ist der eigentliche Träger der Birkenheider Körperbildungskurse, die in Berlin weit über 300 Menschen umfassen. In diesem Jahre ist während der Pfingstferien eine Körperbildungswoche in der Birkenheide geplant, die weitere Kreise, vor allem Freunde der Bewegung im Reich, einführen soll in die Arbeitsweise der Birkenheider. Auch

Nichtwandervogel können daran teilnehmen, wenn sie auf dem Boden der Lebensreform stehen und bereit sind, sich in die Arbeitsgestaltung rückhaltlos einzuleben. Die Geschäftsstelle hat Fritz Beyer, Berlin-Lichtenberg, Irenenstr. 21. Friedel Kupke

Nachklang zur Reichsgesundheitswoche

Es war zweifel-

los ein glücklicher Gedanke, der körperlichen Gesundheit unseres Volkes dadurch zu dienen, daß der Wille zum gesunden Körper dem Massenbewußtsein in jeder Weise eingepreßt wird.

Man kann jeden Weg bejahren, der zur Gesundheit führt und sich jedes körperlichen Lebensgefühls freuen, aber dabei doch empfindlich gegen das nur körperliche Lebensgefühl sein, und es scheint, daß wir stärksten Anlaß haben, daran zu denken, daß die außerordentliche Ausdehnung des Sports nur dann zur sinnvollen Lebens- und Kulturercheinung wird, wenn die griechische Gleichung vom schönen und guten Menschen wieder mehr wird als ein gedankenlos gebrauchtes Wort.

Goethe sagt, man soll sich beim Verfehrten nicht allzulange aufhalten, sich dadurch gar nicht stören lassen, sondern unentwegt das Gute bestreben. So sei auch an die Erscheinungen, die weiten kultivierten Kreisen den Sport verleiden können, z. B. blutiges Boren mit tobendem Publikum, halbwüchsige „Fußballer“, deren gesteigertes Körpergefühl sich in lästigem Kadau Luft macht, nur kurz erinnert und das gesagt, was zur Reichsgesundheitswoche dem Massenbewußtsein einzuhämmern not getan hätte.

Liesien die ersten Jahre nach dem Kriege erwarten, daß ein verstärkter Sang zum Mystischen das Zentrum des Lebensgefühls sein würde, so kann man heute glauben, daß das Gerichtetsein aufs Diesseits, eine ungeahnt mächtige stark körperlich gerichtete Lebensbejahung das Wesen der jungen und kommenden Generation sein wird. Mag auch rein körperliche Gesundheit einen

außerordentlichen Gewinn für ein Volk darstellen, von dauernder und kultur-gestaltender Kraft wird ein Lebensgefühl immer nur dann sein, wenn es auf die Verwirklichung geistiger Werte gerichtet ist; und hier fehlt den Sport treibenden Massen sehr viel, vor allem ein Persönlichkeitsideal, das den Körperkultur und Sport treibenden Menschen voraussetzt. Freilich wird vielfach hervorgehoben, was der Sport an Mut, Selbstbeherrschung, Enthalt-samkeit, Einordnungsfähigkeit, Entschlußfreudigkeit erziehen kann; in den Programmen der Reichsgesundheits-woche waren aber wenig Hinweise auf diese geistigen Auswirkungen zu vernehmen.

Solange es aber nicht besser versucht wird, die geistigen Möglichkeiten in Sport und Körperkultur dem Volksbewußtsein einzuprägen, solange wird man hinter der Sportbegeisterung immer Schreie hören, die schon vor Jahrtausenden erklangen: Circenses! Und vom Standpunkte feinerer kultur-bewußter Menschlichkeit wird das sportliche inferior erscheinen.

Es wäre denkbar, daß die tieferen Geister wieder näher an die mittelalterlichen Menschen heranzukommen versuchen würden, die ihren Körper vernachlässigten, um so ihrer Seele zu dienen.

Gerade das aber kann und muß bei der dringenden Notwendigkeit, gesunde Menschen zu bilden, vermieden werden, und das geschieht, wenn Körperpflege und Sport ethisch fundiert werden, nicht nur rassenbiologisch, wie es gelegentlich geschieht. Möglich ist dies dadurch, daß alle die schon genannten Tugenden zu einem neuen Bildungsideal zusammengefaßt werden. Diese Forderung muß aber in einer Weise ausgesprochen werden, die gerade die ergreift, die sie am meisten angeht.

Wer seine Muskeln beim Wettspiel beherrscht und sich der Mannschaft ein-

ordnet, sich aber sonst im Verkehr mit Menschen maßlos geben läßt und nichts von versterbender Rücksicht weiß, wer nur im Spiel für den andern eintritt und der Gruppe Opfer bringt, sonst aber keinen Blick und keine Hand für den andern hat; wer wohl seine Sehnen straffen kann, aber seine Gedanken haltlos flattern läßt; wer nur sehen kann, wie hoch einer springt und kein Auge hat für den Hochflug des Geistes: der ist kein Sportsmann und kein moderner Mensch.

Dem alten ritterlichen Ideal sei dies neue an die Seite gestellt. Schutz den Frauen, den Schwachen und den höchsten Werten der Menschheit, diese alten Rittergelände in eine moderne Form zu prägen für den Menschen, der wie einst seinen Körper beherrschen und zu Hochleistungen bilden will, das wäre ein Kulturziel für den deutschen Sport. Den Sinn dafür allen zu öffnen, das wäre auch eine Aufgabe der Reichsgesundheitswoche gewesen.

Freilich kann man einwenden, daß ein derartiges Persönlichkeitsideal sich nur in einer geschlossenen Oberschicht herausgestalten, nicht aber massenformend sein könne.

Das würde aber nie ein Einwand gegen das Bestreben sein können, ein Menschenideal aufzustellen, das allen körperlichen Gewinn in den Dienst veredelter Menschlichkeit stellt. Wie weit dessen formende Kraft reichen wird, kann niemand sagen. Es ist jedenfalls immer so gewesen, daß das, was eine Oberschicht gestaltet hat, auf lange richtunggebend für die Massen gewesen ist.

Eine Massenbewegung aber, die wie Sport und Körperpflege alle Kreise ergriffen hat, kann sehr wohl der Boden sein, auf dem ein Menschentyp wächst, der seinen körperlichen Gewinn mit einer geistigen Gesamthaltung vereinigt, so daß die alte griechische Gleichung schon und gut wieder erfüllt wird.

Karl Werner

die Tat

Monatschrift für die Zukunft
deutscher Kultur

18. Jahrgang

Heft 4

Juli 1926

Valtin Hartig Arbeiterbildung

Neben der materiellen Not, in der sich das Industrieproletariat befindet, steht eine nicht minder große geistig-seelische Not. Sie ist wirtschaftlich bedingt und kann gründlich gelöst werden nur zusammen mit einer Änderung der wirtschaftlichen Lage des Arbeiters. Aufgabe der Arbeiterbildung ist es, die geistig-seelische Not des Industrieproletariats zu beheben, soweit die wirtschaftlichen Faktoren dazu nicht genügen. Die Not besteht in 1. kultureller Entwurzelung, 2. kultureller Armut und 3. in seelischer Verkümmernng.

Die rasche industrielle Entwicklung des letzten Jahrhunderts hat in den Städten eine neue Bevölkerungsschicht zusammenströmen lassen. Das Industrieproletariat, das einen in sich ungeordneten, aus allen bis jetzt bestehenden Kulturbindungen gerissenen Haufen darstellte. Zum Teil stammt es aus dem verarmenden, sich durch die neue industrielle Konkurrenz auflösenden Handwerkertum. So weit steht es noch in älteren Kulturbindungen, die das Handwerk geschaffen und die noch nachwirken auch in der vergrößerten Werkstatt und Fabrik. Zum andern Teil aber ist jener Haufe vom Land gekommen. Er steht sich nun in eine ganz andere Umgebung, in andere Wohn- und Arbeitsverhältnisse versetzt. Diese neue Masse hat keine Heimat, hat keine heimatlichen Gefühle zu der neuen Stadt wie früher zu dem Dorf. Die Wohn- und Arbeitsverhältnisse sind zudem so schlecht und die in der neuen Lage zu erduldennde Not ist so groß und abtumpfend, daß der Proletarier die Stadt, seinen Stadtteil, sein Wohnviertel nicht lieben kann, daß Gefühlsbeziehungen und -bindungen zu der Umgebung nicht entstehen können. Der sein gehegtes Dasein ausschließlich beherrschende Gedanke ist der Lohn, und nach dessen Gestaltung wechselt er Arbeits- und Wohnstelle. — Heute scheinen wir bereits vergessen zu haben, wie häufig Wohnungswechsel vor dem Krieg gerade im Proletariat gewesen ist. — Dies und die lange Arbeitszeit entfernen völlig von der Natur. Ohne Ver-

bundenheit mit ihr verbringt der Arbeiter seine Frei- und Sestzeit auf einem Kummelplatz mit Vergnügungsmaschinen und Automaten und beim Alkohol oder im Tanzsaal. Das alte Handwerk hat seine Arbeitsgebräuche, Festtraditionen. Im Ablauf des Jahres empfindet es sich durch sie als eigene Gemeinschaft mit besonderer Form, jedes Mitglied fühlt dadurch den Zusammenhang mit den andern, ist stolz darauf, und in der Erhebung des Ganzen, der Funst usw. fühlt es sich selbst gehoben. Der Industriearbeiter dagegen steht als einzelner, vereinzelter in seiner mechanischen Arbeit, die er nicht überblickt und mit der er keinen inneren Zusammenhang hat. Und wie die Arbeit, der Beruf noch keine Gebräuche und Kultur- oder Gemeinschaftsformen noch Traditionen geschaffen hat, ebenfowenig besteht ein innerer Zusammenhang mit Wohnung, Haus und Hausrat. Bauer und Handwerk formten sich ihre Stube nach ihrem eigenen Charakter — nicht individuell, so doch als Gruppe, und nach der Gegend — lebten also darin ihre Gruppenindividualität aus und schufen somit Kulturformen von eigenem Wert. Die Wohnungsverhältnisse, ganz besonders aber die Beschäftigung der Frau in der Industrie führen zur Lockerung der Familie, damit zur Lockerung des Verantwortungsgefühls und der Anschauungen gegenüber Liebesbeziehungen, gegenüber dem Verhältnis von Kind und Eltern.

Und wie das Gefüge dieser Kulturzelle Familie sich löst, so verliert die große Kulturbindung, die dem Mittelalter sein geistiges Gepräge gegeben, die den folgenden Jahrhunderten für die Volksmassen die geistige Lebensform geboten, die Kirche, ihre haltende Kraft auf das Industrieproletariat der Stadt. Lange Arbeitszeit, schwere Beschäftigung, geringer Lohn und deshalb ständiges Erfülltsein mit Rechnen um Pfennige, mit ewiger Angst: Wird es reichen, die ärgste Not zu befriedigen, den Hunger zu stillen, die Miete zu zahlen? — das muß den Gedanken der Kirche gegenüber abstumpfen*. Dies in Not dahinvegetierende Industrieproletariat der Stadt löst sich also von der Kirche, die Kirchen stehen in den Städten leer. Es erhebt sich sogar Animosität gegen sie. Die Massen sehen, daß die Kirche mit den Herren, Reichen, Mächtigen, Besitzenden zusammengeht, ihre Vertreter die Ansichten jener teilen, mit jenen verkehren, sie sehen den Gegensatz, der zwischen den Worten des Evangeliums der Liebe und Entfagung und zwischen der gegenwärtigen Wirklichkeit klafft. Etwas tiefer gesehen, die Kirche, aus Zeiten anderer Gesellschafts- und Produktionsformen stammend, hat nicht — vielleicht noch nicht — die Anpassung an das neue Proletariat gefunden. So scheinen zunächst tiefere Beziehungen zwischen beiden noch gar nicht möglich. Und wieder ist der Industrieproletarier von

* Es wird von so vielen „Geistigen“ über den Materialismus der Massen geklagt. Sie sollen einmal an die so rasch dem Gedächtnis entschwundene Inflationszeit und an die Kriegszeit denken, und sich daran erinnern, wie sie selbst im gleichen Maße, als sie wirtschaftlich schlechter denn jetzt gestellt waren, an die Befriedigung materieller Bedürfnisse dachten. Hat einer von ihnen schon einmal gehungert? Dann wird er sich erinnern, wie der Gedanke an Essen sich immer wieder hervorbrängte, auch wenn der Hungernde ihn zurückgebrängt haben wollte und sich mit geistigen Dingen zu beschäftigen sucht. So sehr nun mit materiellen Dingen und Wünschen die Gedankenwelt der Masse erfüllt sein mag, potentiell sind die Massen idealistischer, opfernder, selbstloser als die Besitzenden.

einer Kulturbindung mehr entblößt, seine geistige Entwurzelung um so viel größer.

Wie die Masse keine reale Heimat mehr hat, so hat sie auch keine geistige. Wir haben einen aus allen Teilen des Reichs durch den Zufall zusammengewehrten Haufen, der sich abschuftet und von der ärgsten Not gehegt, keinen anderen Gedanken als Befriedigung größter Bedürfnisse hat. Nichts verbindet diese Menschen innerlich miteinander, zunächst stehen sie sich im Wettlauf um den Arbeitsplatz eher feindlich gegenüber und doch schon durch die Not aneinandergeschmiedet, von einander abhängig. Das Angebot bestimmt den Preis der Arbeitskraft, damit die Lebenshaltung. Vielleicht wird aus der Erkenntnis dieses Aneinandergebundenseins und dieser gemeinsamen Not eine geistige Welt wachsen. Noch ist die Ideologie der neuen Wirtschaftsweise des Industriezeitalters nicht gefunden.

Diese Entwurzelten leben dahin ohne Kenntnis seitheriger Kulturgüter. Was die Volksschule gibt, ist selbstverständlich zu wenig. Zur Weiterbildung gebricht es an Zeit und Mitteln, gebricht es infolge der Not an dem Schwung, der Aufnahmefähigkeit. Bücher findet man in den Arbeiterwohnungen fast gar keine oder übeln Schund. Die Benutzung der Bibliotheken ist verschwindend gering gegenüber der Masse derer, die sie aufsuchen sollten und könnten. In den Museen sind unsere Schätze an Bildern aufgehäuft. Aber den Arbeiter als Betrachter findet man sehr spärlich darin. Sein Empfinden für das Kunstwerk ist nicht entwickelt. Zwar freut er sich am Farbigen; zwar hat er gemeinhin Sinn für Bilder; jedoch, was er sich in der Regel auswählt, um seine Stube damit zu schmücken, ist jämmerlichster Kitsch. Freilich nicht durch seine Schuld. Die Kitschindustrie drängt ihm das Zeug auf, der Hausierer schwagt ihm den Oldruck mit dem pompösen Rahmen auf Abzahlung auf. Wäre aber diese Kitschindustrie und Schunddruckerei möglich ohne weite Schichten, die in ihrem Empfinden durch ihre Lebensverhältnisse entwurzelt, rettungslos verkitscht worden sind? Was kennen die Massen von Literatur? Was kennen sie von dem, worin sich am stärksten die geistige Eigenart und Kultur einer Nation ausdrückt, von dem Schrifttum? Ein paar Namen von Dichtern, deren Werke man verwechselt. Es wird hier von der großen Masse gesprochen, nicht von den in der Arbeiterbewegung tätigen Funktionären. Dem Theater stehen die Massen ebenso fremd gegenüber. Selbst heute kommt im Durchschnitt in den gutorganisierten Volkstheaterstädten auf 3 Arbeiter nur ein Theaterbesuch im ganzen Jahr! Getrost kann man sagen, daß die Mehrzahl des gesamten deutschen Volkes überhaupt noch in keinem Theater war. Der „Gebildete“ hat seine geistige Welt, die ihm die deutsche Literatur in der Hauptsache geschaffen hat. Das Land hat seine aus der Kirche und der Bibel stammende. Der Arbeiter hat keine von beiden. Noch schlimmer ist sein Verhältnis zur Musik. Das vielgestaltige, ausgedehnte Musikleben in den Konzertsälen, Symphonie, Kammermusik, Chorwerk ist ihm ganz fremd. Diese Musikpflege ist nur für einen sehr kleinen Kreis im Volk vorhanden — damit ist eben gesagt, daß unsere Kultur eine eklusiv geworden ist, daß trotz unserer hohen Spitzenleistungen die Massen kulturell dahingegetieren in einem nüchternen platten Dasein.

Zu dieser kulturellen Armut der Massen kommt eine seelische Verkümmernng. Es ist ohne weiteres klar, daß die elenden Wohnungsverhältnisse, das graue Arbeiterviertel mit seinen Hinterhöfen ohne Licht und Luft, der staubgeschwängerte häßliche, lärmgefüllte Arbeitsaal, der ohne jede ästhetische Rücksicht errichtete Backsteinbau der Fabrik, die lange Arbeitszeit mit ihrer Ermüdung, das stete sich Genügenmüssen mit den billigsten und kitschigsten Erzeugnissen und Massenartikeln auf allen Gebieten den Geist abstumpft, das Schönheits- und Naturempfinden tötet, Anspruchslosigkeit erzeugt, Qualitätsbewußtsein verloren gehen läßt und aus dem Gegensatz zu der Lage des Reicheren, aus dem Empfinden der eigenen Abhängigkeit Minderwertigkeitsgefühle entstehen läßt. Dies letztere wird ganz besonders noch verstärkt durch die gesellschaftliche Geringschätzung der körperlichen Arbeit. So fühlt sich der Arbeiter als Mensch zweiter Klasse, minderen Wertes und minderen Rechts. Bezeichnend dafür ist die Achtung und Ehrfurcht, die man dem Bessergekleideten, forsch Auftretenden ohne weiteres zu zollen bereit ist, das rasche Entgegenkommen, das der Vornehme, Seine antreibt, wenn die Masse nicht gerade gegen ihn aufgeregt ist. Seelische Verkümmernng erwächst im besonderen aber aus der Arbeitsart der großen Betriebe. Der Arbeiter ist mit der immer stärker sich entwickelnden Technik zu einem Diener der Maschine geworden. Ebenso gut könnte er ja auch ihr Herr sein. Dem widerspricht aber allzusehr das Empfinden des Arbeiters, jederzeit aus der Stelle gejagt, durch einen anderen ersetzt werden zu können. Vom Diener wird er in vielen Fällen nur ein Bestandteil der Maschine selbst. Ein Mechanismus selbst mit ein klein bißchen Intelligenz, der schließlich durch weitere Teilung und Vervollkommnung der Maschine auch noch überflüssig werden wird. Und die Arbeit, die er nun verrichtet, ist ewig dieselbe, den ganzen Tag die gleiche Bewegung, die ganze Woche, das ganze Jahr! Selbstverständlich wird solche Arbeit ohne jeglichen inneren Anteil getan und wird somit selbst zur seelischen Qual, wenn sie nicht völlige geistige Abstumpfung erzeugt. Wie anders ist demgegenüber die geistige Tätigkeit des Lehrers! Wie verschieden die Arbeit des Handwerkers oder Bauern. Gewiß, der letztere arbeitet alles zusammengenommen in der Regel schwerer als der Mann in der Fabrik. Seine Arbeit ist aber nicht jene mechanische und geteilte. Doch nicht nur die Arbeitsart und -methode lähmt. Ebenso drückend ist die Tatsache, daß der Arbeiter nicht für sich arbeitet, daß er für einen anderen schufet, der den Profit davon hat. Der Handwerker mag in Wirklichkeit ebenso ausgebeutet werden wie der Fabrikarbeiter und sich ebenso plagen müssen. Aber hat er die Illusion, sein eigener Herr zu sein. Und das muß doch von ganz besonderem Wert für die Haltung und das Bewußtsein eines Menschen sein, sonst würden sich die Handwerker nicht mit Händen und Füßen gegen die Aufgabe ihres Geschäfts wehren. Es sind im Leben doch nicht bloß Erwägungen materieller Art maßgebend. Der Arbeiter aber kennt seine hoffnungslose Abhängigkeit von einem Fremden, der an ihm verdient. Zwischen beiden besteht kein anderes als das nüchternste Geldverhältnis. Und der Arbeiter weiß, daß sein Arbeitgeber ihn bei nächstbesther Gelegenheit entlassen wird, sofern ein kleiner Vorteil dabei herauspringt. Und das ist noch ein günstiger Fall! Wie häufig ist der

Herr des Betriebes nicht einmal eine sichtbare Person, wie häufig ist's eine anonyme Gesellschaft, von der man keinen Menschen kennt. Der Arbeiter schuftet also für die Zinsen eines Papiers, das an der Börse gehandelt wird. Wer soll sich da noch wundern, wenn der im Betrieb Stehende einfach seinen Tag herunterreißt, abschuftet, wenn er nur den Gedanken hat, wann ist der Arbeitstag zu Ende. Diese entseelte Arbeit mechanisiert den Arbeiter, läßt ihn seelisch verkümmern. Noch eins ist zu beachten. Die Arbeitsaufgabe ist immer die gleiche, die vorgeschriebene. Willensbetätigung findet der Arbeiter nicht an ihr. So wird seine Willens- und Tatkraft geschwächt, ebenso wie durch die mechanische Tätigkeit alle schöpferische Kraft in ihm verkümmert. So ist es zu begreifen, daß er sich mit Ritsch und Surrogaten abfindet. Ihm gefällt, was Anregung gibt und Glanz vor spiegelt, ohne daß er dazu Stellung zu nehmen braucht, ohne daß er aktiv dabei wird, was er also rein passiv auf- und hinnehmen kann — das Ritschig-Sentimentale, die verlogene Traum- und Wunschwelt des Kinos; anspruchslos tobt er sich aus auf dem Tanzsaal, auf dem Kummelplatz, beim Alkohol.

So war die kulturelle Lage der Arbeiterschaft, bevor die Arbeiterbewegung breitere Massen erfaßte. Gewiß, die Lage ist auch heute noch trostlos, nachdem die Bewegung selbst schon sehr viel getan hat zur Behebung der Not. Wir lassen uns nur zu leicht, oberflächlich sehend, in einem Kulturdünkel lebend, über die wirkliche Lage hinwegtäuschen. Was hat nun zur Abhilfe zu geschehen?

Bei allem Verwurzelte sein im Materiellen, das von der sozialistischen und freigewerkschaftlichen Arbeiterbewegung so stark betont wird, ist der Mensch auch ein Geisteswesen. Als solches hat er das Bedürfnis nach geistiger Durchdringung seiner Lage. Um nicht wie ein Spielball der Verhältnisse, hin- und hergeschleudert zu werden, hoffnungslos und ratlos, um deshalb nicht dem Glauben an wirkungslose, geheimnisvolle mystische Kräfte zu verfallen, braucht er Erkenntnis seiner gesellschaftlichen Situation, Erkenntnis der in ihr waltenden, sie bestimmenden sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Kräfte. Damit erfaßt er seine eigene Bedeutung als Einzelner und im Zusammenhang mit seiner Klasse. Notwendig ist ein neues einheitliches Weltbild, das dem Industriezeitalter entspricht. Notwendig ist eine neue Weltanschauung, eine einheitliche Ideologie, der neue, aus den Verhältnissen der Maschinenzeit und des Industrieproletariats herauswachsende geistige, ihm gemäße Überbau. Notwendig ist ein neues, alles umfassendes Ideal, ein neues letztes Wertelerlebnis. Das heißt mit anderen Worten, es ist Aufgabe der Zeit, Aufgabe der Arbeiterbildung, das Chaos, das sich dem entwurzelten Großstadt- und Industrieproletarier darbietet, nach einer zusammenfassenden Einheit zu ordnen, einen neuen Kosmos in den Wirrwarr und das Aufgelöste hineinzusehen. Das kann freilich nur geschehen, indem man von einem Ideal im Innersten selbst beseelt ist, wenn man das Wertelerlebnis selbst gehabt hat. Es handelt sich hier nicht nur um Erkenntnis und Wissenschaft, um wissenschaftliches Ordnungsprinzip, es handelt sich hier um Lebensgestaltung, die die Arbeiterbildung zu zeigen hat. Das neue Ideal heißt Ge-

meinschaft. Aus dem aus allen Kulturbindungen gerissenen, zusammenhangslosen und zusammengewürfelten Haufen wächst dieses Ideal als Sehnsucht heraus. In ihm hebt sich der Haufen der vielen Isolierten und Einzelnen auf. Innerer Zusammenhang wird damit hergestellt. Dieses Ideal ist nun mit Inhalt zu füllen, ist von den Massen mit religiöser Inbrunst zu erfassen, von der Bewegung als strenge Forderung aufzustellen, von der Arbeiterbildung als das Fundament zum Werden des neuen, der Maschinenzeit entsprechenden Menschen zu zeigen und zu ihm zu erziehen. Dieses Ideal ist keine verstandesmäßig erkannte Notwendigkeit. Es ist lebensecht. Die Wirtschaft hat den Arbeiter im Betrieb gleichgeordnet und jederzeit durch jeden ersetzbar neben den anderen an die Maschine gestellt. Er ist der Willkür des Unternehmers als Einzelner völlig preisgegeben. Da erwacht in ihm die Erkenntnis der absoluten wirtschaftlichen Gleichheit mit den Arbeitsgenossen und zugleich die Erkenntnis, im Zusammenschluß mit den anderen wird er selbst stärker. Mit dem Einzelnen wird der Unternehmer jeden Augenblick fertig. Mit der gesamten Belegschaft des Werks kann er nicht so verfahren. Also gebiert der Gedanke der wirtschaftlichen Schußlosigkeit den Gedanken der Solidarität im Betrieb. Und der greift vom Beruflichen über auf alle Gebiete des Lebens. So kommt mit diesem Gedanken Solidarität, mit dem Ideal Gemeinschaft Richtung in den Haufen, wird aus ihm ein geordnetes Heer mit hohem Ziel. Zunächst geht es nur gegen die eigene Ausbeutung, geht es für die Hebung des Industrieproletariats, das sich als eine neue Schicht erkennt, als eine besondere Klasse. Und nur insofern es sich als die eigenartige Klasse der neuen Wirtschaft erfährt, kann es die gemäße Lebensform und Gestaltung finden. Klassenbewußtsein wird so zur Voraussetzung der neuen Lebensform des Proletariats. Aber das Ideal greift weiter, will die Gesellschaft der Gemeinschaft, die Abschaffung aller Ausbeutung und Knechtschaft. Darum ist die Aufhebung aller Klassen nötig, heißt das Ziel die von Interessengegensätzen nicht mehr zerrissene klassenlose Gesellschaft — ein hohes letztes Ideal, das alle Glaubenskräfte religiöser Menschen beschäftigen kann. — Herausarbeitung des Klassenstandpunktes und Klasseninteresses liegt auf dem Weg zur endgültigen Klassenbeseitigung. Das ist die Ideologie, die nötig ist, die Massen zu einer Einheit zusammenzufassen, über das Chaos der Zeit eine geistige Welt zu stellen.

Sobald diese Grundvoraussetzung zur Hebung der geistigen und seelischen Not des Proletariats gegeben ist, erscheint als nächste Forderung der Arbeiterbildung Teilnahme an den seitherigen Kulturgütern.

Hier scheint es notwendig, auf die Bestimmung unseres Bildungsbegriffs überhaupt einzugehen. Bildung ist für uns Formung des ganzen Menschen nach einem Ideal. Wir betonen, den ganzen Menschen, also Herz und Hirn. Das erscheint, so selbstverständlich es an sich ist, doch notwendig, weil in der seitherigen Arbeiterbildung etwas einseitig das intellektuell-rationalen bevorzugt worden ist. Und wir stellen Bildung nach einem inhaltlichen Ideal als Forderung. Es besteht ja ein Erziehungsideal, das fordert, das im Menschen Angelegte, das Individuelle zu entwickeln und dadurch die große kraftvolle Persönlichkeit werden zu lassen. Wir glauben zwar

auch, daß das, was wir bilden und erziehen wollen, im Menschen angelegt ist, und zwar in jedem, nämlich der Gemeinschaftsmensch. Wir wissen aber auch, daß im Menschen Assoziales, Antisoziales außerdem noch vorhanden ist, auf dessen Entfaltung wir keinen Wert legen, das im Gegenteil zurückzuhalten wir als Aufgabe unserer Erziehung sehen. Was wir wollen, ist also der Mensch, dessen ganzes Tun getragen ist von dem Gedanken, daß er als Gesellschaftswesen in allem dem Sozialen verhaftet und dem Sozialen verschuldet, sich selbst am meisten fördert, wenn sein Tun den anderen mitfördert, und daß er in seinem eigensten, individuellsten Handeln Verantwortung trägt gegenüber der Gemeinschaft. Wenn wir die Pflege des Bewußtseins in der Verantwortung vor dem Sozialen so stark betonen, so verlangen wir nichts Neues. Wir sind der Meinung, daß es Wesens- und Grundeigenschaft des Menschen ist, Sozialwesen zu sein, daß er es immer war und ewig sein wird. Doch eben so richtig ist, daß er sich als Individuum verwirklicht. Wir sprechen zwar von individualistischen Zeiten. In ihnen existierte der Mensch selbstverständlich auch als Sozialwesen. Nur hat man in ihnen in der einen Eigenschaft seiner Besonderung, seines Unterschiedes vom anderen den Hauptwert gesehen. Gegen die Überspannung dieser Wertung wendet sich die Betonung des Sozialen.

Wir verlangen in der Arbeiterbildung, wir verlangen in aller Erziehung Bildung zum bewußten Menschen der Gemeinschaft. Das ist das große, tragende, allesumfassende Ideal. Bildung nun ist ein langsamer und mühevoller Prozeß. Man muß um sie ringen, sie sich erarbeiten. In diesem Sinne gilt heute noch, gilt immer das Wort *ὁ μὴ δαρείσ ἀργαῖος οὐ παύεται*. Der Bildungsprozeß ist formale Schulung wie Aufnahme von Inhaltlichem. Er ist Bereicherung und Übung des Hirns, wie Formung des Herzens im Bewußtsein sozialer Verpflichtung. Dabei erscheint uns die Gemüts- und Willensbildung noch wichtiger als die des Gehirns. Es kann einer mit sozialen Erkenntnissen angefüllt und doch ein gemeinschaftschädigender Egoist sein, ein Geistesakrobat und doch ein Ausbeuter. Das Wissen, das in der Arbeiterbildung zu vermitteln ist, umfaßt alles, was zur Erkenntnis seiner kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Lage dem Arbeiter nötig ist, und das ihn befähigt, sie nach den Bedürfnissen und Erfordernissen seiner selbst, wie seiner Klasse umzugestalten. Damit geht einher die Erhöhung der formalen Denk- und Urteilsfähigkeit. Mittel dazu sind Anleitung zum Selbststudium in der Form der Beratung, sind Vorträge und Kurse, sind Bibliotheken. Es handelt sich aber nicht nur um Vermittlung des Wissens, sondern ebensosehr um Weckung des Willens, das Wissen anzuwenden zur Umgestaltung der Gesellschaft. Hier stoßen wir auf ein schweres Problem. Arbeiterbildung will Massenbildung. Es liegt im Wesen des Kursus, der nur in Form der Arbeitsgemeinschaft gehalten werden darf, daß seine Teilnehmerzahl sehr beschränkt ist. Mit ihm werden wir also schwerlich die Massen erfassen. Wir haben ja schon darauf hingewiesen, daß der Kursus von bildendem Wert nur sein kann, sofern er nicht bloß Wissensaufnahme ist, sondern sofern die Teilnehmer an ihm mit dem dargebotenen Stoff ringen, sich ihn erarbeiten. Zu dieser Beschwerlichkeit und der erforderlichen Ausdauer sind aber nur die Wenigsten bereit, zumal die

Kurse doch in der Regel nach geleisteter Tageslohnarbeit gehalten werden können, die Teilnehmer dadurch also schon ermüdet sind, ihre Aufnahmefähigkeit und geistige Spannkraft vermindert ist. Wir müssen uns darüber klar sein, Massenbildung durch Kurse allein und direkt ist unmöglich. In ihnen bilden wir die dazu Bereiten, Wenigen, aber nicht, damit sie für sich gebildet seien, sondern damit sie ihr Wissen in der Arbeiterbewegung verwerten. Sie sind Funktionäre in der Masse, sind Führer im kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Kampf. Ihr Wissen läßt sie den Kampf besser führen. Der Erfolg kommt der Masse zugute. Und sei er nur ein wirtschaftlicher — wirtschaftliche Hebung der Masse hat Erhöhung des kulturellen Niveaus im Gefolge. So wirken Kurse nur indirekt massenbildend.

Alle Arbeiterbildung ist aktivistisch, zweckbestimmt im Sinn der Förderung der Bewegung. Zur Behebung der seelisch-geistigen Not des Proletariats ist auch wirtschaftliche Änderung im Gesellschaftsgefüge nötig. Also liegt in der Aufgabe der Arbeiterbildung Erhöhung der Befähigung zum politischen und wirtschaftlichen Kampf. Solche Zweckbestimmtheit ist bereits ausgesprochen in der Forderung nach einem alles Tun durchdringenden Ideal der Gemeinschaft, nach Gemeinschaftsgesinnung, denn selbstverständlich ist, daß sie betätigt werden soll.

Es ist am Platz, darauf hinzuweisen, daß Aufklärung über alles und jedes — was in Form von Vorträgen zumeist so häufig in der Arbeiterbildung geschieht — mit Bildung sehr wenig zu tun hat. Das dadurch erworbene Wissen ist höchst oberflächlich. Es kann gut sein, um Massen zu diesem oder jenem naheliegenden Zweck zu begeistern, zum Handeln zu veranlassen. Das ist Agitation und Propaganda, die mit Arbeiterbildung wenig zu tun hat. Gewöhnlich leicht angeflogen, ist dieses Wissen ebenso rasch wieder verschwunden. Zur Bildung ist eben Wissensaneignung nötig durch Ringen mit und Arbeiten an dem Stoff. Es sei hier darauf hingewiesen, weil mit solchen aufklärenden Vorträgen ohne Wirkung viel Geld und Mühe in Arbeiterorganisationen vertan und das Gewissen beruhigt wird.

Eigene Beurteilung verlangt die Unterrichtung in Kursen zu bestimmten naheliegenden Zwecken, Schulung von Funktionären zu bestimmten Aufgaben des Tätigkeitsbereichs der Organisationen. Das ist die besonders notwendige und wichtige Aufgabe innerhalb der Verbände, der Partei, der Gewerkschaften und anderer Arbeiterorganisationen. Hier handelt es sich oft um einfaches Aufnehmen, festes Lernen bestimmten Stoffes, Übung von Fähigkeiten und Fertigkeiten, z. B. Redetechnik, Versammlungsleitung. Man hat das immer unter die Aufgaben der Arbeiterbildung gerechnet. Mit gutem Grund. Aber doch nur insofern und weil es selbstverständlich vom Gemeinschaftsideal getragen ist und indirekt zur Behebung der geistig-seelischen Not der Arbeiterklasse in seiner Auswirkung beiträgt. Es kann sich für Arbeiterbildung nur darum handeln, die Arbeiterschaft in ihrer Gesamtheit zu heben. Der Einzelne, der aus ihr herausgehoben werden soll, wird seiner Klasse nicht entfremdet. Dadurch tritt eine stetige geistige Entblutung der Arbeitermassen ein. Die Verhältnisse für die Zurückbleibenden dauern fort, statt daß sie durch das Arbeiten des besser Gebildeten, mehr Wissenden umgestaltet werden. Er soll nicht zu dem

heutigen arbeiterfremden „Gebildeten“ gemacht, deklassiert werden. Als Tüchtiger soll er innerhalb der Arbeiterbewegung hochsteigen. Unter „freie Bahn dem Tüchtigen“ versteht der Bürger für den Arbeiter Hinüberwechseln und Aufsteigen in die andere „gehobene“ bürgerliche Klasse. Daß damit der Arbeiterschaft nicht gedient, ja geschadet wird, ist klar.

In den Kursen soll der Arbeiter auch nicht zum Wissenschaftler gemacht und nicht zum „wissenschaftlichen Denken“ erzogen werden. Wer das fordert, weiß nicht, was er fordert. Es besteht geradezu eine Strukturverschiedenheit zwischen dem wissenschaftlichen Denken und dem des einfachen Mannes — nicht nur des Arbeiters. Deshalb gilt das hier zu Sagende für die gesamte Volksbildung. Wissenschaftliches Denken ist in allererster Linie kritisch, skeptisch, voraussetzungslos. Der Wissenschaftler muß jederzeit bereit sein, was er gestern als richtig angesehen, heute auf Grund einer neuen Tatsache zu verwerfen, neu umzudeuten. Kriterium wissenschaftlicher Sichtung ist es geradezu, nichts als endgültig richtig zu betrachten. Wissenschaftliches Denken ist funktional — abstrakt — allgemein. Das Denken des einfachen Mannes, das des gesunden Menschenverstandes will keine Theorien und Hypothesen. Er will Eindeutiges, mit dem man praktisch etwas anfangen kann. Er denkt episodisch-anschaulich. Eine Kantsche Idee als Aufgabe begreift er einfach nicht. Eine Theorie wird ihm zu einer Tatsache und zu einem Dogma. Ein Begriff als Ordnungsprinzip zu einer Wahrheit. Statt kritisch ist er dogmatisch. Der Wissenschaftler ist zweifelnd, der einfache Mann gläubig. Das abstreifen zu können, dazu gehört lange formale Denkschulung. So kommt es, daß von den Massen der Intellektuelle Verdräher gescholten wird, der die ihm als selbstverständlich erscheinende Auffassung vom Sozialismus als eine Idee, als eine ewige Aufgabe, der man sich nähert, die man nie ganz erfüllt, darlegt. So kommt es, daß die Massen „Entwicklung“ als eine Naturtatsache und absolute Wahrheit auffassen, die der Wissenschaftler als Ordnungsprinzip bei der Naturbetrachtung nimmt. Solche wissenschaftliche Betrachtungsweise wird von gewissen Leuten als die Verfallserscheinung der Wissenschaft einer untergehenden Klasse hingestellt. Es ist darum eine der sonderbarsten Erscheinungen, daß eine Bewegung der Massen sich auf ihre Wissenschaftlichkeit soviel zugute getan hat. Und es ist ein Zeichen für die Oberflächlichkeit des Denkens einer Zeit, des Denkens des letzten halben Jahrhunderts, daß in den Naturwissenschaften nicht nur bei den Massen solches Denken allgemeiner war, und es zeugt von der mangelhaften philosophischen Bildung jener Zeit — ein Zustand, der sich gründlich zu wandeln beginnt, im gleichen Maße, in dem Philosophie wieder an Geltung gewinnt.

Was der Arbeiter also braucht, ist festes Wissen, das er praktisch verwenden kann in seiner Lage. Er braucht keine Wissenschaft an sich. Die ist Aufgabe des Gelehrten. Der Arbeiter lernt fürs Leben, zur Behebung seiner Not, zur Deutung seiner Lage, zum Aufbau einer Weltanschauung. Auch hier taucht das Problem der Massenbildung auf. Und hier scheint es lösbar. Mit künstlerischen Veranstaltungen und Darbietungen kommen wir an Massen heran, rein zahlenmäßig betrachtet. Zwar können wir das auch durch große Versammlungen und Einzelvorträge. Während das hier Auf-

genommene jedoch rasch zu verblässen pflegt, und mühelos aufgenommen keinen Bildungswert hat, liegt es in der Art des künstlerischen Erlebnisses zu erschüttern, aufzuwühlen. Das Kunstwerk, das zu einem Erlebnis wird, hat die Kraft innerlich zu formen. Das Mittel der Massenbildung ist die Einwirkung auf Herz und Gemüt durch das Kunstwerk.

Freilich darf den Massen nicht alles wahllos dargeboten werden. Auswahl ist nötig und zwar zunächst nach Maßgabe der Aufnahmefähigkeit des Arbeiters. Dabei heißt systematisches Vorgehen durchaus nicht etwa Werke darbieten in der Reihenfolge ihrer zeitlichen Entstehung. Besonders bei der Musik macht man diese Erfahrung. Es ist ja keine Kunst den Massen so fremd geworden als gute Musik. Nun gibt es für den musikalisch Ungebildeten überhaupt keinen anderen Weg zum Verständnis als häufiges Hören guter Werke, neben musikalischen Lektionen mit Demonstrationen. Diese letzteren kommen wieder nur für eine kleine Zahl in Frage. Es bleibt praktisch im wesentlichen also beim Anhören guter Werke. Dabei macht man oft den Fehler, die Systematik des Aufbaues aufeinander folgender Konzerte darin zu sehen, daß man zuerst frühe und dann immer modernere Werke aufführt. Dem Arbeiter aber ist alte wie moderne Musik gleichermaßen fremd. Also muß nach anderen Gesichtspunkten ausgewählt werden. Nach welchen, müßte erst eine sorgfältige Beobachtung musikliebender Massen und eine Befragung nach ihren Eindrücken feststellen. Aber daran fehlt es noch — wie überhaupt so ziemlich auf allen Gebieten der Arbeiterbildung. Die Untersuchungen zu einer Erwachsenenpädagogik und Didaktik fehlen. Die Aufgabe der Auswahl ist nicht ganz leicht. Auszulesen ist nach dem bildenden Wert des Kunstwerkes und seiner Eignung, eine geistige Welt des Arbeiters aufzubauen zu helfen. Nur ästhetische Wertungen müssen ausscheiden, und doch darf hier kein Kompromiß geschlossen werden mit Richtungen und Bestrebungen, die in der aktivistischen Arbeiterbewegung häufig anzutreffen sind — zugunsten der Tendenz des Inhalts übersieht man dessen unkünstlerische Gestaltung. Allerdings ist das Proletariat auch meist nicht in der Lage, den formalen Kunstwert zu erfassen. Der erlebnisnahe Inhalt des Kunstwerkes erleichtert dem Arbeiter die Aufnahme. Das ist jedoch nur ein Moment! Der Arbeiter übersieht das Formale durchaus nicht, er ist im Gegenteil sehr fest eingestellt — auf süße, sentimentale, kitschige Form. Deren Wertlosigkeit erfassen zu lassen, ist eben die Aufgabe.

Arbeiterbildung hat aber nicht nur die Kulturarmut zu beheben, sie hat auch die seelische Verkümmern der Massen zu bekämpfen. Ihre Aufgabe ist nicht bloß Ermöglichung der Teilnahme an seitherigen Kulturgütern, die Arbeiterschaft soll sich selbst kulturschöpferisch betätigen. Arbeiterbildung will das Schöpferische im Arbeiter wieder erwecken, künstlerische Aktivität in ihm entfalten, und so die Möglichkeit schaffen zum Werden einer wirklichen Kultur der breiten arbeitenden Volksmassen. Die ersten Keime zeigen sich bereits in der Arbeiterjugendbewegung. Es handelt sich hier nicht um Proletkult, noch um proletarische Kultur. Es handelt sich nicht einmal um eine Arbeiterkultur, die neben eine bürgerliche treten sollte. Es handelt sich vielmehr um eine allmähliche, durch tausendfältige von allen

Seiten, auf allen Gebieten geschehende Umwandlung der jetzigen in eine andere. Es kann immer nur eine Kultur in einer Epoche geben, die der herrschenden, das Gesicht der Zeit bestimmenden Schicht. Und weil es immer nur eine geben kann, die langsam wächst, deren Wachstum und Werden die allmähliche Umbildung des Alten in Neues bedeutet, die also immer auf dem Boden des Alten ruht, sind alle Bestrebungen des sich Abschließens falsch, eine Methode, die in sozialistischen Kreisen nur zu häufig geübt wird. Die Haltung, die uns für einen Sozialisten die richtige zu sein scheint, heißt, sich einreihen in den allgemeinen Kulturstrom der Zeit, der durch Beteiligung von innen heraus zu beeinflussen ist, weil der Sinn, in dem er beeinflusst werden soll, schon in seiner Richtung angelegt ist. Wie aus der feudalen Kultur auf dem Weg tausendfältiger Einwirkung im Materiiellen wie im Geistigen die bürgerliche wurde, so soll aus der bürgerlichen die neue werden, für die wir keinen festen Namen noch haben, die wir als eine der schaffenden Massen kennzeichnen wollen, und die deshalb wohl eine demokratische genannt werden kann. Der Kulturbestimmende bis jetzt war der besitzende Bürger, weil er der Zahlende, die Werke abnehmende war. Eine verhältnismäßig kleine Schicht. Diese Exklusivität führt zu der Spitzkultur, wie wir sie kennen, die sich vom Volk so entfremdet hat, daß ihre Werke einfach nicht aufgenommen werden können. Zu ihrer Aufnahme ist eine intensive Beschäftigung mit ästhetischen Dingen, ein langes und kostspieliges Studium nötig, wofür dem arbeitenden Volk Zeit und Geld fehlt und immer fehlen wird. Also muß etwas strukturel Verschiedenes kommen, da doch die Massen nicht weiterhin in dieser Verkümmernng und Armut bleiben dürfen.

Die künstlerisch gewiß sehr hochstehende bürgerliche Kultur wurde geschaffen von Wenigen und genossen von nicht Vielen. Letztere verhielten sich dabei rein passiv, aufnehmend. Qualität und Exklusivität gingen Hand in Hand. Neben dieser hohen Kunst ging zu allen Zeiten eine andere, Volkskunst, die zu schätzen ist, nicht wegen ihrer Leistung, sondern als Ausdruck und Zeugnis der Schöpferkraft und des Kunstlebens breiter Massen. Während der industriellen Entwicklung ist sie aus dem Kreis des Arbeiters geflohen. Die äußeren Verhältnisse des Arbeitsflaven machten sie unmöglich, sie verschütteten seinen Schönheitssinn, lähmten seine künstlerische Aktivität, ertöteten das in jedem Menschen, wenn auch noch so minimal, angelegte Schöpferische. Das gilt es wieder erwachen zu lassen. Nicht gewaltsam. Der schöpferische Drang, die eigene Betätigungslust wacht auf mit der Besserung der äußeren Verhältnisse, wird gefördert durch die Arbeiterbildungsbestrebungen. Hierher gehört das Wirken der Arbeitergesangsvereine und ähnlicher Organisationen. Nicht mißverstanden werden darf dies als Förderung des Dilettantismus. Dilettantismus heißt mit Latenkräften Berufsleistungen erzielen wollen. Das Neue, das wir meinen, hat ja gerade als Charakteristikum, niemals etwas Berufliches zu sein.

Was not tut, ist die Wertschätzung körperlicher Arbeit, die Steigerung der Achtung vor der Beschäftigung der arbeitenden Massen. In feudaler Epoche war angesehen und würdig: Herrschen, regieren, kriegsführen. In der bürgerlichen Kultur ist geachtet die Betätigung der herrschenden

Schicht: geistige Arbeit. Nun ist freilich gewiß, die stärkste Förderung einer höheren Einschätzung des Arbeiters und der körperlichen Arbeit überhaupt kommt durch die wachsende politische und wirtschaftliche Macht der Arbeitermassen. Sobald sie auf diesem Gebiete nicht mehr Spielball anderer Gruppen oder quantité négligeable sind, sobald man stark mit ihnen rechnen muß, wird man sie ernst und wichtig nehmen und ebenso ihre körperliche Betätigung werten. Doch neben den politischen und wirtschaftlichen Faktoren stehen immer auch geistige Einflüsse, und hier sind gerade diese zu betonen.

Notwendig ist vor allem, daß der Arbeiter sich selbst wichtig nimmt. Der Arbeiter muß sich als den Schöpfer aller Werte und Träger der Gesellschaft erfassen. Er muß wissen, daß seine Klasse eine Zukunfts- und Menschheitsmission zu erfüllen hat. Gerade daraus zieht ja die Massenbewegung ihren Schwung. Jede große Bewegung braucht diesen Glauben an ihre Aufgabe, einen Glauben, der sie über die Rückschläge der Gegenwart immer wieder hinweg nach vorwärts stürmen läßt. Ohne solches Bewußtsein ist der Arbeiter nur verhinderter Bürger, der neidisch zu dem Besitzenden hinblickt, ihm gleichkommen möchte und im Streben danach die Klasse verrät. Zwar ist es eine allgemein wahrnehmbare soziologische Tatsache, daß die aufstrebenden Schichten die Laster und Gebräuche der zu überwindenden Schicht übernehmen. Sie ahmen nach, und da ihnen die Kultur wie die Mittel der anderen fehlen, ist diese Nachahmung schlimmste Verküschung des Nachgeahmten — siehe die gute Stube des gutgestellten Arbeiters usw. Dies wächst aus Minderwertigkeitsgefühlen empor. Wie sollte die mit ihren Folgen ausgeschaltet werden außer durch Förderung des Selbstbewußtseins, das im guten und zukunftssträchtigen Sinn eben Klassenbewußtsein, Bewußtsein der Klassenmission ist? Zu diesem Selbstwichtignehmen gehört, daß man in seinen Gebräuchen und seiner gesamten Lebensgestaltung nicht nach den „Bessergestellten“ schießt. Dazu gehört, daß man nicht seine Erholung sucht durch Flucht in die Wunsch- und Traumwelt des Kitsches, wie wirs im Kino sehen. Dort geht der Arbeiter hin, weil er den Luxus und den Glanz der Reichen sehen kann. Er schaut in eine andere Welt, statt in der eigenen zu bleiben. In der bildenden Kunst finden Darstellungen aus dem Leben des Arbeiters gerade bei den Arbeitern am wenigsten Anklang. Weil sie ihre eigene Schönheit noch nicht erfasst haben, weil sie von der Kunst Schönes verlangen und das Schöne außerhalb der eigenen Sphäre suchen. Die Entwicklung drängt zu steigender Bedeutung der Massen im Wirtschaftlichen und Politischen. Im gleichen Maße wenden sich die geistig, künstlerisch Schöpferischen der Behandlung von Problemen zu, die in den Massen liegen. Für deren Gestaltung müßten die Massen das erste Publikum sein, sie sind es aber leider nicht aus ihrem Fluchtbedürfnis in eine „schönere“ Welt aus dem Gefühl eigener Minderwertigkeit. So besteht die Gefahr, daß gerade die Massen Hindernis werden der Entfaltung dieser ihr entsprechenden Kulturerscheinung. Hier kann nur Arbeiterbildung helfen, und darin liegt ein wesentlicher Moment ihrer großen Bedeutung. Im gleichen Maße, in dem sie weiterhin das Kulturbewußtsein weckt, vergrößert sie den Markt für jene Schöpfungen. Die steigende Aufnahmefähigkeit der Arbeiterschaft ist die beste Voraussetzung

dafür, daß im Kunstschaffen ihre Belange zur Geltung kommen. Und wir sehen ja auch, daß Dichter wie Andersen-Nepø, Zeichner wie Käthe Kollwitz, Zille in die Wertung der Zeit einbrechen.

Die seelische Verkümmernng der Massen, soweit sie durch ihr Arbeitsschicksal bedingt ist — Maschinen- und Teilarbeit im Lohnverhältnis — kann natürlich nicht durch das Arbeiterbildungswesen wesentlich behoben werden. Das hat durch wirtschaftliche und politische Gesellschaftsänderung zu geschehen — Verkürzung der Arbeitszeit, Erhöhung des Lohnes, Sozialisierung, Wirtschaftsdemokratie. Aber Arbeiterbildung hat beizutragen, den politischen und wirtschaftlichen Kampf darum erfolgreicher zu machen durch Vermittlung des Wissens dazu und durch Erkenntnis der Lage, durch Weckung der Sehnsucht, ihr abzuhelpen und durch Aufzeigung der Wege. Hier wird am deutlichsten erkannt, daß Arbeiterbildung aus der tiefsten seelischen Not des Industrieproletariats heraus aktivistisch, kämpferisch eingestellt sein muß. Arbeiterbildung in dem weiten Sinn, wie wir sie aufgestellt haben, verlangt also politische und wirtschaftliche Gesellschaftsänderung. Und damit wird deutlich, wie sehr die ganze Arbeiterbewegung, die so materialistisch den Geistigen erscheint, eine große Kulturbewegung ist. Der Gebildete, der Kulturmensch ist unmöglich bei der seelischen Verkümmernng durch die Maschinenlohnarbeit des kapitalistischen Systems. Dies zu ändern, und den Arbeiter wieder zu einem Vollmenschen zu machen, ist Aufgabe der gesamten Arbeiterbewegung. Und nicht bloß ihre. Sie ist die Aufgabe des gesamten Volkes, ist das Problem der Zeit. Zwar macht sich an seine Lösung die Arbeiterbewegung zunächst daran. Aber zur gründlichen Lösung muß das ganze Volk mitwirken, Staat und Gemeinde müssen Mittel dazu bereitstellen, Mittel, die man der Masse schuldet für die große Vernachlässigung, die man an ihr geübt. Und im weiteren ergibt sich eine Änderung, Weitung unseres gesamten Bildungswesens, insbesondere aber der Volksschule. Denn die mühsame Erwachsenenbildung, die Arbeiterbildung bedeutet, ist doch zum großen Teil deshalb nötig, weil der Unterricht des Jugendlichen zu eng begrenzt war. Demokratisierung unserer gesamten Kultur, unseres ganzen Bildungswesens muß die Forderung der Zeit sein. Nicht in dem Sinn, daß man dem Arbeiter von oben etwas gibt. Sondern mit der Einstellung: die weitaus größte Mehrzahl unseres Volkes sind Arbeiter, sie sind die Träger unserer Gesellschaft. Der Arbeiter hat das Recht, zu fordern, er braucht sich nicht mit einer Gnade zufrieden zu geben. Arbeiterbildung treiben heißt, unser Volk endlich zu einem Kulturvolk machen.

Ernst Niekisch

Geistige Elemente und geistige Arbeit der freien Gewerkschaften

I

Die gewerkschaftlichen Organisationen stehen in geschichtlichem und auch wesensbestimmtem Zusammenhang mit den alten beruflichen Gebilden, mit den Zünften, Innungen, Gesellen- und Bruderschaften; einen großen Raum der zum Teil recht wertvollen Verbandsgeschichten nimmt in der Regel die Darstellung des mittelalterlichen Berufs- und Zunftlebens ein. Das berufliche Element war eine der entscheidenden Triebkräfte, die zur Entstehung gewerkschaftlicher Organisationen hinführten. Der Beruf ist die Summe jenes besonderen Könnens, durch das sich der Mensch als Gestalter der Dinge erlebt, durch das er sich aus seiner Umwelt hervorhebt, durch das ihm ein ausgeprägtes Bedeutsamkeitsgefühl zuwächst. Arbeit wird Beruf, wenn sie sinnvoll ist; die tiefste Sinngebung, die ihr zuteil werden kann, ist die: daß sie als naturgemäße Erfüllung des menschlichen Daseinszwecks anerkannt und vollbracht wird. So wird der Beruf zu einer Lebensform, mittels deren der Mensch sich darstellt, sein Wesen vergegenständlicht.

Berufliches Können ist ein geistig-seelisches Gut; gleiches berufliches Können stiftet infolge der gemeinsamen Teilhaberschaft an diesem Gut zwischen den Menschen Einverständnis, knüpft seelische Beziehungen zwischen ihnen. Das Geltungsbedürfnis des Einzelnen erfährt verstärkte Befriedigung, wenn er Mitglied einer Berufsgruppe ist; er nimmt an der Wertschätzung teil, die ihr innerhalb des sozialen Körpers zukommt, er fühlt sich als Träger des sozialen Gewichtes, das ihr innewohnt. Indem berufliche Organisationsgebilde in solch einfachen menschlichen Grundtrieben, wie dem Geltungsdrang, wurzeln, gewinnen sie den Charakter des Elementaren und Irrationalen; so sehr ihr Handeln auch auf nützliche Zwecke gerichtet sein mag, so werden sie doch durch tiefere und dunklere Kräfte zusammengehalten, als es bloße Zweckmäßigkeitserwägungen sind. Noch heute tragen die Gewerkschaften zahlreiche Züge solch elementar-irrationaler Art an sich.

Nun hat freilich die moderne kapitalistisch-industrielle Entwicklung die sachlichen Voraussetzungen des Berufstums zerstört. Indem die Arbeit mechanisiert, spezialisiert, monotonisiert und rationalisiert wurde, war es das Schicksal des arbeitenden Menschen, nur noch als bloßer Maschinengebel verwendet zu werden; ob einer etwas gelernt hatte, und welches besonderes Können er besaß, wurde durchaus unwesentlich; in fünf Minuten konnte er schließlich in diesem oder jenem Industriezweige angelernt werden. Tempo und Rhythmus seiner Arbeit wurden ihm von der Maschine oder gar dem fließenden Band aufgezwungen; ein paar mechanische, sich ewig wiederholende Handgriffe waren seine tägliche Leistung; der Inhalt

seines Tagewerkes bezog sich nur auf eine eng begrenzte Stufe des gesamten Arbeitsprozesses, den er in seinem Zusammenhang nicht mehr überblickte.

So gestaltete Arbeit ließ sich mit dem Zweck menschlichen Daseins wahrhaftig in kein Verhältnis mehr setzen; sie wurde schlechthin Erwerbsarbeit.

Was der eine Industriearbeiter konnte, konnte jeder andere auch; er war durch jeden beliebig anderen ersetzbar; er wurde bloße kalte, abstrakte, in ihrem Preis rechnerisch erfassbare Ware „Arbeitskraft“ — statt einzigartige, eigenwertige Persönlichkeit zu sein. Da lag es in seinem Interesse, daß dieser Preis, sein Lohn, möglichst hoch getrieben wurde. Der Zusammenschluß der Arbeitenden wurde unter solchen Umständen ein Mittel, auf die Preisgestaltung der Ware „Arbeit“ einzuwirken. So wurde die Beeinflussung der Arbeitsmarktlage das entscheidende Ziel der Arbeiterorganisationen; es ließ sich dabei nicht umgehen, daß sie in wilde Wirtschaftskämpfe, unvermeidliche Erscheinungsformen des kapitalistischen Wesens dieser Zeit, hineingerissen wurden. Die beruflichen Elemente und ihre Lebensgemeinschaft erzeugenden Ausstrahlungen traten unter diesen Umständen innerhalb der gewerkschaftlichen Organisationen mehr und mehr in den Hintergrund.

Nicht in allen Zweigen unserer Produktion ist die Entwicklung so weit fortgeschritten, nicht überall ist das Berufstum durchwegs aufgelöst; Buchdrucker etwa und Zimmerer, Kupferschmiede, Maschinisten und Setzer haben es sich noch bis zu diesen Tagen bewahrt. Indes gerade in den großen Industriezweigen hat es sich zerlegt. In dem Maße, in dem das geschah, entfremdeten sich die Gewerkschaften dem beruflichen Organisationsprinzip; das industrieverbandliche Organisationsprinzip trachtet seit Jahren danach, sich an dessen Stelle zu setzen.

Die Organisationszugehörigkeit soll im Industrieverband fernerhin nicht mehr davon abhängig sein, was einer gelernt hat und was er kann, sondern davon, in welchem Produktionszweig er zufällig mit irgend welchen Verrichtungen beschäftigt ist. Der Tischler, der in einer Maschinenfabrik tätig ist, soll z. B. nicht mehr vom Holzarbeiter-Verband, sondern vom Industrieverband der Metallarbeiter erfasst werden. Im Mittelpunkt der Organisation soll nicht mehr der gelernte Arbeiter, sondern der ungelernete Arbeiter stehen; der Organisationsaufbau soll sich unter einem äußerlich-konstitutiven Gesichtspunkt, nämlich dem räumlichen der Zugehörigkeit zu einem Industriebetriebe, vollziehen, statt wie bisher durch den geistig-seelischen Tatbestand des beruflichen Könnens bestimmt zu werden. Infolge dieser Wandlung, die freilich nicht willkürlich ist, sondern von dem Fortgang der technisch-industriellen Entwicklung unaufhaltsam vorwärts getrieben wird, werden die Gewerkschaften rationaler und zweckbetonter, verlieren damit allerdings einen Teil der Unerlöschlichkeit eines unmittelbar in sich beruhenden, fraglos seines selbst gewissen Daseins.

Damit werden sie vor die praktische Aufgabe gestellt: durch besondere wohlüberlegte Veranstaltungen jene einheitliche Atmosphäre, jenes innere:

alle umfassende Gleichgerichtetsein zu erzeugen, ohne die eine Organisation nicht bestehen kann, die aber beide bisher, solange die Gemeinschaft beruflichen Könnens verbindend wirkte, sich ganz von selbst eingestellt hatten. So sehr in einem Gesamtüberblick über das Organisationsleben unserer Gegenwart gesagt werden darf, daß mit Ausnahme der kirchlichen Gemeinschaften die Gewerkschaften verhältnismäßig noch die meisten elementaren Rückstände in sich bergen, so sehr bedarf es aber doch schon besonderer Einrichtungen, um ihre Binde- und Anziehungskräfte zu steigern. Pädagogische Maßnahmen, zu denen eine Organisation greift, können Ausdrucksformen einer sprudelnden, vollen, sich verausgabenden Lebendigkeit sein, Ausdrucksformen, die Zeugnis von der Fülle vorhandener Energien ablegen; sie können aber auch Nothelfer, Hilfsmittel darstellen, deren sich die Organisation bedienen muß, um ihr Dasein sicherzustellen, ihrer Fortexistenz neue anregende Impulse einzupumpfen, und um die Kraft des alle durchdringenden Corpsgeistes bewußt zu fördern. Die pädagogischen Maßnahmen der Gewerkschaften bedeuten bereits lebensnotwendige Existenzbedingungen. Aus der Empfindung eines wachsenden Notstandes heraus regt sich in ihnen das immer stärker werdende Bedürfnis, der Belehrung und Aufklärung ihrer Mitglieder in wachsendem Maße Gewicht beizumessen. Für die Zünfte brauchte man nicht zu agitieren; der Einzelne strebte aus sich heraus danach, in die Zunft aufgenommen zu werden. Dem gelernten Arbeiter war der Beitritt zu seiner Berufsgruppe naturgemäßer als dem ungelerten Arbeiter der Anschluß an einen Industrieverband ist. Die Berufssolidarität erlebte man; zur Klassensolidarität muß man sich entschließen, nachdem mit vernünftigen Gründen ihre Erforderlichkeit einleuchtend gemacht wurde. Die Berufsgruppe warb durch ihr bloßes Dasein, der Industrieverband dagegen muß seinen Zweck erläutern und seine Nützlichkeit beweisen.

2

Große pädagogische Auswirkungen erstrebte schon immer die Gewerkschaftsbewegung durch ihre Versammlungstätigkeit. Die Versammlungen waren keineswegs gesellige Zusammenkünfte; sie verfolgten in der Regel praktische Erziehungsabsichten. Angekündigte Berichte über Lohnbewegungen und Tarifverhandlungen lockten die Mitglieder herbei; hier ging es um Dinge, die die materiellen Daseinsgrundlagen jedes Einzelnen fühlbar berührten. Aber solche Berichte waren verknüpft mit allgemeinen Darlegungen über den Nutzen der Gewerkschaften, die Notwendigkeit organisatorischer Fortschritte; das Selbstvertrauen der Zuhörer wurde gestärkt, Hoffnungen wurden entzündet, Äußerungen vorhandener Entmutigung wurde entgegengearbeitet. Wichtige Werthaltungen wurden verbreitet: der Abscheu vor dem Streikbrecher wurde genährt; wie ehemals dem Böhnhasen, der dem zünftigen Handwerksmeister in den Kundenkreis einbrach, die Verachtung der Geschädigten traf, so wehrte sich jetzt der Selbsterhaltungstrieb der Gewerkschafter gegen den Streikbrecher, indem dieser vor der öffentlichen Meinung als ehrlos gebrandmarkt wurde. Die Anhänglichkeit an die Gewerkschaften wurde gepflegt durch immer wieder auf-

gefrischte Erinnerungen an stolze Ereignisse; große Streiks, die der Verband durchgeföhrt hatte, dienten dazu, der Treue, der Opferwilligkeit, der Fähigkeit und Ausdauer der Kämpfer Lob zu spenden; es bildete sich hier eine Art Ideal des Klassenbewußten und würdestolzen Arbeiters heraus, dem der Einzelne nachstrebte, dem er gleich zu werden suchte; der „gute Gewerkschafter“ galt als Inbegriff solider Tüchtigkeit, fester Überzeugungstreue, lauterer Charakterstärke und unerschütterlicher Singabebereitschaft. Verschiedene Verbände griffen die Übung der alten Handwerksvereinigungen auf: sie stifteten Ehrenurkunden für langjährige Mitgliedschaft, verteilten Festschriften an Jubiläumstagen, kurz, sie waren bestrebt, persönlich gefärbte Säden zwischen der Organisation und ihren Mitgliedern unter Zuhilfenahme alt erprobter Methoden erfolgreicher Menschenbehandlung anzuspinnen.

Nun liegt es in der menschlichen Natur, daß sie alles, was sie wertschätzt, mit letzten Sinnzusammenhängen in Verbindung zu bringen trachtet, daß sie das, wovon sie tiefer bewegt wird, unter weltanschaulichen Gesichtspunkten deuten möchte. So genügt es dem organisierten Arbeiter nicht, daß die Gewerkschaften, die Geld- und Zeitopfer beanspruchen, nur nützlich sind; irgendein Sinn, der weit über das Alltägliche hinausweist, soll aus ihnen hervorleuchten.

Die christlichen Gewerkschaften übernahmen kirchlich religiöse Elemente, um dem Bedürfnis ihrer Mitglieder nach Ideenhaftem Genüge zu leisten. Die Gefolgschaft der freien Gewerkschaften verhielt sich gegenüber christlich-religiösen Glaubensvorstellungen mehr oder weniger kritisch; so eigneten sie sich nicht dazu, ideeller Gehalt dieser Organisationen zu werden. Da holte denn nun die freie Gewerkschaftsbewegung ihre Glaubensvorstellungen aus dem Gedankengut des Sozialismus. Das Sein der Gewerkschaften wollte sich im letzten Grunde dergestalt rechtfertigen, daß es sich als ein Mittel darbot, die sozialistische Gesellschaft zu verwirklichen.

Wie sehr nun allerdings solche sozialistischen Glaubensbestandteile den gewerkschaftlichen Gedankenkreis durchsetzten, so wurden sie doch keineswegs wirklich bestimmende Kräfte des praktischen gewerkschaftlichen Handelns; das sozialistische Endziel blieb für die Gewerkschaften doch nur ein schöner Traum für Feierstunden, eine tröstliche Befeligung für festliche Augenblicke. Ihre Tagesarbeit war: die Lebenslage der Arbeiter zu bessern, eine kürzere Arbeitszeit und höhere Löhne zu erkämpfen. Dabei mußten sie zu ihren Worten stehen; stets rächte sich an ihnen bitter, wenn sie mehr versprochen hatten, als sie später halten konnten. Das Erreichbare und Mögliche lag vor allem in ihrem Gesichtskreis; der Geist der Sachlichkeit und Wirklichkeitsnähe war ihnen gemäß; die sozialistischen Glaubensvorstellungen betrachteten sie nicht als Verheißungen, die über kurz oder lang zu verwirklichen seien, sondern als ganz ferne Ausblicke und Richtpunkte eines allmählich sich vollziehenden Entwicklungsprozesses. Sie nahmen die Gegenwart wichtiger als jene Zukunft, und schließlich wandten sie nur deshalb nicht den Blick von ihr, weil der Glaube an sie Mißerfolge und Bedrückendes des Augenblicks als Übergangspunkte zu höheren Zuständen begreifen und damit leichter ertragen ließ. In Anbe-

tracht solcher Einstellung nimmt es nicht Wunder, daß die Gewerkschaften zum Träger des Revisionismus wurden; eine zu starke Betonung des Endzieles störte sie; ihnen war die Bewegung alles. So waren die geistigen Elemente, mit denen der Sozialismus die Gewerkschaftsbewegung speiste, auf diesem Boden doch nie recht lebendig; ihre wesentliche Aufgabe war da, so könnte man etwas despektierlich sagen, lediglich für den Bedarfsfall vorhanden zu sein. Die Gewerkschaften erzogen nicht eigentlich zu sozialistischer Gesinnung — das mochte die Partei tun — es genügte ihnen, sich auf den Sozialismus berufen zu können, wenn die Frage an sie gerichtet wurde, aus welchem umfassenden Zusammenhang sie Kraft und Recht auf Dasein schöpften. Berufsverbände, wie die Buchdrucker, die durch die Pflege der Berufsgesinnung in Bezirke des Weltanschaulichen hineingehoben wurden, sind zeitweise geradezu Schmerzenskinder der sozialistischen Bewegung gewesen.

Die geistige Natur der Gewerkschaften, ihre inneren Tendenzen, ihr Charakter kam in ihrer Presse zur Ausprägung. Fast alle Verbände geben wöchentlich einmal erscheinende Blätter heraus. Sie sind nüchtern und sachlich in Hinsicht auf Stoffauswahl und Ton der Darstellung; die Behandlung gewerkschaftlicher Probleme füllt den größten Teil der Spalten. Die Stellungnahme zu großen politischen Angelegenheiten ist vorsichtig; hier tritt das Bestreben hervor, sich nicht bindend und verantwortlich in Angelegenheiten festzulegen, die über den Umkreis üblicher Gewerkschaftsarbeit hinausgehen. Die Zeitungen sind Organe der Sammlung; wöchentlich erinnern sie das Mitglied an seine gewerkschaftlichen Pflichten, wöchentlich bringen sie ihm, indem sie von Erfolgen, Bewährungen, aber auch zuweilen von Rückschlägen erzählen, zum Bewußtsein, wie die Organisation sich regt. Wie sehr die Gewerkschaftszeitungen einer Vertiefung und Vervollkommnung ihres Gehalts noch fähig sein mögen, so tragen sie doch durch den belehrenden Charakter und wissensbereichernden Inhalt vieler Veröffentlichungen zur geistigen Belebung ihrer Leser bei; insbesondere kultivieren sie das volkswirtschaftliche und sozialpolitische Gebiet. Beobachtungen bestätigen, daß die Gewerkschaftsblätter eifrig und mit Sorgfalt gelesen werden; tausende von Menschen unterliegen Woche für Woche ihrer suggestiven Kraft. Sie sind zweifellos wirkungsvolle Mittel der Massenschulung; gerade weil sie das Gebiet, das sie beackern, sich eng stecken, ist ihre Wirkung um so stärker. Sie ziehen ihre Leser um so mehr in den Bann bestimmter Betrachtungsweisen, als diese Betrachtungsweisen mehr oder weniger einformig immer wieder zur Geltung gebracht werden.

3

In den letzten Jahren tauchten, hier als Beilagen der eigentlichen Verbandsblätter, dort als selbständige Erscheinungen, gewerkschaftliche Jugendzeitungen und -schriften auf. Darin kündete sich ein bemerkenswerter Wandel der gewerkschaftlichen Stellungnahme zum Problem der Jugend an. Vor dem Krieg war die Auffassung herrschend gewesen, daß die Interessen der Jugend ohne ihre unmittelbar aktive Mitarbeit von den alten erprobten Gewerkschaften vertreten werden sollten. Nach 1918 hatte

sich aber doch die Situation verschoben. Die Jugendbewegung, die sich von der bürgerlichen Seite her freie Bahn geschaffen hatte, erfasste auch die proletarische Jugend. Die Jugend gab sich selbstbewusster; sie meldete Ansprüche an, ihre Autoritätsgläubigkeit zeigte sich erschüttert. Die jugendlichen Arbeiter erhoben auch auf dem Gebiet, das die Gewerkschaften als ihr Kampffeld betrachteten, ihre besonderen Forderungen: sie wollten Vorrechte im Hinblick auf die Dauer der Arbeitszeit, sie verlangten Ferien, freien Sonnabendnachmittag, Schulstunden, die in die Arbeitszeit verlegt wurden. Die Gewerkschaften konnten über das jugendliche Selbstgefühl nicht hinwegsehen; sie mußten damit rechnen. Sie taten es auch. 1921, 1922, 1925 riefen sie Konferenzen zur Behandlung jugendlicher Fragen zusammen; sie richteten Jugendsekretariate ein, gaben der Jugend zum Teil eine eigene Presse, gründeten gesonderte gewerkschaftliche Jugendabteilungen, veranstalteten, wie z. B. der Deutsche Textilarbeiter-Verband 1925 es tat, eigene Jugendtage, in Jugendabenden wurden wissenschaftliche Probleme erörtert. Durch Jugendleiterkurse wurden eigene Führer für die Jugendarbeit herangebildet.

Freilich war diese gewerkschaftliche Jugendarbeit doch nie ein eigentlicher Zweig der Jugendbewegung gewesen; sie war nur ein Zugeständnis an sie. Die Gewerkschaften fühlten, wie hier die Frage der Nachwuchsbeschaffung auf dem Spiele stehe. Nichts durfte geschehen, um die Jugend zurückzu stoßen; nichts durfte versäumt werden, um sie zu gewinnen. Auch sie steht im Arbeitsprozeß und ist da, genau besehen, der Punkt des geringsten Widerstandes; die Arbeitsbedingungen, unter denen sie lebt, sind immer, wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar, von Einfluß auf die Arbeitsbedingungen der Erwachsenen. So gewährten die Gewerkschaften den Jugendlichen, um sie anzuziehen und festzuhalten, eigenen Bewegungsspielraum.

Die Bemühungen, die die Gewerkschaften dabei entfalteten, sind nicht gering zu schätzen. Sie regten das Interesse für geistige Fragen an; sie versuchten, den Jugendlichen einen Begriff der Gesamtheit des Arbeitsprozesses zu vermitteln, in den sie, ohne mehr als einen kleinen Abschnitt davon zu erleben, hineinverflochten sind, sie spornten die Jugend an, sich im beruflichen Können zu vervollkommen, vorwärts zu streben, Fachschulen zu besuchen, sich der verflachenden Wirkungen eines öden Wirtschafts- und Vergnügungslebens zu entziehen. Sie leisteten hier Erziehungsarbeit im besten Sinne; nicht selten erfahren geradezu, gewissermaßen rückwirkend, die gewerkschaftlichen Mitgliederversammlungen eine befruchtende Belebung von dieser in eigenen Abteilungen sich rührenden und entfaltenden Jugend.

4

Die Bedürfnisse des Organisationskörpers hatten allmählich eine durchgegliederte Beamtenhierarchie hervorgebracht. In den Industrieorten, im unmittelbaren Zusammenhang mit der tätigen Arbeiterschaft, sitzen die Geschäftsführer der Verbände; sie haben die örtliche Organisationsarbeit zu leisten; sie sind, vom Standpunkt des Arbeiters aus gesehen, Führer, vom Standpunkt der Verbandsleitung aus betrachtet, Vollzugsorgane,

mittels deren sich der Verbandswille durchsetzt. Gebietweise werden diese Unterführer zusammengefaßt; die Bezirks- oder Gauleitungen erheben sich über ihnen. Die Spitze des Aufbaues ist der von der Verbandsgeneralversammlung gewählte Hauptvorstand. Dieser Beamtenkörper hat Verwaltungsarbeit zu leisten, statistisches und anders geartetes Beobachtungsmaterial für die sozial- und wirtschaftspolitische Tätigkeit der leitenden Stellen heranzuschaffen; Direktiven sind auszuführen. Eine gewisse Systematik der Auslese und der Ausbildung wurde angesichts solcher Aufgaben unvermeidlich; man konnte es nicht dem Zufall überlassen, ob die angestellten Beamten ihren Aufgaben gewachsen waren und ob sie aus sich selbst heraus etwa suchten, sich das mangelnde geistige Rüstzeug anzueignen. Oft fehlte es ja bei ihnen, die nur Volksschulbildung und ein hartes Arbeiterdasein hinter sich hatten, an einfacher Beherrschung der Rechtschreib- und Stilregeln. Im schriftlichen Verkehr mit Behörden und Arbeitgebern schädigten derartige Bildungsmängel zweifellos das Prestige der Organisation.

Zuerst hatten die Gewerkschaften ihre Funktionäre auf die Parteischule geschickt; sie saßen dort neben den Parteifunktionären. Aber in dem Grade, in dem sich die Gewerkschaften ihres besonderen Wesens bewußt wurden, in dem sie es dann zur Geltung brachten, und in dem sich die Gewerkschaften gegenüber dem Agitatorientum der Partei als ein zur Gestaltung verpflichtetes Element begriffen und behaupteten — Legien fühlte den Gegensatz bereits 1891 — empfanden sie die Unzweckmäßigkeit solcher Bildungsgemeinschaft. Sie richteten nunmehr eigene Gewerkschaftskurse ein, deren Lehrplan sich in enger Anlehnung an den gewerkschaftlichen Aufgabenkreis aufbaute und der die Übermittlung eines bestimmten Maßes praktischen Könnens bezweckte, eines praktischen Könnens, das die Angestellten befähigte, in Lohnverhandlungen ihren Mann zu stehen, die Durchführung der Arbeiterschutzgesetzgebung zu beobachten, Rechtsauskünfte zu erteilen, an der Rechtsprechung der Gewerbegerichte mitzuwirken.

Mehr als je aber mußten die Gewerkschaften nach dem Kriege Anstalten treffen, um sich einen Stab geschulter Kräfte heranzubilden. Die Tarifverhandlungen brachen zeitweilig überhaupt nicht ab. Der Angestellte hatte sich gerissenen akademisch-gebildeten Syndikis gegenüber durchzusetzen; Gewerkschaftsführer hatten den Arbeitern an die Hand zu gehen, damit das Betriebsrätegesetz lebendig werden könne. Der Zusammenbruch der deutschen Weltstellung enthüllte die Fragwürdigkeit der politischen und wirtschaftlichen Fundamente des deutschen Reichsbaues, mit dessen Schicksal auch das Schicksal der Arbeiterschaft auf Gedeih und Verderb verbunden ist. Die gewerkschaftliche Arbeit ließ sich nicht mehr in der Isolierzelle verrichten, nachdem sich die machtvolle Existenz des Staates und seiner Wirtschaft nicht mehr gewissermaßen wie von selbst verstand; sie war nur fruchtbar, wenn sie unter Beachtung ihrer allgemein-politischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen geschah. Die Bedingtheit aller Sozialpolitik, der gewerkschaftlichen Domäne, durch den Stand und Lauf der wirtschaftlichen Dinge wurde tatsächlich spürbar; sozialpolitische Auseinandersetzungen

gen mündeten jetzt immer, ehe man es sich versah, in wirtschaftspolitische ein. Der Gewerkschaftsangestellte muß in zunehmendem Umfange Wirtschaftskenner sein, einerseits um die Beweisraft der wirtschaftlichen Argumente, die ihm bei dieser Tätigkeit nunmehr auf Schritt und Tritt begegnen, sachkundig beurteilen zu können, andererseits um sich selbst als praktischer Wirtschaftspolitiker zu bewähren. Er kann nur erfolgreicher Sachwalter der ihm anvertrauten Arbeiterinteressen sein, wenn er in Geldmarktverhältnissen, privatwirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten, weltwirtschaftlichen Vorgängen Bescheid weiß. Hier nützt keine Bildung, die nur bestimmte Gesinnungen hervorbringen soll, und der es nicht auf die Aneignung notwendigen Wissensstoffes und Anleitung zu sachlichem, an den Dingen selbst sich orientierendem Denken, sondern nur auf die Übung parteilich gebundener, traditionell hochgehaltener Denkweisen ankommt. Die Gewerkschaften fühlten das Bedürfnis nach Sachleuten, die sich auf ihr Gebiet verstehen; sie litten unter dem Mangel an Spezialisten; das Erlebnis vorhandener Unzulänglichkeiten, aus denen sie Auswege suchten, trieb sie zum Handeln; sie wollten sich diese Sachmänner schaffen. Wo sie jetzt Bildungseinrichtungen stifteten oder förderten, dachten sie an bestimmte praktische Zwecke; zu begrenzter Zweckbildung, die einer erlesenen Führerschaft zugedacht ist, bekannten sie sich.

Die Meinung war vorwaltend, die ehemaligen Gewerkschaftskurse seien weit hinter dem zurückgeblieben, was man mit ihnen beabsichtigt hatte. So wollte man sie denn nicht eigentlich wieder aufnehmen; neue Wege suchte man aufzuspiüren. Da war es von Bedeutung, daß gleich nach dem Novemberzusammenbruch eine mächtige Bildungssehnsucht die Arbeiterschaft ergriffen hatte; es war erschütternd zu sehen, wie die Massen nach Wissen drängten; sie handelten aus der Empfindung ihrer geistigen Enge heraus, die sie selbst nicht für erlaubt hielten, wenn man schon eine neue Weltordnung verwirklichen wollte. Im revolutionären Ausland ist diese Bildungssehnsucht, im Gegensatz zu Deutschland, bis zu diesem Tage noch nicht verebbt.

Dieser Bildungshunger suchte anfänglich in den Volkshochschulen seine Befriedigung. Überall erfolgten Neugründungen; oft phantastische Lehrpläne wurden mit jungem optimistischem Eifer festgesetzt. In diesem allgemeinen Zug der Dinge vollzog sich auch eine Annäherung der Gewerkschaften an die Volkshochschulbewegung; die Frage tauchte auf, ob nicht die Volkshochschule als gewerkschaftliche Beamtenchule zu verwenden sei; vielleicht am engsten knüpfen sich solche Beziehungen zwischen Gewerkschaften und Volkshochschulen in Köln und Breslau.

Zu gleicher Zeit ließen die Gewerkschaften den staatlichen Wirtschaftsschulen, die in Berlin, Jena und Düsseldorf entstanden, ihre Förderung zuteil werden. Die sachliche Neutralität, zu der diese Wirtschaftsschulen durch Entstehung, Lehrkörper und Zielsetzung verpflichtet waren, entsprach den Absichten der Gewerkschaften. Die Gewerkschaften gaben Zuschüsse und delegierten Schüler, die durch ihre gleichfalls aus Gewerkschaftsklassen stammenden Schulgelder zum Unterhalte der Schuleinrichtungen beitrugen.

Ähnlich gestaltete sich das Verhältnis zur Akademie der Arbeit in Frankfurt a. M. Sicherlich gehört diese Akademie zu den erfreulichsten kulturellen Gebilden der nachrevolutionären Zeit; außer staatlichen und gemeindlichen Geldleistungen verdankt sie der gewerkschaftlichen Opferfreudigkeit ihren Fortbestand. Lehrer der verschiedensten politischen Strömungen wirken dort. Das Schülermaterial ist nicht weniger gemischt. Neun Monate hindurch dauert ein Ausbildungsabschnitt. Die Gewerkschaften ermöglichen es dem Schüler, dort auszuharren; sie zeigen sich bestrebt, ihre besten Leute hinzusenden; die Auswahl erfolgt hier bewußt, dort nur instinktiv nach dem Gesichtspunkt, ob der Auserwählte Anlagen besitzt, in den oberen Stufen der Gewerkschaftsbureaucratie dereinst seinen Mann zu stellen.

Eine ganz eigentümliche Erscheinung ist die Gewerkschaftsschule in Berlin. Sie verdankt ihr Dasein allein der Initiative des Berliner örtlichen Gewerkschaftskartells. Es wird dort ein systematischer, auf eine längere Dauer berechneter Lehrplan aufgestellt; freilich kann er nur in Kursen, die nach Arbeitsluß stattfinden, zur Durchführung gelangen.

Ganz und gar gewerkschaftliche Bildungsunternehmungen sind auch die Betriebsrätekurse. Durch das Betriebsrätegesetz waren der Arbeiterschaft ganz neue Aufgaben zugewiesen worden; ihr kommt Einfluß zu auf die Gestaltung der Arbeitsbedingungen, sie kann bei Entlassungen mitwirken, sie hat außerdem eine gewisse Verantwortung für alles, was die Produktion fördert oder einschränkt; Betriebsräten steht sogar der Aufsichtsrat offen. Die Betriebsräte hatten mannigfache Pflichten und Möglichkeiten des Wirkens, zu denen sie sich nicht ohne weiteres befähigt zeigten.

In Betriebsrätekursen und Konferenzen, in Betriebsrätezeitschriften wurde hier entsprechende Schulungsarbeit geleistet. Alle Verbände begriffen die Aufgabe. Hervorragende Wissenschaftler wurden zu deren Lösung herangezogen.

Wenn man auf die Gesamtheit dieser gewerkschaftlichen Bildungsarbeit blickt, so bietet sich ein mannigfaches Bild dar. Was man vermissen könnte, ist vielleicht dies: daß doch noch kein einheitlicher organischer Gedanke dieses reiche bildnerische Bemühen durchdringt. Noch fehlt die sinnvolle systematische Gliederung. Die geistigen Tendenzen jeder einzelnen Bildungseinrichtung sind gut; sie wollen zu sachlichem Denken führen und notwendige Wissensstoffe darbieten. Aber diese Bildungsveranstaltungen sind nicht stufenweise aneinandergesügt. Es ist hier kein Fortschreiten von elementarer Schulung zur höheren Anforderung; der Ausleseprozeß wird nicht sachkundig genug erledigt. Hier liegen noch Aufgaben. Ein Plan ist aufzustellen und innezuhalten, der mit örtlichen Kursen beginnt, leistungsfähigere bezirkweise Kurse anschließt, dann über die Wirtschafts- und Gewerkschaftsschulen hinwegschreitet zur Krone des Ganzen, zur Frankfurter Akademie. Die Lehrpläne sind hierbei durch Vermittlung der zentralen Instanzen allesamt aufeinander abzustimmen.

Gerade solchen Möglichkeiten gegenüber fehlt es nicht an Versuchen, sie zu bewältigen. Eigene Bildungszentralen der einzelnen Verbände haben da und dort schon den Aufbau eines systematischen Bildungswesens in An-

griff genommen. Am entwickeltsten ist bisher die Bildungszentrale des Deutschen Metallarbeiter-Verbandes. Sie ordnet ihre Bildungsarbeit von der Zentralkstelle aus über das ganze Verbandsgebiet hin; der Leiter ist zugleich auch Lehrer an der Akademie in Frankfurt. Er hat es damit in der Hand, seine Bildungsarbeit von unten an auf den Akademiebesuch hin einzustellen. In einigen anderen Verbänden ist der Aufbau einer zentralisierteren Bildungsarbeit in Angriff genommen.

5

In dem Maße, in dem die Gewerkschaften durch die Zersetzung des Berufstums an elementarer Wurzelhaftigkeit verloren, wurde es für ihre Existenz immer bedeutsamer, inwieweit sie unmittelbar praktische Erfolge zu erringen vermochten. Der Nachweis, daß sie infolge ihres Daseins und ihrer Tätigkeit die Lebenshaltung der Industriearbeiterschaft verbesserten, wirkte werbend und festhaltend. Die geistige Arbeit, die die Gewerkschaften auf sich nahmen, verfolgt eine doppelte Absicht. Einmal soll diese geistige Arbeit einen Funktionärkörper schaffen, der durch seine Tüchtigkeit und Fähigkeit imstande ist, die erforderlichen organisationserhaltenden Erfolge zu erzielen. Wertvolle Unterstützung gewähren hierbei die Monatschriften „Die Arbeit“ und „Das Gewerkschaftsarchiv“, die sich der vertiefenden Behandlung aller gewerkschaftstheoretischen Fragen widmen. Zum anderen soll sie in ihrer Hinwendung auf die Massen mittels Versammlungen, Pressewesen, Anleitung zur Bibliothekbenutzung, Jugendarbeit den Willen zu gewerkschaftlicher Treue stärken und durch Aufklärung über die Zwecke und den sichtbaren Nutzen der Organisation für den Eintritt in sie gewinnen.

Es ist eine beträchtliche geistige Leistung, die hierbei die Gewerkschaften vollbringen. Es tut ihr keinen Eintrag, daß sie auf praktische Absichten eingestellt ist; daß sich die Gewerkschaften des Geistes als eines Mittels bedienen, erniedrigt nicht den Geist, sondern erhöht nur den gesellschaftlichen Wert gewerkschaftlicher Tätigkeit.

Aber neben jener auf praktische Zwecke hintreibenden geistigen Lebendigkeit sind auch stark entwickelte Ansätze zu freier ungebundener kultureller Wirksamkeit zu beobachten. Die Unterstützung der Volksbühnenbewegung, die Gründung von örtlichen Arbeiterkulturkartellen durch die Gewerkschaften gehören dazu. Dieses rein kulturelle Wirken hebt nur mit großer Deutlichkeit die Tatsache hervor, an der an sich nicht zu zweifeln ist: daß die gewerkschaftliche Gesamtarbeit über die wirtschaftspolitischen und sozialpolitischen Gebiete hinaus in den Bereich des kulturellen Schaffens hineinragt.



Erich Winfler / Bildungsfragen der Sozialdemokratie

Die Theoretiker der sozialdemokratischen Bewegung haben ihre Partei nie als eine Partei im gewöhnlichen Sinne bezeichnet, als die Organisation, der lediglich die Funktion obliegt, das staatliche und politische Leben zu beeinflussen zum Zwecke der Machteroberung. Die Sozialdemokratie soll Partei in einem weiteren Sinne sein, eine Weltanschauungsorganisation, die nicht nur ihre tragende Idee im staatlichen Machtkampf zur Durchsetzung bringen will, sondern die in ihrer Ideologie die Ideologie aller anderen Parteien mitzuenthalten glaubt und eine letzte Partei, den klassenlosen Staat erstrebt. Sie ist nicht Interessenverband, der sich am Einzelinteresse orientiert und stets auch nie mehr als die Interessenten erfassen will, sie vertritt nicht lediglich die Interessen eines Standes oder einer Klasse, sondern sie baut ihre Ideologie — wie allerdings einige andere Parteien auch — aus einem einheitlichen, geschlossenen Prinzip auf, spricht ihren Postulaten Allgemeingültigkeit zu und wendet sich mit ihnen an die Gesamtheit der Staatsbürger oder des Volkes. Trotz solcher Unterscheidungsmerkmale von anderen Parteien unterliegt sie natürlich den allgemeinen Gesetzen der Parteisoziologie und der Massenpsychologie, bleibt sie organisatorisch Partei wie jede andere Partei. Das heißt: Sie ist dem Gesetz der Beharrung und der Ausschließlichkeit des Programms unterworfen, der Tendenz der Transgression; sie wird zum „Apparat“ wie jede andere Partei, der zur Gefahr werden kann, wenn zu schwache Korrektive eingesetzt werden.

Das hängt so zusammen: In der politischen Partei muß sich der Einzelne der Gesamtidée unterordnen, muß er sich um der Gesamtidée willen in die Schablone pressen lassen. Alle Mitglieder sind gleichberechtigt, alle sind wählbar, sie verwalten sich selbst durch ihre Beauftragten, die Vollstreckungsorgane ihres Massenwillens sind und unter ihrer ständigen Abhängigkeit und Kontrolle stehen sollen. Je mehr freilich die Partei wächst, desto weniger ist schon aus verwaltungstechnischen Gründen das Prinzip der Selbstverwaltung rein durchführbar; es müssen Angestellte gewisse Dauerfunktionen übernehmen, die ihnen mit der Zeit eine Überlegenheit verschaffen; es entwickelt sich das Berufsführertum und damit die Voraussetzungen für die Bildung einer Führeroligarchie.

Diese soziologische Zweispieltigkeit der sozialdemokratischen Partei in der heutigen Gesellschaftsform muß man von vornherein sehen, wenn man die Problematik ihrer Bildungsarbeit begreifen will. Von hier aus muß man unterscheiden und abgrenzen.

Gewöhnlich wird in der Arbeiterbewegung von der „Arbeiterbildung“ schlechtthin gesprochen. Aber schon aus den oben angedeuteten Gründen sind z. B. Gewerkschaften und Partei funktionsverschieden. Die Gewerkschaften wollen nur Interessenorganisation sein (ein interessanter Wandel dieser Auffassung bahnt sich in den letzten Jahren an); sie halten es für

selbstverständlich, daß die Träger anderer Interessen sich in anderen Organisationen zusammenfinden. Die Partei dagegen würde sich aufgeben müssen, wollte sie sich mit einer Interessengruppe, auch wenn es eine Klasse ist, identifizieren und sich letzten Endes nicht auf das Wohl der Gesamtheit beziehen. Die Gewerkschaften sind nach innen gewendet, sie suchen wie jeder Interessenverband dem Einzelnen zu beweisen, daß sein Interesse an das des Verbandes gebunden ist, währenddem sie nach außen hin dartzumüssen, daß die Verwirklichung ihrer Forderungen im Interesse des Gemeinwohls liegt, ohne daß sie innerlich mit ihm verbunden wären, denn sie beabsichtigen nie, die Gesamtheit zu umfassen. Auch sie können aber ihre Forderungen nur durchsetzen auf politischem Wege mit politischen Mitteln. Sie streben daher genau so nach Einfluß und Beeinflussung wie die politische Partei, die ihrem Wesen nach aber ganz anders ist. Dieses gleiche äußere Verhalten des Interessenverbandes und der Partei führt dazu, sie auch ihrer Funktion nach miteinander zu verwechseln, entsprechend auch ihre Erziehungsaufgaben; es führt dazu, daß man schlechthin von „Arbeiterbildung“ spricht.

Aus der organisatorisch-politischen Aufgabe der Partei läßt sich die eine spezielle Aufgabe der Parteibildung ableiten, auf die weiter unten eingegangen wird. Die größere, besondere Aufgabe stellt sich die Sozialdemokratie auf Grund der Kulturlage, auf Grund ihres Kulturzieles. Die große Masse der Lohnarbeiterschaft steht heute außerhalb jeden Anteils an der nationalen Kultur, ist wurzellos und schwach, Objekt der Industrialisierung, allen Einflüssen einer wirtschaftlichen Übermacht preisgegeben. Sie ist kulturell, ökonomisch und physiologisch das schwächste Glied der Gesellschaft und braucht schon aus Selbsterhaltung die Organisation. Die Sozialdemokratie hat sich die gewaltige Kulturaufgabe gestellt, an der Schaffung einer neuen Kultur mitzuwirken, was bedeutet, daß sie ihre Anhänger auch mit ihrer ganzen Persönlichkeit zu erfassen suchen muß, weil jede Kultur nur über den Einzelnen geht. Diese Aufgabe enthält das schwerwiegendste Problem der Gegenwart, das eigentliche Problem der Bildungsarbeit, an der auch jeder Nichtsozialdemokrat Interesse nehmen muß, weil auch seine Kultur zugrunde geht, wenn es nicht gelingt, dieses Problem bald zu lösen. Diese Seite der Bildungsarbeit sei hier Formbildungsarbeit genannt.

Die organisatorisch-politische Aufgabe erfordert nicht den ganzen Menschen. Die Partei als Mittel zur Machtdurchsetzung im Staate braucht eine militärische Armee mit streng disziplinierten Soldaten. Diese Armee Parteisoldaten muß schlagfertig und demzufolge hierarchisch gegliedert, zentralistisch aufgebaut sein. Sie braucht nicht die Persönlichkeit, sondern den Funktionär; sie braucht nicht die seelische Kraft, sondern das Gewicht der Zahl, die Zahl repräsentiert die Größe und Bedeutung der Partei. Diese Aufgabe, eine gewisse politische Erziehung, die schlagfertige Erhaltung und Vergrößerung des Parteiapparates mit dem Ziel der Machterlangung mag hier im Gegensatz zu jener Bildungsarbeit als Kampfschulungsarbeit bezeichnet werden. Die Erziehung des politischen Kämpfers auf das unmittelbare Ziel der Machteroberung ist ebenso notwendig wie die des

sozialistischen Menschen, der die Voraussetzung für die eigentliche Kulturneugestaltung ist, ohne deren bewusste Vorbereitung zudem jede Machteroberung zwecklos bleibt.

Was die Sozialdemokratische Partei bis zum Jahre 1914 getrieben hat, das war im wesentlichen die Schulungsarbeit für den politischen Kampf, die geleistet worden ist unter unerhörten Schwierigkeiten und oft mit großen persönlichen Einzelopfern der Mitglieder. Diese stark auf die Agitation und den unmittelbaren Kampf gerichtete Schulung war in der Zielrichtung gegeben durch die staatsfeindliche Stellung, in die man die Partei seit Jahrzehnten getrieben hatte. Im Jahre 1907 wurde die „Bildungsfrage“ das erste Mal auf dem Parteitage behandelt, und zwar weil eine Parteischule in Berlin gegründet worden war. Als deren Aufgabe wurde bezeichnet, eine „Schule für parteigenössische Agitatoren in Wort und Schrift“ zu sein, die aber wohl mehr geworden ist als eine „Dressuranstalt“ für Parteiredner. Das Ziel der Aufklärungsarbeit war damals die „Bildung im Dienste des politischen und sozialen Emanzipationskampfes, zur politischen und sozialistischen Agitation“. Aus dem starken, dauernden Wachstum und dem Mangel an geschulten Kräften ergab sich die ständige Erweiterung dieser Tätigkeit. Im Jahre 1912/13 wurden von 331 berichtenden Ortsgruppen für Bildungszwecke dieser Art M. 740000 ausgegeben; es wurden in 215 Orten 420 Vortragskurse mit 2951 Vorträgen vor 44146 Teilnehmern gehalten. Die Verteilung ergibt folgende Tabelle:

Wissensgebiet	Zahl der Kurse	Vorträge	Teilnehmer
Nationalökonomie	28	199	2696
Wirtschaftsgeschichte	33	188	3490
Geschichte (allgemein)	32	222	3485
Parteiengeschichte	17	102	1827
Literatur und Kunstgeschichte	22	113	2549
Sozialismus	43	267	4488
Erfurter Programm	22	120	2061
Politik, Verfassung	40	185	3636
Bürgerliche Parteien	10	41	632
Gewerkschaftsbewegung	11	67	1136
Genossenschaftsbewegung	1	8	65
Sozialpolitik	2	18	191
Rechts- und Gesetzeskunde	20	96	2069
Naturwissenschaften	64	285	12818
Erziehung	11	44	1882
Rede und Stillehre	11	64	1434
Elementarfächer	40	459	1244
Technik	13	41	2430
insgesamt	420	2519	44146

Die Themen der von den Wanderrednern während des ganzen Jahres abgehaltenen Kurse waren: 1. Die wirtschaftlichen Grundlagen des Sozialismus. 2. Entwicklungstufen des Wirtschaftslebens. 3. Volkswirtschaftliche Grundbegriffe, Marx' ökonomische Lehren. 4. Geschichte des Sozialismus bis um Beginn des 19. Jahrhunderts. 5. Geschichte des Sozialismus im 19. Jahrhundert (Lehrer Dr. Dunder). — 1. Entwicklungstufen des Wirtschaftslebens; 2. Karl Marx' ökonomische Lehren; 3. Die Geschichte der deutschen Sozialdemokratie; 4. Das Erfurter Programm; 5. Die Sozialdemokratie, was sie ist und was sie will; 6. Grundfragen der Erziehung (Lehrer: Otto Rühle). — 1. Einführung in den wissenschaftlichen Sozialismus (Erfurter Programm); 2. Der praktische Teil des Erfurter Programms; 3. Die Theorien und Programme der bürgerlichen Parteien in Deutschland; 4. Der historische Materialismus; 5. Einführung in die politische Ökonomie; 6. Die kapitalistische Zirkulation; 7. Deutsche Wirtschaftsgeschichte (Lehrer: Julian Borchardt). — 1. Geschichte des Entwicklungsgedankens in der Naturwissen-

schaft; 2. Entwicklungsgeschichte der Erde; 3. Deutschlands Schicksale in den verschiedenen Perioden der Erdgeschichte; 4. Vom Urtier zum Menschen; 5. Der Mensch der Vorzeit (Lehrer: Engelbert Graf). — 1. Einführung in die Biologie; 2. Menschenkunde; 3. Krankheit und Proletariat (Lehrer: Dr. Drucker). — 1. Die Entwicklung zur Industriebewegung; 2. Technik und Arbeiterbewegung; 3. Der moderne Industriebetrieb; 4. Technische Wanderungen durch die deutsche Großindustrie (Lehrer: Richard Wolbt). — 1. Technik der Rede und des Vortrages; 2. Die deutsche Literatur im 18. Jahrhundert; 3. Die deutsche Literatur im 19. Jahrhundert; 4. Die Hauptstile in der bildenden Kunst (Lehrer: Dr. Poensgen-Alberty).

Die Formbildungsarbeit, die Entfaltung des sozialistischen Menschen, die Freilegung seiner kulturgebildenden Kräfte ist — von Ansätzen abgesehen — als bewusste Aufgabe vor dem Kriege fast nicht in Erscheinung getreten, wengleich ein großer Teil der oben aufgeführten Bildungsgebiete über den Rahmen der politischen Schulung weit hinausgeht. Um so mehr bedrückt in der Nachkriegszeit diese Frage alle sehenden Menschen. Dazu kommt, daß seitdem die politische Schulung des Parteikämpfers einen Inhaltswechsel erfahren hat.

Die Sozialdemokratie hat sich in ihrer praktisch-politischen Haltung umgestellt als Konsequenz aus dem Zusammenbruch von 1918 und aus der Anerkennung der Verfassung. Die Demokratie zwingt zur Auseinandersetzung mit dem Gegner, sie lehrt die eigenen Schwächen und Leistungen richtig einschätzen und führt zur Einsetzung der besten Kräfte, weil nur diese die Gewinnung der Mehrheit des Volkes auf die Dauer am sichersten gewährleisten. Die Konsequenz aus der geänderten politischen Struktur für den inneren Aufbau der Partei muß ein Führer-Auswahlsystem sein, das den besten Kräften den Aufstieg innerhalb der Partei tatsächlich möglich macht. Die Partei- und teilweise auch die Gewerkschaftsbetriebe befinden sich oft noch auf der Stufe des Hand- und Kleinbetriebes, gar manche Beamte stehen auf falschem Posten, das Verhältnis zu den Intellektuellen ist noch problematisch. Der Apparat war teilweise zu schwerfällig, um der Umgestaltung gewachsen zu sein. — Die Verfassung reicht aus, um juristisch eine sozialistische Gemeinwirtschaft zu begründen, um die soziale Gerechtigkeit in der Wirtschaft endlich durchzuführen. Schon bei der politischen Zusammenarbeit alle Republikaner auf die Konsequenzen ihrer Anerkennung der Verfassung systematisch hinzuweisen, ist eine der wichtigsten Schulungsaufgaben, der sich vor allem die sozialistische Kampfpresse annehmen mußte. Die ganze Frage wird aber problematisch, wo es sich um die Vorbereitung der Machteroberung handelt. Die Erfahrungen seit 1918 sind da Anschauungsunterricht genug dafür: die Zahl derer ist verhältnismäßig gering, die das Zufallen der Macht vom „dialektischen Umschlag“ erwarten. Macht ist scharf zu scheiden von Gewalt; Macht ist geistige Herrschaft, ist eine von Willen und Intellekt bestimmte, durch Zusammenwirkung entstehende gesellschaftliche Fähigkeit, keine physische Kraftleistung. In diesem Punkte gehen Kampfschulungsarbeit und Formbildungsarbeit ineinander.

Der militärische Zusammenbruch des Jahres 1918 bedeutet zwar, daß die alten Gewalten auch innerlich nicht mehr anerkannt wurden, jede Revolution muß aber von einer Idee getragen sein, die in der Lage ist, die gesellschaftlichen Kräfte zu ihr hinzureißen. Diese gesellschafts-gestaltende Macht, die Kräfte mobilisieren kann, ist heute wohl nur der Sozialismus. Seine Idee ist groß, ist weltbewegend. Aber heute ebensowenig wie 1918 sind die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß er die Massen innerlich ergreift und mit Mitteln der Macht und der Gewalt praktisch verwirklicht wird. Denn heute noch ebenso wie 1918 fehlt die wichtige kulturproduktive Schicht der Intellektuellen, deren Leidenschaft darauf gerichtet ist, den Moment der Umwälzung herbeizuführen, auf daß die Re-

volution nicht in der Gewaltanwendung stecken bleibt, sondern nach konkreten Einzelzielen Schritt für Schritt die Gesellschaft formt. Auch diese konkreten Einzelziele, die bildhaften Parolen, die sozialen Forderungen — alles fehlte 1918 und zum Teil noch heute. Solange aber die Ideen der nächsten Revolution nicht von der Intellektuellenschicht vorgeformt sind, solange unter ihnen keine ideologische Einheit ist, ja, solange sie noch nicht einmal die Problematik dieser Umgestaltung erfaßt hat, kann die Blut der Leidenschaft sich nicht in den Massen zur Realisierung der Forderungen formen. Auf die Bildungsaufgaben angewandt, bedeutet das: auch die beste Kampfschulungsarbeit bleibt wirkungslos ohne solcherart zielgerichtete Formbildungspolitik!

Die Kampfschulungsarbeit wird zuweilen in Widerspruch geraten zur Formbildungsarbeit, weil es immer Nurparteiemenschen gibt, die nur diese eine Seite sehen und die Schulung einseitig auf das eine Ziel richten. Aber auch bei den Bildnern, die auf weite Sicht arbeiten, ist die Entscheidung zwischen beiden bzw. das Vereinen der beiden Aufgaben nicht leicht, es führt nicht selten zu inneren Konflikten. Da muß zunächst eins betont werden: die Kampfschulungsarbeit kann heute nicht auf den nahen Zusammenbruch, auf die bevorstehende Katastrophe abgerichtet sein. Auch jede Kampfschulung muß daher heute theoretisch und philosophisch fundiert sein, denn alle Handlungen und Entscheidungen gehen auf einige wenige letzte Grundentscheidungen zurück. Der Nurparteiemann neigt allzusehr dazu, den Bildungstoff als Mittel seinen höheren Zwecken unterzuordnen, wichtige Erkenntnisse aus parteitaktischen Gründen umzubiegen oder zu verschweigen, beispielsweise einen Angriff auf den Marxismus als einen Angriff auf die Arbeiterbewegung zu betrachten und zu parieren, auch wenn die Angriffe vielleicht berechtigt waren. Die Vertreter dieser einseitigen Haltung argumentieren etwa so: der moderne Massenmensch des Kapitalismus braucht eine feste dogmatische Bindung, um existieren zu können, denn bei ihm komme es nur auf die Gefühlswirkung des überlieferten Bildungstoffes an. Darum sei es zulässig, bei der Darstellung beliebig auszulassen oder zu vereinfachen, je nachdem, wie es der politische Zweck gerade erfordert.

Die Formbildungsarbeit muß sich entschieden gegen diese gefährliche Einseitigkeit wenden, weil sie dem letzten Sinn der Bildungsarbeit zuwiderläuft. Dieser letzte Sinn ist die Gestaltwerdung jedes einzelnen Menschen im Dienste Aller. Daher muß die Formbildungsarbeit die erkannte Linie ohne Rücksicht auf die taktischen Erfordernisse den Teilnehmern in systematischer Schulung übermitteln, sie muß der Auswirkung der Gegensätze freien Lauf lassen und muß den Vertretern jener falschverstandenen Kampfschulung entgegenhalten: Ihr macht aus der Not eine Tugend. Ihr nehmt eine verhängnisvolle kapitalistische Erscheinung, die mechanische Versachlichung des Menschen und seine Überindividualisierung für ein unabänderliches Prinzip. Ihr verwechselt die Tatsache, daß es in der Wissenschaft verschiedene Gesichtspunkte gibt, mit der Tatsache der Standpunkte in der Pädagogik, die ein Ergebnis

der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Schichten sind. Zwischen diesen verschiedenen wissenschaftlichen Methoden und den verhältnismäßig wenigen weltanschaulich verankerten pädagogischen Standpunkten und Zielen gibt es aber keine Parallelität, und jede Einseitigkeit, jede Verzerrung, jeder Aufklärer ist darum leichtfertige Täuschung, die nicht Kulturgestaltend wirken kann!

Es könnte hier eingewendet werden, daß diese Forderung der Anpassung an den Erkenntnisstand der Wissenschaft und die Belastung mit der Gegenwartseinzelproblematik den Arbeiter in ein heillofes Chaos führt, ihn erschüttert und kampfunfähig macht, weil die Wissenschaft selbst sich in einem heillosen Chaos befindet. Sicher ist es richtig, daß die Wissenschaft auf Grund ihrer Zerteilung selber den Überblick verloren hat, und daß es auch unmöglich ist, den Bildungsstoff dem Arbeiter in der Form darzureichen, in der er auf den Universitäten geboten wird. Hier hat aber eine gewaltige Vorarbeit die Volkshochschule geleistet. Daß für eine dem Arbeiter und seinem Ziel entsprechende Formbildung heute schon die objektiven Maßstäbe da sind, und daß es hier Wege der Vereinfachung der Darstellung gibt, die mit dem wissenschaftlichen Gewissen vereinbar sind, keine Fälschungen und Verzerrungen bedeuten, hat Hermann Sella in seinem Buche „Zwei Jahre freie Volksbildung“, Verlag Wertgemeinschaft Leipzig, dargelegt und bewiesen. Diese Vereinfachung geschieht auf Grund neuer, von Sella aufgestellter Gesichtspunkte, die von einer Einheit herkommen und auf die Darstellung des Sinnzusammenhanges der Kultur in möglichst anschaulicher Form hinzelen. Es ist sicher nicht zu viel, wenn behauptet wird, daß diese Gesichtspunkte geeignet sind, den ganzen Wissenschaftsbetrieb von der Bildungsseite her in den nächsten Jahren zu revolutionieren.

Dieser Zwiespalt zwischen Kampfschulung und Formbildung erklärt außerdem die Tatsache, daß die ernstesten und besten Arbeiterbildner heute innerhalb der Partei keinen rechten Boden finden, daß sie von ihr befehdet werden, und daß die Partei von sich aus diese brennenden Fragen der Arbeiterbildung grundsätzlich und systematisch noch nicht aufgerollt hat. Damit beweist sie aber zugleich, daß sie den Sinn und die Aufgabe der Parteiorganisation noch in diesem engen Sinne faßt, so wie es jede andere Partei von sich in Anspruch nimmt, nicht mit dem weiteren Ziel, wie es eingangs gezeigt wurde. Damit gibt sie aber den Arbeiterbildnern, die auf weite Sicht arbeiten und die Formbildung in den Vordergrund stellen, das Recht zur Klärung dieser Frage außerhalb des offiziellen Rahmens.

Die ideale und einzige Lösung ist natürlich, Kampfschulungs- und Formbildungsarbeit miteinander zu verbinden von einer fundierten Grundanschauung aus, beides einheitlich innerhalb der gesamten organisierten Arbeiterbewegung. Dieses Ziel wird aber so lange Wunsch bleiben, als die zwei Seiten der Kampfschulungsarbeit nicht erkannt sind: Die eine Aufgabe ist die Willensbildung, die Formung eines einheitlichen Bewusstseins auf ein konkretes Ziel hin mit gleichzeitiger wissenschaftlicher systematischer Vorbereitung einer kleinen Schicht von Vertrauensleuten. Das ist heute nicht möglich durch die Wiederholung alter Agitations Schlagworte,

weil die Gegenwartskrise zum Teil Ausdruck von Unfähigkeit, zum Teil eine Vertrauenskrisis ist, weil die Beiseitestehenden Enttäuschte sind.

Es liegt im Wesen jeder Organisation, daß sie sich Organe schaffen muß, die die Gesamtheit vertreten und deren Handeln der Gesamtmitgliedschaft zugerechnet wird. Auch in der vollendetsten Demokratie muß das so sein. Das gibt die Berufspolitiker und die Parteibeamten, den Parteiapparat mit den Gefahren, die in den ersten Absätzen angedeutet wurden. Nicht, daß den Parteibeamten der Idealismus bestritten werden soll, aber wenn jemand bezahlt wird, über Statuten und Organisation zu wachen, kann leicht Beamtengeist einziehen und die Überlegenheit der Führung kann zur Führeroligarchie führen. Denn die Rolle, die die Mitglieder in der Organisation spielen, ist die von Zuschauern. Sie erlangen nie den vollen Überblick, können nie handelnd eingreifen, sondern haben nur noch die Freiheit der Beurteilung abgelaufener Ereignisse. Bestehen außerdem noch recht große Bildungsunterschiede zwischen der handelnden und der kontemplativen Schicht, dann ist die Gefahr, daß nicht der Fähige und Bewährte für das Handeln auserwählt wird, besonders groß. Gegen diese Gefahr der passiven Demokratie sind Korrektive zu schaffen, die hier als zweite Aufgabe der Kampfschulungsarbeit nur angedeutet werden können. Angedeutet nur deswegen, weil sonst eine ausführliche Auseinandersetzung zwischen der Organisationsform der KPD und der SPD notwendig wäre, wozu der Raum nicht ausreicht. Diese Korrektive können nicht nur in der Entwicklung von Fähigkeit zur Selbstkritik und Toleranz — Bildungsaufgaben! — liegen, sondern dort, wo die Reife sich zeigt, in der Fähigkeit, Erkenntnisse jederzeit in Handlung umzusetzen vermittelt der Mittlerin zwischen Einsicht und Handeln: der Organisationsform. Hierher gehört der Kampf um das Organisationsstatut, hier muß die wichtige Frage erörtert werden, wie sehr das einzelne Mitglied zur aktiven Mitarbeit verpflichtet, vielleicht befohlen werden darf, auf daß die ganze Persönlichkeit in den Dienst der Sache gestellt werde.

Doch da sind wir am Ausgangspunkt angelangt: Die Persönlichkeit des Menschen kann auch nicht voll erfaßt werden durch zwingende Verpflichtung. Die Kampfschulung bleibt Technik, wenn keine tragende Idee, kein sittlich höheres Ziel dahinter steht, wenn die Formbildung fehlt, die an den innersten Menschen herangeht, ihn packt, ihn aufschließt und ihm seine Aufgaben zeigt. Hier wurde in den letzten Jahren das Wort vom sozialistischen Menschen geprägt, der bei sich beginnt und bei sich verwirklicht, was er von seinen Mitmenschen fordert. Auf dieser ethischen Grundlage sind die Fragen einer Kulturgestaltung aufzurichten und auf die Synthese hinzuwirken, die da lautet: faßt die Partei, faßt die Arbeiterbewegung als den Zukunftsstaat auf, der schon heute zu gestalten ist, verwirklicht und lebt schon heute den Sozialismus innerhalb der eigenen Organisationen! Nur wenn die Sozialdemokratie von ihren eigenen Anhängern als Partei in diesem weiten Sinne aufgefaßt und geführt wird, wenn ein sozialistischer Staat im Staate errichtet und wenn in ihm Kampfschulungs- und Formbildungsarbeit vereint werden, wird die Sozialdemokratie das Recht und die Kraft haben, die Zukunft zu gestalten! (Januar 1926)

Walter Hofmann

Zur Arbeiterbildung

I

Nach drei verschiedenen Seiten muß jede Betrachtung der Bildungsfrage gehen. Zunächst: keine fruchtbare Bildungsbewegung ohne die Richtung auf ein objektives Bildungsziel, ohne die Orientierung an einem inhaltlichen Bildungsideal. Zudem: keine fruchtbare Bildungsbewegung ohne Einsicht in den eigentlichen Prozeß der Bildung, den Bildungsvorgang. Und endlich: keine fruchtbare Bildungsbewegung ohne Kenntnis der geistigen-seelischen Kräfte, die in dem, dem Bildung werden soll, lebendig sind.

Diese drei Größen: Bildungsideal, Bildungsvorgang und tatsächlichen Kräftebestand in einen lebendigen Zusammenhang zu bringen ist die Aufgabe der praktischen Bildungsarbeit. Eine Methodik der Bildungsarbeit, die eine dieser drei Größen außer acht ließe, müßte immer in irgend einer Sackgasse enden.

Die erneute und vertiefte Diskussion des Arbeiterbildungsproblems, die seit einigen Jahren eingesetzt hat, geht nun zunächst, wenn ich recht sehe, ganz vorwiegend nach einer Seite. Das eigene Bildungsziel, das eigene inhaltliche Bildungsideal der Arbeiterbildung steht zur Diskussion. Mit der jahrzehntelang geübten Anlehnung an die Bildungsmethoden der allgemeinen bürgerlichen Volksbildungsarbeit hielt auch die Ideologie dieser Bildungsarbeit ihren Einzug in das Arbeiterbildungswesen. Dieses vor allem wird von den neuen Führern der Arbeiterbildung als eine Unmöglichkeit erkannt. „Eine Gruppe von Menschen — so lautet, aller Parteiphrasologie entkleidet, etwa das Hauptargument — eine Gruppe von Menschen, die sich zu einer anderen Gruppe von Menschen in einem, das Ganze der menschlichen Lebensführung berührenden Gegensatz befindet, kann in ihrer Bildungsarbeit sich nicht an den Idealen orientieren, die auf dem sozialen und geistigen Boden jener anderen Gruppe erwachsen sind.“ Und das dürfte, vor aller Anwendung auf bestimmte Gruppen, eine fundamentale soziologische Erkenntnis sein. Der Anwendungen dieser Grunderkenntnis gibt es nun so viele, als es solche Gruppen gibt, — Gruppen, die von einer bestimmten Weltdeutung und Lebensanschauung aus sich zur Weltdeutung und Lebensanschauung anderer Gruppen im Gegensatz befinden. Von unbestochener soziologischer Betrachtungsweise aus besteht daher ein Anspruch auf das selbständige Bildungsleben etwa der katholischen oder der evangelischen oder der volkhafte nationalen Gruppe in unserem Volke. Ob diese geistige Selbständigkeit in einer gemeinsamen Rahmenorganisation praktischer Volksbildungs- und Volksbüchereiarbeit zusammengefaßt werden kann, wie das geschehen kann, das steht auf einem anderen Blatte, das wir hier nicht aufschlagen können.

Wenn aber diese Erkenntnis von der Bedeutung der Ideologie der Gruppe für das Bildungsleben der Gruppe überhaupt der Wirklichkeit

geistigen Lebens entspricht, dann gilt sie nicht nur für die einzelnen Weltanschauungsgruppen innerhalb der bürgerlichen Welt, sondern ebenso zwingend für die Gruppe der sozialistischen Arbeiterschaft. Von hier aus muß auch der, der keiner der bestehenden sozialistischen Gruppe zugehörig ist, die Berechtigung jener Bestrebungen der sozialistischen Arbeiterschaft, ihr Bildungswesen vom Zentrum eines eigenen Bildungsideals aufzubauen, anerkennen.

Gegen diese Auffassung erhebt sich nun freilich an manchen Stellen der bisherigen „neutralen“ bürgerlichen Bildungsarbeit ein heftiger Widerspruch. Solche Anerkennung der Gruppenbildung trage zur Zerreißung der Volksgemeinschaft bei, während es Aufgabe der Volksbildungsarbeit sei, an welcher Stelle sie auch getrieben werde, die Volksgemeinschaft bilden zu helfen. Als ich im vergangenen Sommer im „Archiv für Erwachsenenbildung“ im Sinne der soeben gemachten Ausführungen über „Menschenbildung, Volksbildung, Arbeiterbildung in der volkstümlichen Bücherei“ schrieb, meldete die von Joh. Tews, dem Geschäftsführer der liberalen Gesellschaft für Volksbildung geleitete Zeitschrift „Volksbildung“ ihren entschiedenen Einspruch an*.

Hier stehen wir zweifelsohne an einem der schwierigsten Punkte der gesamten Volksbildungsdebatte. Ich selbst habe allen meinen Veröffentlichungen, soweit in ihnen das Grundsätzliche der Volksbildungsfrage erörtert wird, den Satz vorangestellt: Volksbildung ist Bildung zur geistig-seelischen Gemeinschaft des Volkes**. Und ich halte an diesem Satz fest. Ich würde auch gern ganz einfach das Wort „Volksgemeinschaft“ setzen, wenn dieses nicht schon durch politische Propagandareden zu sehr abgebraucht, zu häufig mißbraucht worden wäre.

Der Unterschied zwischen der, sagen wir Tewschen Anschauung — soweit sie sachlich fundiert ist — und der von mir vertretenen liegt nun wohl darin, daß das, was ich als letztes Ergebnis einer Entwicklung von Generationen sehe, daß das Joh. Tews heute, morgen schon durch Bildungsarbeit realisieren möchte und glaubt realisieren zu können. Und dem liegt

* „Ist das die Aufgabe der Volksbüchereien?“ Volksbildung. 55. Jahrgang, Heft 6. — Bedauerlich ist, daß die „Volksbildung“ nicht in eine wirkliche sachliche Diskussion meiner Darlegungen eintritt, sondern nur eine Gruppe von Sätzen aus dem Zusammenhang gerissen zitiert, — trotzdem ich im Vorwort ausdrücklich gebeten hatte, den Aufsatz im Zusammenhang zu lesen und zu würdigen. Durch diese tendenziöse Zitierung, durch reichlich verwendeten Sperrdruck im Titel und durch die Behauptung, daß das eigentliche — das „gemeinschädliche“! — Ziel hinter „vielen verhüllenden Worten“ versteckt werde, — durch alles wird meine pädagogische Betrachtung in die Sphäre des politischen Kampfes gezogen. Ja die „Volksbildung“, von dem freisinnigen Joh. Tews geleitet, scheut sich sogar nicht, der Stadt Leipzig und dem preussischen Kultusministerium, auf deren Verständnis meine praktische Volksbildungsarbeit angewiesen ist, öffentlich eine Warnung vor „diesen Anschauungen“ zukommen zu lassen! Auch ein Beweis für die Sachlichkeit dieser angeblich neutralen Bildungsarbeit. W. S. ** Ich verweise insbesondere auf meinen „Weg zum Schrifttum“ (Verlag der Arbeitsgemeinschaft 1922) und auf „Volksbücherei und Volkserziehung“ (Verlag Quelle & Meyer 1925). — Übrigens steht dieser Grundgedanke auch in dem, in der „Volksbildung“ so tendenziös zitierten Aufsatz „Menschenbildung, Volksbildung, Arbeiterbildung“ im Mittelpunkt der Betrachtung! W. S.

letzten Endes sicher eine verschiedene Vorstellung vom eigentlichen Wesen der Bildung zugrunde. Betrachtet man die Bildung als etwas vom Leben und seinen wesentlichen Bezügen losgelöstes, als das Reich des schönen Scheins, das sich über der Wirklichkeit erhebt, so ist es heute schon und jederzeit möglich, daß sich Kommunist und Völkischer, Katholik und Evangelischer im Reiche der Bildung friedvoll umarmen. Diese Vorstellung von dem Reich des schönen Scheins, in dem alle Gegensätze des wirklichen Lebens aufgehoben sind, ist aber ganz sicher eine Sehlvorstellung. Sie ist die äußerste Verwässerung eines Bildungshumanismus, der das Produkt einer ganz bestimmten einmaligen historischen, politischen und geistesgeschichtlichen Situation war. Die Unkraft der in diesem Sinn an den Volksgenossen von heute betriebenen Bildungsarbeit ist praktisch der stärkste Einwand gegen diese Auffassung.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt nun aber nicht in der Abweisung der Forderungen des alten manchesterlichen Bildungsliberalismus, sondern eben in der Verknüpfung der Idee weltanschaulich fundierter und zentrierter, in Gruppen sich vollziehender Bildungsarbeit mit der Idee der geistig seelischen Volksgemeinschaft. Daß diese Gemeinschaft nicht, durch keinerlei Maßnahmen, von heute auf morgen „hergestellt“ werden kann, daran muß jeder klar Sehende und nüchtern Denkende festhalten. Und doch ergibt sich für den tiefer Sehenden und umfassend Denkenden die Notwendigkeit, auch die weltanschaulich gebundene Volksbildungsarbeit der Gruppe in den Kreis und in die Bindungen des Volkes hineinzustellen. Auch die Volksbildungsarbeit der sozialistischen Arbeiterschaft. Es ergibt sich diese Notwendigkeit von zwei ganz verschiedenen Seiten. Sie ergibt sich von der Seite des sozialistischen Bildungspolitikers selbst. Dieser weiß zwar, daß er für bestimmte Aufgaben seiner Gruppe bestimmt disziplinierte Soldaten der Gruppe und des Gruppenkampfes braucht. Er weiß aber auch, sofern er zu den tiefer Sehenden und umfassend Denkenden gehört, daß er hinter den eigentlichen „Soldaten der Revolution“ den Menschen der neuen Zeit bereithalten muß, wenn diese neue Zeit nicht ein Zertrümmertes der Zeit sein soll, deren Überwindung das Ziel der Gruppe ist. Er weiß aber auch, daß die Menschenbildung in der Gruppe der sozialistischen Arbeiterschaft aus den Kulturreserven der sozialistischen Arbeiterschaft allein nicht bestritten werden kann. Selbst wenn man theoretisch die Möglichkeit einer sozialistischen Kunst, Musik, Literatur, ja selbst, in bestimmten Sinne, einer sozialistischen Wissenschaft zugibt, so muß man doch in demselben Atemzuge zugeben, daß diese sozialistische Kulturwelt heute erst in sehr dürftigen Anfängen vorhanden ist. Entweder muß sich also der sozialistische Lebenskreis mit der Barbarei als dem Zustand des neuen Anfanges begnügen — und dann wäre der neue Anfang sicher das Ende der abendländischen Kultur überhaupt — oder aber er muß um der vorbereitenden Menschenbildung willen den Anschluß an die wirklichen Schätze und Kräfte der bisherigen Kulturentwicklung suchen. Und schon rein praktisch ist es dabei unerlässlich, daß — auf deutschem Boden — die echten Kräfte und Schöpfungen der Kultur in ihrer deutschen Ausprägung den Angehörigen der sozialistischen Gruppe geboten werden. Eine echte und tiefe Bildung in Deutschland, für deutsch-

sprechende Menschen, ist gar nicht möglich ohne die Ernährung aus den besten Kräften der deutschen Kulturwelt, ganz gleich ob es sich dabei um Menschen der sozialistischen oder irgendeiner anderen Gruppe handelt. Wenn man nur tief genug gräbt, kommt man von jedem Punkte aus zu den Strömen, aus denen das Leben der Menschen gespeist wird, und tief zu graben in ihrer Bildungsarbeit ist Lebensnotwendigkeit auch der sozialistischen Gruppe.

Und dazu der Volksbildungsmensch, der der einzelnen solchen Gruppe, auch der sozialistischen, nicht verhaftet ist. Das, was dem in der Gruppe stehenden, mit der Weltanschauung der Gruppe verbundenen Bildungsmann, sofern er einer ist, unvermeidlicher Zwang ist — dieses Arbeiten mit Werten, die nicht im geistigen Umkreis der Gruppe, sondern im größeren des Volkes gewachsen sind —, das ist dem gruppenmäßig nicht gebundenen Volksbildungsmann gütiges Geschick. Er glaubt, daß die Völkerindividualitäten auf unabsehbare Zeit die köstlichen Gehäuse menschlicher Kultur sind und daß es Völkerindividualitäten nicht zu zerstören, sondern zu erhalten gilt. (Daß internationale Bindungen und Verbindungen dabei der Erhaltung der Völkerindividualitäten dienen können, daß ein abschließender Nationalismus Völkerindividualitäten vernichten kann, ist dabei eine Binsenwahrheit, aber vielleicht eine von denen, die bei solchen Betrachtungen immer wieder ausgesprochen werden müssen.) Und so kann vor ihm grundsätzlich nur eine Gruppenbildungsarbeit bestehen, die die Mitglieder der Gruppe wesentlich aus den Kräften der Völkerindividualität ernährt, der sie angehören.

Wie aber ist diese Haltung, werde sie aus Not, werde sie freiwillig, aus grundsätzlicher Bejahung eingenommen, — wie ist diese Haltung praktisch durchzuführen? Wie ist es möglich, den Menschen der Gruppe, also in unserem Falle den sozialistischen Arbeiter, geistig, weitanschaulich, nicht zu entwurzeln und ihn doch mit den Kräften zu erfüllen, die ihn — oder seine Entel — einstmals befähigen werden, echtes Glied einer echten geistig-seelischen deutschen Volksgemeinschaft zu sein? Wie ist es möglich, den sozialistischen Arbeiter bei sich selbst zu belassen und ihn doch nicht von dem abzuschneiden, was die Besten aller Zeiten und Völker und was vor allem die Besten seines Volkes, die „Bürger“ waren, auch für ihn geschaffen haben? Ihn nicht abzuschneiden von dem, in dessen Besitz auch er, der Arbeiter, heute schon in eine geistig-seelische Beziehung zum Nichtsozialisten, vielleicht zu seinen evangelischen oder katholischen Volksgenossen tritt?

Die Frage kann hier nur gestellt, nicht beantwortet werden. Sie ist aber eine der großen Schicksalsfragen sowohl der Arbeiterbildung, als auch der deutschen Volksbildung überhaupt. In welcher Richtung die Beantwortung der Frage vielleicht erfolgen kann, habe ich versucht anzudeuten in dem schon oben erwähnten Aufsatz über „Menschenbildung, Volksbildung, Arbeiterbildung in der volkstümlichen Bucherei“*.

* Archiv für Erwachsenenbildung, II. Jahrgang 1925, Heft 2.

2

Während das Bildungsziel etwas durch die Existenz der einzelnen weltanschaulichen Gruppe notwendigerweise Bestimmtes ist, besteht eine solche notwendige Abhängigkeit für den Bildungsbegriff nicht. Dieser muß sich aus der Natur geistigen Lebens ergeben: der eigentliche Vorgang der Bildung muß bei dem Sozialisten wie bei dem Katholiken, bei dem Heiden wie bei dem Christen, bei dem Deutschen wie bei dem Franzosen im Entscheidenden derselbe sein. So wie der Vorgang des Wachsens und Sich-Entfaltens im Entscheidenden derselbe ist bei der Rose wie bei der Lilie, bei der Eiche wie bei der Buche. Wenigstens gilt das von dem Begriff der organischen Bildung, unter welcher wir verstehen die Entfaltung des eigentlichen Wesenskernes des sich Bildenden, die Gestaltung einer eigenen geistigen Formenwelt eben aus diesem Wesenskern und Keim heraus*. „Vor jedem steht das Bild, des was er werden soll, solange er dies nicht hat, ist nicht sein Friede voll“. Dieser Bildungsprozeß, „nach dem Gesetz, wonach du angetreten“, ist also etwas von der Gruppe prinzipiell Unabhängiges. Aber eben dieser Bildungsgedanke kommt mit dem Gedanken weltanschaulich fundierter und zentrierter Bildung in einen tiefen und, sei es gleich gesagt, reflos niemals zu lösenden Konflikt. Zwei Idealbilder stehen sich gegenüber: das Bild, das aufsteigt aus der Tiefe der eigenen einzelnen Persönlichkeit, und das Bild, das die Gruppe aus sich heraus gebiert und ihren Angehörigen als verpflichtendes Idealbild vor die Seele stellt. Dem ersten Bilde, das unserer eigenen Brust entsteigt, müssen wir folgen, weil wir den lebens-echten organischen Bildungsvorgang wollen, das Bild des Seinsollenden, das die Gruppe vor uns aufrichtet, müssen wir wollen, weil menschliche Gemeinschaft ohne solche regulierenden Idealbilder überhaupt nicht möglich ist.

Dieser Konflikt ist nicht durch die tatsächliche historische Gruppenbildung in unserem Volke gegeben, — er ist vielmehr ein ewiger Konflikt. Überall dort, wo eine Gemeinschaft von Menschen — auch das ganze, geistig geeinigte Volk — nach letzten Leitlinien ihr Leben zu führen unternimmt, überall dort werden die hierauf beruhenden Idealbilder der Bildung in Konflikt treten mit dem Bilde, das vor jedem Einzelnen steht, als Symbol des Gesetzes, nach dem er angetreten.

Aber weil sowohl der Gedanke der organischen Bildung ein von allen Gruppen unabhängiger ist und weil ebenso der Konflikt dieses Bildungsgedankens mit dem Bildungsgedanken des Gemeinschaftsideals unabhängig von jeder besonderen Gruppensituation besteht, eben deswegen ist im Rahmen dieser Betrachtung eine weitere Erörterung der hier vorliegenden Problematik nicht am Platze.

3

Wie aber steht es mit der dritten Voraussetzung einer jeden begründeten Bildungsarbeit, wie steht es mit der Kenntnis des geistig-seelischen Seins, das einem Seinsollenden zugeführt werden soll? So wie es

* Eine Darstellung dieses Bildungsgedankens, im Zusammenhang mit der Situation der außerschulmäßigen Bildungsarbeit, habe ich in dem Heftchen „Gestaltende Volksbildung“ (Verlag der Deutschen Zentralstelle für volkstümliches Büchereiwesen, Leipzig 1925) zu geben versucht.

damit in der gesamten außerschulmäßigen Volksbildungsarbeit noch sehr schlecht bestellt ist, so auch in der Arbeiterbildungsbewegung.

Eine sehr geschickte Frau, die Sozialistin und Mathematikerin Dr. Silda Geiringer, hat einmal von der fünfprozentigen Wissenschaft gesprochen, die im Umkreis unseres offiziellen Wissenschaftsbetriebes gepflegt werde*. Damit sollte wohl gesagt sein, daß eine bestimmte Schicht des Volkes, einer bestimmten geistigen Züchtung und einem bestimmten Training unterworfen, in einer ganz bestimmten geistigen Haltung sich einem ganz kleinen bestimmten Ausschnitt der Fragen zuwendet, die dem betrachtenden, sinnenden und forschenden Menschengenisse überhaupt zugänglich sind. Die übrigen 95 Proz. der Gegenstände und Fragen liegen außerhalb des Interessentkreises dieser Wissenschaft, aber sie liegen im Interessentkreise der ungeheuren Mehrheit des Volkes, welches nicht in diese fünfprozentige Wissenschaft hineingezüchtet worden ist.

Wenn damit auch ein Tatbestand überspitzt wiedergegeben worden ist, so steckt hinter der überspitzten Darstellung doch eine große Wahrheit, — eine Wahrheit, die sich jedem Volksbildungsmenschen, der sein Auge auf die Wirklichkeit des Lebens gerichtet hält, mit zwingender Gewalt aufdrängt. In der konkreten pädagogischen Situation, in die er gestellt ist, empfindet der Volksbildungsmensch die Sachlage so: der Wissenschaft, wie sie heute getrieben wird — und der höchste Achtung als menschlicher Geistesleistung entgegenzubringen er sich nicht wird versagen können —, dieser Wissenschaft kommen aus der breiten Masse des Volkes keine Lebensantriebe entgegen. Und das gilt nicht einmal nur für die Wissenschaft, sondern fast ebenso für das, was heute in den Bezirken der Kunst, vor allem auch in den Bezirken der Literatur produziert wird. Es besteht ein schreiendes Mißverhältnis zwischen dem, was in der oberen Geisteswelt des Volkes erlebt und dargestellt wird, und den Lebenserfahrungen, den Aufnahmeorganen, den innersten Antrieben des Volkes. Ganz praktisch genommen bedeutet das notwendig das Scheitern jener Bildungsarbeit, die mit einer gewissen Naivität — auch wissenschaftlich sehr kritische Gemüter können dieser Naivität verfallen — geistige Erfahrungen, die in der intellektualisierten Schicht des Volkes in bestimmter Züchtung gewonnen wurden, in die großen breiten Massen des Volkes verpflanzen wollen.

Das allermeiste, was in Deutschland unter der Flagge der „Volksbildungsarbeit“ geschieht, krankt an diesem fundamentalen Fehler. Und das gilt in sehr weitem Umfange auch für das Arbeiterbildungswesen. Ja, es hat sogar den Anschein, als ob dieses in den tragischen Irrtum, der hier vorliegt, besonders tief verstrickt wäre, als ob hier die Diskrepanz zwischen dem geistig seelischen Sein der Menschen, für die gearbeitet wird, und der Struktur der geistigen Güter, welche ihnen gebracht werden, weniger stark empfunden würde, als in der „bürgerlichen“ Bildungsarbeit. Ein klassisches Beispiel für die allgemeine Erfahrungstatsache, daß man einem Gegenstand sehr nahe stehen kann, ohne zu einer unbefangenen und illusionslosen Betrachtung des Gegenstandes kommen zu können. Oder auch ein

* Silda Geiringer, Gedanken zur Lehrweise an Volkshochschulen. Die Arbeitsgemeinschaft. 2. Jahrgang, Heft 1.

Ausdruck für die Tatsache, daß das Arbeiterbildungswesen zwar zahlreiche hervorragende Organisatoren und nicht weniger vorzügliche theoretische Köpfe hat, die Bedeutendes über das Ziel einer selbständigen Arbeiterbildung zu sagen haben, aber recht wenige mit dem Instinkt der Lebenserfassung ausgestattete Pädagogen.

Nun darf hier vielleicht folgende Anmerkung gemacht werden. Die Organisation des Arbeiterbildungswesens wird im weitesten Umfange immer Sache der Arbeiterschaft und ihrer Organisationen selbst sein. Und ebenso ist die Direktion der Arbeiterbildung auf letzte Ziele eigenste Angelegenheit der Arbeiterschaft und ihrer verantwortlichen führenden Köpfe. Daß diese Direktion sich freilich nicht vollziehen kann ohne die Auseinandersetzung mit der parteimäßig nicht gebundenen Volksbildungsarbeit, soweit diese ihre Kraft zieht aus dem Boden des deutschen Volkslebens, aus dem Boden der deutschen Kultur und aus dem Boden der gewaltigen Zeitbewegung, in der wir stehen, das ist für den Unbefangenen eine Selbstverständlichkeit. Die Arbeiterbildung muß selbständig bleiben, aber selbständig nur in der Auseinandersetzung mit allen guten und starken Kräften, die heute in Deutschland um die Gestaltung unseres Volkstums auf dem Wege organischer Bildungsarbeit ringen. Eine Selbständigkeit, die diese Auseinandersetzung meidet, muß zur Verholzung und Verkapselung, zum Bonzendunkel führen, dem ein gewisser Zeiterfolg, aber keine Wirkung von Dauer und Tiefe beschieden sein wird.

Noch anders aber liegen die Dinge bei dem, was wir die Volkskunde der Volksbildungsarbeit nennen möchten, und bei der praktischen Methodik der Bildungsarbeit, die sich aus solcher Kunde ergibt. Eine ungeheure Aufgabe ist hier gestellt: die tatsächlichen Ströme an geistigen und seelischen Kräften, die durch unser Volk gehen, die eigentümliche Form, in der sich geistig-seelisches Leben hier vollzieht, die Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten der Beziehung dieses Lebens zu der Welt objektiver Kultur, — diese Tatsachenkomplexe sind es, die zur Erkenntnis gebracht werden müssen. Ohne solche Erkenntnis muß jede Volksbildungsarbeit scheitern, muß insbesondere auch jede Volksbildungsarbeit scheitern, die sich vornimmt, das Sein zu einem bestimmten Seinsollenden hinzuleiten. Ohne diese Erkenntnis muß also auch die sozialistische Volksbildungsarbeit scheitern, die an einem bestimmten Bildungsideal orientiert ist.

Von der Größe und der Eigenart dieser fundamentalen Aufgabe aus ergeben sich aber zwei wichtige Konsequenzen. Erstens: die Aufgabe kann schon dem Umfange nach nicht vom Arbeiterbildungswesen allein gelöst werden: Zweitens: nach dem Charakter der hier vorliegenden Aufgabe kann auch das Arbeiterbildungswesen an dieser Stelle in eine enge Arbeitsbeziehung zur „bürgerlichen“ Volksbildungsarbeit treten, soweit sie diese Aufgabe gesehen hat und soweit sie ehrlich und mit ausreichenden Mitteln an ihrer Lösung arbeitet. Es wird auch hier nicht ausbleiben, daß besorgte Parteiführer und Parteibildungsleute vor einer solchen Berührung mit der parteimäßig-weltanschaulich nicht gebundenen Volksbildungsarbeit — wie wir an Stelle von „bürgerlicher“ Bildungsarbeit besser sagen dürfen — warnen. Aufgeschlossene Menschen des Arbeiterbildungswesens

werden eine solche Bereicherung, ein solches Lernen vom anderen, gerade an dieser Stelle nicht nur nicht scheuen, sondern sie werden diese Bereicherung suchen und werden sich in dieser Bereicherung für ihre eigene Arbeit gestärkt finden. Die Lehrgänge, die die Deutsche Zentralstelle für volkstümliches Bücherwesen seit einem halben Jahrzehnt in allen Teilen des deutschen Sprachgebietes veranstaltet, sind hierfür erfreulichster Beweis. An diesen Lehrgängen, besonders auch an den großen allgemeinen, wie sie alljährlich in Leipzig veranstaltet werden, nehmen in der Regel Menschen aus all den großen weltanschaulichen Lagern teil, in die heute die deutsche Welt zerfällt. Vom überzeugten Katholiken, vom evangelischen Christen bis zum entschiedenen Sozialisten. Hier werden dann auch erste Einsichten gegeben in die Methoden und Ergebnisse einer vom Interesse und Beobachtungspfad der volkstümlichen Bucherei aus betriebenen „Leserkunde“. Und jedesmal stehen die Kursteilnehmer gerade bei diesen Darbietungen in hellen Flammen des Interesses, jedesmal bekundet der Christ, der National-Völkische und der Sozialist, daß hier Entscheidendes für die praktische Volksbildungsarbeit angebahnt sei*. Daß in solchem gemeinsamen Erdern und Aufnehmen der gemeinsamen Grundlagen allerdings auch ein Stück gemeindebildende Kraft liegt, daß hier in einer starken geistigen Bewegung Brücken vom Menschen zum Menschen verschiedenster Lager geschlagen werden, das soll nicht geleugnet werden. Und verdammten wird solcherart begründete Gemeinschaft nur der, dem die Klassenmäßige und weltanschauliche Zerreißung unseres Volkes nicht nur eine historisch gewordene und heute im ganzen unaufhebbare tragische Tatsache, sondern auch ein erwünschter Dauerzustand ist. Die praktische Bildungsarbeit muß jenen Zustand der Zerklüftung anerkennen, sie wird sofort zur Ohnmacht verurteilt, wenn sie versucht, unter Negierung dessen, was den einzelnen Gruppen im Volke als das Seinssollende erscheint, die „Bildungsharmonie“ herzustellen. Aber die wahrhaft freien Geister der Volksbildungsarbeit aller Lager sollten darüber nicht die gemeinsamen Aufgaben aller Volksbildungsarbeit verkennen und den Mut haben, dort, wo es möglich, ja der gestellten Aufgabe nach notwendig ist, die Gemeinschaft der Forschenden und Suchenden auch heute schon zu verwirklichen. In dem Maße, in dem auch im Arbeiterbildungswesen dieser Mut vorhanden ist, wird auch die Arbeit an der neuen Volkskunde der Volksbildungsarbeit voranschreiten und in dem Maße werden auch die anderwärts gewonnenen Ergebnisse dieser Volkskunde für das Arbeiterbildungswesen fruchtbar werden können. Und dann erst werden wir ein im wirklichen Leben verwurzelt, nicht nur „selbständiges“, sondern in der Selbständigkeit auch kraftvolles und in die geistige und zeitliche Tiefe wirkendes Arbeiterbildungswesen haben.**

* Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß auch das ausländische Volksbildungs- und Volksbucherwesen in steigendem Maße die Bedeutung dieser Fundierungsarbeiten erkennt. So bekannte erst kürzlich der I. Sekretär der russischen Staatsbibliothek in Leningrad, die jetzt auch in den Dienst der Arbeiterbildung gestellt ist, daß er in den leserkundlichen Studien der Städtischen Bücherhallen zu Leipzig endlich das gefunden habe, was er suche, und was er für die Lösung der Aufgabe der Arbeiterbildung in seiner Bibliothek vor allem brauche. W. S. ** Vom Verfasser dieser Betrachtung erscheint in diesem Jahr noch eine Studie „Leserkunde“, als erster Beitrag zu der Volkskunde der Volksbildungsarbeit. Die Schriftleitung

Georg Engelbert Graf

Aus der Praxis der Arbeiterbildung

Die gesamte Arbeiterbildung ist noch auf absehbare Zeit hin ein Nothbehelf. Solange die Vorbildung in Kindheit und Jugend noch so mangel- und lückenhaft ist, solange die Sorge um das tägliche Brot, das Gespenst der Arbeitslosigkeit sich immer wieder von neuem in den Vordergrund drängt und den Löwenanteil der Denkarbeit für sich in Anspruch nimmt, solange das proletarische Heim in den meisten Fällen eher einem Nothlager als einer Wohnstätte gleicht, solange eine übermäßig lange Arbeitszeit die Freizeit auf ein Minimum beschränkt, solange der Staat für Pferdezuucht und Rennsport mehr Geld übrig hat als für die Erfüllung der einfachsten Verpflichtungen gegenüber der arbeitenden Bevölkerung — solange wird auch der beste Wille und die zweckmäßigste Methode nicht das an Arbeiterbildungseinrichtungen schaffen können, was notwendig wäre. Das sind gewiß Binsenwahrheiten; aber sie müssen immer wieder vorangestellt werden, wenn man das Problem der Arbeiterbildung berührt.

Es wäre auch durchaus falsch, die Arbeiterbildungseinrichtungen unter dem Gesichtswinkel des Bildungsbedürfnisses des einzelnen Arbeiters zu fassen. Einmal trifft es nicht zu, so ganz allgemein von dem „Bildungshunger der Massen“ zu sprechen. Das gibt es nicht. Die Masse ist nicht bildungshungrig; die Masse will Unterhaltung, Sensation; sie will Sinne und Nerven, aber nicht das Gehirn beschäftigt wissen. Nur bei einem ganz geringen Teil der Bevölkerung können wir von einem wirklichen Bildungsbedürfnis sprechen. Von einem wirklichen Interesse an Weiterbildung. Und vielfach sind das Leute entweder mit Sonderbegabungen oder wenigstens mit Sonderansprüchen. Ihrer nimmt sich in erster Linie die Volkshochschule an. Mit ihrer Vielheit von Disziplinen nach dem Grundsatz: „Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen!“ — und mit ihrem liebevoll gepflegten Ideal: Entwicklung der „Persönlichkeit“.

Die Ziele der Arbeiterbildung sind anders. Müssen anders sein; wenigstens solange die proletarische Klasse noch darin begriffen ist, sich zusammenzuschließen und zu formieren. Die Organisationen der Arbeiterschaft werden ihre Bildungsarbeit nicht nach den zufälligen Interessen oder zufälligen Begabungen Einzelner zu orientieren haben; Ausgangspunkt werden und müssen vielmehr sein die durch den Klassenaufstieg und den Klassenkampf gegebenen Aufgaben der Klasse und der einzelnen Klassenorganisationen. Möglich, daß dabei manche Sonderbegabung unterdrückt oder abgelenkt wird — die Klasse steht höher als das Individuum, und auch solche Opfer und Verzichtes müssen gebracht werden.

An die breiten Massen wird man vorläufig nicht herankommen. Um so wichtiger ist es, Führer und Unterführer, Angestellte und Funktionäre der Bewegung systematisch mit den Problemen der Klasse vertraut zu machen. Ist das erst geschehen, dann darf man hoffen, daß von hier aus langsam auch die Masse in Fluß gebracht wird.

Aber selbst wo die Bildungsarbeit sich an die proletarische Elite wandte, blieben Enttäuschungen nicht aus. „Die interessantesten Themen ziehen nicht mehr.“ „Es sind immer dieselben paar Leute, die zu Bildungsveranstaltungen erscheinen.“ — Das sind Klagen, die man immer wieder hört und deren Richtigkeit jeder Redner und Lehrer bestätigen kann.

Man darf nun die Ursache dieser Erscheinung nicht einzig und allein in der Indolenz der Masse suchen, sondern muß sich fragen, ob die übliche Methode der Erwachsenenbildung immer die richtige war. Vielerorts ist man über den bildenden Einzelvortrag mit nachfolgender Diskussion oder Fragebeantwortung noch nicht hinausgekommen; auf dem Lande und in kleineren Orten oder bei Mitgliederversammlungen ist er das Gegebene. Großen, vor allem anhaltenden Erfolg darf man von ihm nicht erwarten — zumal nicht in dem Milieu, an das er meistens gebunden ist: in dem Wirtshausaal mit seinem Rauch- und Alkoholdunst. Aktuelle Probleme, Einzelfragen, werden am ehesten Aufmerksamkeit finden; ist auch nur ein geringer Teil der Zuhörer zum Nachdenken angeregt worden, zu einem Nachdenken, das über die eigentliche Veranstaltung hinausreicht, dann kann man schon zufrieden sein.

Ein umfassenderes wissenschaftliches Problem, ein ganzes Wissensgebiet läßt sich natürlich in einem Einzelvortrag nicht behandeln. In der Regel hilft man sich hier damit, daß man den Stoff auf einen Kursus, auf eine zusammenhängende Vortragsreihe verteilt; die Vorträge können durchgängig nur in den Abendstunden stattfinden und pflegen so gelegt zu werden, daß allwöchentlich ein Abend, höchstens zwei dem Thema gewidmet werden. Meist melden sich die Hörer freiwillig zu solchen Kursen, bzw. es wird für den Besuch agitiert, Eintrittskarten werden vertrieben; nur in seltenen Fällen findet eine Delegation statt.

Selbst da, wo tüchtige Lehrer mit lebendiger Vortragweise tätig sind und wo die Zahl der Höreranmeldungen durchaus nichts zu wünschen übrig läßt, macht sich schon sehr bald ein Übelstand bemerkbar, für den man meist entweder die Hörer oder den Lehrer verantwortlich macht: die Anzahl der Hörer nimmt sichtlich ab. Bei Kursen von 6 Abenden kann man normalerweise mit 30—40 Proz., bei solchen von mehr Abenden mit 50—60 Proz. Abfall rechnen.

Vielfach liegt es daran, daß so manche Hörer, vor allem solche mit Sonderinteressen, sich etwas ganz anderes vorgestellt hatten; der Vortrag ist ihnen zu leicht oder zu schwer — sie sind enttäuscht und bleiben fort. Der Fehler dieses Systems scheint mir jedoch in der Verteilung eines Kursus auf allzu lange Zeit und in der freiwilligen Meldung der Hörer zu liegen. Gerade die beweglicheren Kräfte in der Arbeiterschaft werden von den Organisationen stark in Anspruch genommen und können sich nicht Wochen und Monate hindurch immer einen bestimmten Abend frei halten; hat man aber erst einmal gefehlt und so den Zusammenhang verloren, dann wird der Besuch völlig aufgegeben. Je ausgedehnter ein Kursus ist, um so mehr macht sich diese Störung bemerkbar. Dazu kommt, daß der Arbeiter in einer ganz anderen psychischen Verfassung abends den Hörsaal betritt als etwa der Bürgerliche aus gebildeten Kreisen. Er hat tagsüber und oft recht schwer körperlich ar-

beiten müssen; der Rhythmus der Maschinen, die Heze von und zur Arbeit, das unzulängliche Heim, von Sorgen und sonstigen Affekten ganz abgesehen, all das muß er zunächst abschütteln, muß er verdrängen, ehe ein Vortrag seine Wirkung entfalten, bleibende Eindrücke hervorrufen kann. Dem Gebildeten, dem Nicht-Proletarier fällt eine derartige Umstellung leicht; und er empfindet die Schwierigkeiten nicht mehr, die für den Proletarier damit verbunden sind. Nach dem Vortrag wieder ein Zurücksinken in den Alltag, bis zur nächsten Woche, wo der nächste Vortrag erst einmal dieselbe Anstrengung wie bei dem vorhergehenden erfordert. Kommt noch hinzu, daß derjenige, dem geistige Arbeit etwas Ungewohntes ist, den Gedankengängen des Lehrers, dem es oft mehr auf Bewältigung seines Pensums als auf das Verstandenwerden ankommt, nur schwer zu folgen und den Inhalt zweier durch mehrere Tage von einander getrennter Vorträge nicht in Zusammenhang zu bringen vermag. Gerade unter solchen Umständen wird der Arbeiter, der etwa in Volkshochschulkursen neben Bürgerliche zu sitzen kommt, viel eher die Mängel seiner Bildung und seine Schwächen gegenüber dem Angehörigen einer bevorzugten Schicht erkennen; die Minderwertigkeitsgefühle, dieses große Hindernis des proletarischen Aufstiegs, stellen sich im verstärkten Maße ein und lähmen den Trieb zur Weiterarbeit. Der freiwillige Teilnehmer steht obendrein, psychologisch gesehen, in einem derartigen Kursus unbewußt unter dem Eindruck der „freien Konkurrenz“, des Wettkampfes um einen Rekord, bei dem so und so viele auf der Strecke bleiben. Dieses Bild ändert sich schon, wenn die Kursusteilnehmer von ihren Organisationen delegiert und zum regelmäßigen Besuch „im Interesse der Organisation“ verpflichtet werden. Dann hört von vornherein das unwillkürliche gegenseitige Mißtrauen auf, eine gemeinsame Plattform, eine gemeinsame Arbeit, ein gemeinsames Ziel schafft eine Art geistiger Solidarität, die auch den Unbeholfenen nicht ausschließt, sondern eingliedert und die „im Interesse der Organisation“ die Aufmerksamkeit bis zuletzt wachhält.

Daß in dieser Hinsicht in einem zielbewußt geleiteten Internat die stärksten Erfolge didaktisch und pädagogisch zu erzielen sind, darüber wäre man viel mehr einig, wenn die individualistische Zerfetzung auch in den Kreisen der Arbeiterbewegung nicht schon zu stark fortgeschritten wäre und wenn sich nicht vielfach die irrige Ansicht festgesetzt hätte, daß jede Bildungsarbeit sich sofort sichtbar bezahlt machen müsse. Jedenfalls muß es doch zu denken geben, daß die katholische Kirche, diese Meisterin auf dem Gebiete der Pädagogik, auf Internaterziehung für heranwachsende und erwachsene Führer den größten Wert legt. Immerhin ist zu bemerken, daß sich die Internatsidee in dem letzten Jahrzehnt in der Arbeiterbewegung in allen Kulturländern durchzusetzen beginnt. Die Hochschule bürgerlicher Prägung verliert, von einigen unverbesserlichen Ideologen abgesehen, in der Arbeiterschaft immer mehr an Kredit.

Auf der Linie zum Internat liegen bereits die Serienkurse, die z. B. der Reichsausschuß für sozialistische Bildungsarbeit alljährlich in den Sommermonaten in den verschiedensten Gegenden Deutschlands veranstaltet. Sie dauern in der Regel eine Woche, vereinigen eine nicht allzugroße Hörer-

zahl in Landheimen, Pensionen u. dgl. und pflegen unter der Leitung eines Lehrers ein mehr oder minder umfassendes Problem zu bearbeiten. Da die Hörer nicht delegiert werden und vielfach aus äußeren Gründen — Begend, Zeitpunkt der Ferien u. dgl. — einen bestimmten Kursus wählen, ist es, besonders bei größerer Hörerzahl, nicht leicht, alle auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Und wenn das schließlich gelungen ist, ist die Woche herum. Ein ähnliches Nomadenprinzip beherrschte bisher die Bildungsarbeit des Deutschen Metallarbeiter- und des Fabrikarbeiterverbandes. Nur daß hier die Hörer aus den jeweiligen Bezirken delegiert und auf Verbandskosten von der Arbeit freigestellt wurden. Selbstverständlich mußte der Stoff dabei aufs Äußerste beschränkt werden; in der Regel kam in den Betriebsrättekursen des D. M. V. auf jede Arbeitswoche ein bestimmtes Wissensgebiet. Diese Wanderinternate sind recht kostspielig, mit allerhand Unzuträglichkeiten verbunden und bedeuten vor allem auch für die Lehrkräfte Strapazen, die man auf die Dauer niemandem zumuten darf. Man wird auch nur in Ausnahmefällen, zumal in so kritischen Zeiten wie gegenwärtig, die Hörer aus den Betrieben herausziehen können, ohne daß die Gefahr besteht, daß der Unternehmer dies als willkommenen Entlassungsgrund benutzte.

Man wird also — soweit man noch nicht, wie neuerdings der Deutsche Metallarbeiterverband, ein eigenes Schulungsheim sich hat einrichten können — zu anderen Notbehelfen, zumal für das Meer der Funktionäre, greifen müssen. Für nicht allzu große Bezirke empfehlen sich die sog. Wochenendkurse. Sie können am Sonnabend spätnachmittags beginnen und bis Sonntagabend durchgeführt werden. Eine Naturfreundehütte, eine Jugendherberge, ein Landheim, im Notfall auch ein größerer Gasthof in einer kleinen Stadt oder dgl. eignen sich am besten dazu. In den 8—9 Stunden eines Wochenendkurses kann man mehr leisten als in einem allwöchentlichen Abendkursus von 2 Monaten Dauer.

Auch Abendkurse können einen nachhaltigen Erfolg darstellen, wenn die Hörer delegiert und kontingentiert werden und wenn die einzelnen Kursusabende unmittelbar aufeinander folgen. Über 5 Abende hintereinander hinauszugehen empfiehlt sich jedoch nicht; auch ist es zweckmäßig, durch Vereinbarung der in Frage kommenden Organisationen die fraglichen Abende von sonstigen Veranstaltungen frei zu halten. Ganz unwillkürlich gibt eine derartige Konzentration den Hörern den Eindruck, daß ein solcher Kursus für sie von besonderer Bedeutung ist, spornt sie an und hält dauernd ihr Interesse wach. Der Hörerabfall bei derartigen Kursen ist demgemäß ganz minimal.

Diese verschiedenen Kursusarten in Verbindung mit der Eigenart des proletarischen Hörermaterials und mit dem durch das Bedürfnis der Klasse und der Klassenorganisationen gegebenen Zweck erfordern eine spezifische Wahl und Gliederung des Stoffes und eine besondere Unterrichts- und Arbeitsmethode. Die Volkshochschulbehaglichkeit und Gemächlichkeit ist in der Arbeiterbildung ausgeschlossen. Es ist wenig Zeit vorhanden, viel Versäumtes nachzuholen, in Eile nordürftig ein Fundament zu legen — und der Bedürftigen sind so viele. Das gibt der Arbeiterbildung etwas Beheftes;

die handwerkliche Gemütlichkeit ist dem Arbeiterbildner fremd. Den Stoff diktiert nicht seine persönliche Vorliebe, sein „Spezialstudium“ — er wird ihm vorgeschrieben von den Bedürfnissen der Schicht, für die er arbeitet — und diese Bedürfnisse muß er selbst erst erfühlen; denn die proletarische Schicht selbst hat nur ein unklares Bewußtsein davon.

Heinrich Schulz Phasen der Arbeiterbildung

Die Anfänge der Arbeiterbildung tragen noch die Eierchalen der bürgerlichen individualistisch-demokratischen Epoche, der sie entstammen. Eine bestimmte Zielsetzung bestand nicht, man schätzte das Wissen als einen Vorzug schlechtthin gegenüber dem Nichtwissen in der grundsätzlichen Überschätzung des Intellektualismus, wie sie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eigen war. Die emporstrebende bürgerliche Klasse stützte ihre Ansprüche wirtschaftlich auf ihre kapitalistische Überlegenheit, in geistiger Beziehung war sie im Bunde mit Wissenschaft und Kunst der Klasse der Junker seit langem über den Kopf gewachsen. „Wissen ist Macht“ war die liberale Losung, mit der der Einzelne im freien Spiel der Kräfte voran zu kommen trachtete; in den überall aufsprießenden Volksbildungsvereinen suchte er sich ein freiwilliges Plus über das bescheidene geistige Existenzminimum der Volksschulbildung hinaus anzueignen. Politisch pflegten diese Vereine einen wohltemperierten Liberalismus.

Es lag nahe, daß auch die über Demokratie und Liberalismus zum Sozialismus gelangenden Arbeiter dieses wertvolle Mittel zur geistigen Befreiung anwandten. In den Auseinandersetzungen des jugendlichen Sozialismus mit dem Liberalismus unter der temperamentvoll stürmenden Führung Lassalles lösten sich die ersten Arbeiterbildungsvereine von der liberalen Bevormundung los und suchten sich in den weiten Räumen der sozialistischen Ideologie zurechtzufinden. Dem wirtschaftlichen Machtfaktor des kapitalistischen Bürgertums hatten sie ihre Zahl und die planmäßige Organisation entgegenzustellen.

Aber noch fehlte der Arbeiterbildung ein bestimmtes und festes Ziel. Wilhelm Liebknecht griff das Schlagwort von der Macht des Wissens auf; er gab ihm zwar teilweise einen neuen Inhalt, aber die eigentliche Aufgabe sah er noch nicht, die politischen Zeitverhältnisse und drängenden Pflichten ließen ihm keine Zeit zu eindringender Beschäftigung mit dem Problem. Außerdem brach bald die Schreckenszeit des Sozialistengesetzes über die deutsche Arbeiterbewegung herein. Während dieser Zeit waren politische Vereine unmöglich. An ihre Stelle traten geheime Vereinigungen oder Vereine, bei denen eine äußerlich harmlos-neutrale Flagge die politische Konterbande decken mußte. Dazu gehörten neben Gesang-, Vergnügungs- und Turnvereinen besonders Arbeiterbildungsvereine, in denen für die Augen und Ohren der offenen und geheimen Polizei alle möglichen unge-

fährlichen Belehrungsvorträge gehalten wurden, um den politischen Zweck unauffällig nebenbei zu erreichen.

Die von Wilhelm Liebknecht 1891 veranlaßte Gründung der Arbeiterbildungsschule in Berlin stand auch noch in diesem Zeichen. Zwar kam in ihr bereits in starker Weise die durch den Fall des Sozialistengesetzes gesteigerte Selbstbesinnung der Arbeiter auf ihre eigene Kraft und Macht zum Ausdruck; aber in geistiger Beziehung stand die Neugründung noch unsicher auf ihren Füßen. Es fehlte an brauchbaren Lehrern und an geeigneter Literatur. Wohl wurden die Arbeiter in einem eigenen Verein mit schulmäßigen Charakter zusammengefaßt; aber die Lehrmethode war unpädagogisch. Der Lehrstoff wurde ziemlich wahllos allen möglichen Gebieten entnommen; man sah ihn wohl mit sozialistischen Augen an, wußte ihn aber noch nicht sozialistisch zu bezwingen. Dazu füllten Unterrichtsgegenstände elementarer Art, die mit dem Sozialismus an sich nichts zu tun hatten, wie Schreiben, Rechnen, Buchführung, Stenographie den Hauptteil des Lehrplans. Diese Unterrichtsfächer hatten bezeichnender Weise gerade den größten Zulauf, was wohl auf einen allgemeinen Bildungswillen der Arbeiter schließen ließ, aber doch auch gleichzeitig verriet, daß die Massen der Arbeiter das eigentliche Ziel der sozialistischen Arbeiterbildung noch nicht erkannt hatten. Alles in allem: viel ehrlicher und guter Wille, aber noch unsicher im Ziel und unzureichend im Erfolg.

Ähnlich stand es um die künstlerischen Veranstaltungen. Während des Sozialistengesetzes hatten die verfolgten und gehegten Sozialdemokraten genug mit der Erhaltung ihrer nackten politischen Existenz, in vielen Fällen sogar mit dem Schutz ihres Lebens zu tun. Da blieb für künstlerische Gestaltung des Lebens weder Zeit, noch Kraft, noch Stimmung. Das Bedürfnis war zwar auch da und setzte sich hier und da naiv-unkünstlerisch durch. Dürftige Photographien oder Bilderkllischees der Führer schmückten die Wände. Das bekannte Bild, auf dem Lassalle in heldenhafter Haltung eine Fahne schwingt, konnte man in vielen Arbeiterhäusern sehen, links und rechts daneben hingen sozialistische Sinnsprüche und gestickte Haussegel.

In den Arbeitergesangvereinen, die ausschließlich Männerchöre waren, herrschte die Tendenz unumschränkt auf Kosten der künstlerischen Leistung. Die Dichtkunst kam gleichfalls fast nur als Tendenzpoesie zur Geltung, gute Dichtungen von Heine und Freiligrath wechselten mit grundsatzfesten, aber künstlerisch mäßigen Gelegenheitsgedichten und gereimten Leitartikeln. Vorgetragen wurden sie von den Arbeitern selber, wobei guter Wille und innere Empfindung einspringen mußten, wenn die künstlerische Leistung versagte. Theateraufführungen sahen die Arbeiter fast nur bei festlichen Gelegenheiten und hier wiederum nur in Form von dichterisch wertlosen Tendenzstücken. Alles in allem auch in künstlerischer Beziehung der gute Wille, mit der Kultur gute Beziehungen herzustellen, aber mangels ursprünglicher Kraft und sachverständiger Hilfe nur gutgemeinte, unzulängliche Anfänge.

Die zweite Phase der Arbeiterbildung reicht vom Ende des Sozialistengesetzes bis zum Ausbruch des Krieges. Sie wird bestimmt durch das

gewaltige Wachstum der deutschen Arbeiterbewegung während dieses Zeitraumes auf gewerkschaftlichem und politischem Gebiet. Die Behandlung der Partei durch die bürgerliche Gesellschaft zwang sie zu einer Politik negativer Opposition. Aber mehr und mehr erstarbten die Erkenntnis und der Wille, als größte Partei des deutschen Volkes mit Millionen von Reichstagswählern nicht nur negativ in der Opposition tätig zu sein, sondern Kraft und Können der organisierten Arbeiterschaft auch positiv und aufbauend einzusetzen.

Dieser Zwiespalt zwischen der klar erkannten Notwendigkeit zu sachlicher Mitarbeit und der hindernden Haltung der herrschenden Klassen führte innerhalb der Sozialdemokratie zu dem jahrelangen Kampf zwischen Radikalismus und Revisionismus. Leider mußten diese Kämpfe praktisch unfruchtbar bleiben, weil trotz aller theoretischen Richtigkeit der revisionistischen Gedankengänge die staatsrechtlichen und politischen Verhältnisse in Deutschland und der Geist der herrschenden Parteien praktisch dem Radikalismus immer wieder Recht gaben. Aber die Kämpfe führten doch zu einer starken geistigen Aufrüttelung der Arbeiter, zu eingehender Beschäftigung mit den theoretischen Grundfragen und den programmatischen Forderungen des Sozialismus. Die Erfolge der Partei bei den Wahlen und der Vormarsch der Gewerkschaftsbewegung sowie die vielen siegreichen gewerkschaftlichen Kämpfe stärkten immer mehr das Selbstgefühl und das Kraftbewußtsein der sozialistischen Arbeitermassen. Alle ihre Energien sammelten sich wie in einem ungeheuren Staubecken in den großen politischen und gewerkschaftlichen Organisationen, die die scharfsichtigeren bürgerlichen Politiker teils mit Bewunderung, teils mit geheimer Sorge erfüllten. Daraus erklärt sich auch die Angst der herrschenden Schichten bei Ausbruch des Krieges, wohin sich in jener Schicksalsstunde des deutschen Volkes die bisher gebändigten Kräfte des Sozialismus wohl wenden würden.

Die Bildungsarbeit der Arbeiter löste sich in diesem Zeitabschnitt sowohl in organisatorischer als auch in geistiger Beziehung von der bisherigen bürgerlichen Bevormundung. Man gründete nicht mehr Arbeiterbildungs-„vereine“, in denen wohlmeinende bürgerliche Ideologen wohlmeinend und bereitwillig von dem Überschuss ihres Wissens an Arbeiter abgaben. Man sah in der „Bildung“ nicht mehr eine Vereinsangelegenheit und eine Pflicht von Vereinsmitgliedern, sondern eine selbstverständliche Pflicht aller organisierten Arbeiter. So entstanden die „Bildungsausschüsse“ als die berufenen Organe zur Weckung des Bildungsbedürfnisses der Arbeiter und zu seiner Befriedigung. Das innere Leitmotiv war, daß die Arbeiter sich nicht länger mehr mit den Brosamen von den Tischen der geistig besser Situierten begnügen dürften. Man besann sich auf den Reichtum der sozialistischen Literatur, auf die hinreißenden Propagandaschriften Lassalles, auf die grundlegenden wissenschaftlichen Werke von Marx und Engels. Dabei wurde zugleich eine planmäßige Übermittlung angestrebt, die den Nachdruck weniger auf die Masse des zu erlernenden Stoffes als auf die Erziehung zum logischen Denken, auf die sozialistische Betrachtungsweise und auf die Achtung vor der wissenschaftlichen Arbeit überhaupt legte. In floßlicher Beziehung wurden die Wissensgebiete bevorzugt, die die unmittel-

baren Nährquellen des wissenschaftlichen Sozialismus waren: Nationalökonomie, Geschichte, Soziologie sowie vor allem die Theorie des Sozialismus selber. Die übrigen Wissensgebiete, Naturwissenschaften, Literatur, Philosophie, das Erziehungswesen, wurden dabei nicht übersehen. In künstlerischer Beziehung bemühte man sich, den Anschluß an die künstlerische Kultur im allgemeinen, an die unserer Zeit im besonderen, zu gewinnen. Die Gesangsvereine schlossen sich zu größeren leistungsfähigen Körpern zusammen und verschafften sich sachkundige künstlerische Leitung, so daß sehr bald achtbare Leistungen zustande kamen. In den Anfang der neunziger Jahre fällt auch die Gründung der Volksbühne, dieses außerordentlich bedeutsamen Faktors für die künstlerische Volkserziehung. Wenn auch eines der Hauptziele bei der Gründung der Volksbühne, die Anregung und Belebung des dramatischen Schaffens, nicht erreicht wurde, so hat doch die Volksbühne von Anfang an für Spielplan und Darstellung die strengsten kritischen Maßstäbe gewahrt. Neben der Volksbühne, die in den ersten 20 Jahren fast nur in Berlin eine lebensfähige Form gefunden hatte, suchten im übrigen Deutschland die Bildungsausschüsse durch künstlerisch wertvolle Volksvorstellungen in den ständigen Theatern den Wunsch der Arbeiter nach guter Bühnenkunst zu befriedigen.

Mit Kunstabenden machte die Arbeiterbildungsschule in Berlin Mitte der neunziger Jahre den Anfang. 1896 begann sie mit einer künstlerischen Pestalozzifeier zur Erinnerung an den 150. Geburtstag Pestalozzis. Ihr folgte bald darauf ein Goetheabend, der auf hoher künstlerischer Warte stand. Im Jahre 1897 ließ sie einen modernen Dichter- und Komponistenabend folgen, in dem lebende Dichter und Musiker, zum Teil mit bis dahin unveröffentlichten Werken, zu Wort kamen. Ähnliche Abende wurden bald darauf auch in anderen Orten veranstaltet. Für alle künstlerischen Veranstaltungen galt der Grundsatz: keine dilettantische Spielerei, sondern immer und in jedem Falle eine einwandfreie künstlerische Leistung. Es war nicht einfach, diesen Grundsatz durchzuführen, da selbst die ausübenden Künstler anfangs mit der allgemeinen Scheu des Bürgertums vor der Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie selbst auf völlig unpolitischen Gebieten zu kämpfen hatten; mehr als einmal wurde ein Kunstabend in Frage gestellt, weil ein Künstler oder eine Künstlerin im letzten Augenblick absagten. Der Vorwand war dabei meistens so durchsichtig, daß man dahinter leicht die Sorge des Künstlers vor der drohenden Verfemung durch seine bürgerlichen Brotgeber erkannte.

Noch schwieriger war es, für die wissenschaftliche Bildungsarbeit die genügende Zahl geeigneter wissenschaftlicher Persönlichkeiten zu finden. Die wenigen sozialistischen Wissenschaftler waren fast alle durch andere Tätigkeit gebunden, nichtsozialistische aber fast ausschließlich gleichzeitig antisozialistisch gesinnt. Die erste Aufgabe der sich neu organisierenden Bildungsarbeit war deshalb die Gewinnung und Heranbildung wissenschaftlicher Persönlichkeiten mit sozialistischer Überzeugung, wie sie für die eigentliche und wichtigste sozialistische Bildungsarbeit: für die Schulung der Arbeiter zu sozialistischem Denken zum Eindringen in die sozialistische Theorie und zum Erkennen der geschichtlichen Zusammenhänge vom Standpunkt

der materialistischen Geschichtsauffassung aus unbedingt nötig waren. Für die anderen Wissenszweige, so für die Naturwissenschaften, war eine sozialistische Überzeugung des Lehrers keine unbedingte Vorbedingung, aber sie war doch erwünscht, nicht etwa, um die Naturwissenschaften nach sozialistischen Bedürfnissen zurecht zu biegen, wohl aber um das Gegenteil zu verhüten!

Die sozialistische Bildungsarbeit war demgemäß im wesentlichen auf Sozialdemokraten als Lehrer und Hörer beschränkt. Da das gesellschaftliche Ghetto, in dem die Sozialdemokratie nach wie vor gefangen gehalten wurde, verhinderte, daß die Arbeiter unmittelbar an die Quellen des kulturellen Lebens heran konnten, mußte die Kultur gewissermaßen von außen her mit Limern in das Ghetto getragen werden. Wenn die Bildungsarbeit jener Zeit dadurch einen stark politischen Einschlag erhalten hat, so lag Schuld daran nicht an der Sozialdemokratie, sondern an den gesellschaftlichen und politischen Zuständen in Deutschland, die die Sozialdemokratie zu starker Einseitigkeit zwangen.

Während des Krieges begann die dritte Phase der Arbeiterbildung. Bis dahin hatte die Bildungsarbeit aus der Not ihrer Isolierung eine Tugend gemacht: sie hatte sich auf ihr eigentliches Wesen besonnen, ihre eigenen Ziele aufgestellt und eigene Wege zu diesen Zielen eingeschlagen. Zu der bürgerlichen Bildungsarbeit bestanden keinerlei Beziehungen; wo sie von bürgerlicher Seite her versucht wurden, waren die Arbeiter mißtrauisch aus der berechtigten Sorge heraus, es könnten politische Nebenabsichten dahinter stecken. Daß die sozialistische Bildungsarbeit die Methoden der bürgerlichen Bildungsarbeit dabei nicht unterschätzte und aus den Augen verlor und das Gute darin zu erkennen und für sich zu verwenden suchte, ist selbstverständlich.

Im sogenannten „Burgfrieden“ während der schweren Kriegszeit wurde auch eine Annäherung der verschiedenen Bildungsorganisationen versucht. In Weimar fand im Jahre 1916 eine Konferenz statt, die von den zentralen Bildungsorganisationen der verschiedenen Richtungen, den katholischen, evangelischen, liberalen, interkonfessionellen und sozialistischen Organisationen besichtigt war. Ich legte in jener Konferenz Wert darauf, daß keine Verwischung des eigentlichen Wesens der einzelnen Organisationen angestrebt werden dürfe; man könne in Fragen der Bildungstechnik weite Strecken gemeinsam gehen und sich gegenseitig helfen, dürfe dabei aber nicht die eigene Selbständigkeit aufgeben, besonders in der inneren Zielsetzung und Gestaltung müsse den Verbänden die vollste Unabhängigkeit verbleiben, einer Majorisierung in diesen Fragen würde die sozialistische Bildungsarbeit sich unter keinen Umständen unterwerfen. Der „Ausschuß der deutschen Volksbildungsverbände“, der auf dieser Grundlage zustande kam, hat etwa sechs Jahre lang bestanden, eine rechte Wirksamkeit aber nicht entfalten können, weil die Gegensätze über Wesen und Aufgaben der Volksbildung zu groß waren, und zwar stets zu langen und gelegentlich auch anregenden Debatten führten, aber praktisch unfruchtbar blieben.

Der Grundsatz, der den Ausschuß zunächst zusammen gehalten hatte,

setzte sich indes doch durch, nachdem mit der Beendigung des Krieges und mit den neuen volksstaatlichen Verhältnissen andere Bedingungen für die politischen und gewerkschaftlichen Arbeiterorganisationen geschaffen worden waren. In vielen Freistaaten und in zahllosen Gemeinden hatten die Sozialdemokraten die Mehrheit in Gesetzgebung und Verwaltung erhalten. Zu den Hauptschlagwörtern während der Revolutionsmonate gehörte die Forderung der „Volkshochschule“, unter der organisatorisch die verschiedensten Dinge verstanden wurden, die aber doch schließlich überall materielle und ideelle Kräfte für die Volksbildung in Bewegung setzte. Dazu trat die Notwendigkeit der Koalition der Parteien auf dem viel schwierigeren politischen Gebiete und ein Zusammenwirken der Weltanschauungen mannigfaltiger Art. Ein Zusammenarbeiten in der Volksbildungsarbeit ergab sich daher um so leichter, besonders in den Städten und Gemeinden, in denen vielfach die Volksbildungsarbeit — mit Recht! — zur öffentlichen Angelegenheit gemacht wurde. Die Gemeinde stellt Räume und Geldmittel zur Verfügung, in die die verschiedenen örtlichen Bildungsorganisationen sich zu teilen hatten, oder die örtlichen Verbände setzten gemeinsame Ausschüsse ein, die im Zusammenwirken mit der gemeindlichen Verwaltung belehrende und künstlerische Veranstaltungen einrichteten.

Dabei verblieb den Bildungsorganisationen ihr weltanschauliches Sonderziel zur eigenen Pflege. Die Arbeiterbildung sieht dieses Ziel in der Schulung der Arbeiter zur theoretischen Erkenntnis und zur praktischen Anwendung des Sozialismus. Können die Arbeiterbildungsausschüsse in anderen Fragen, in künstlerischen Feiern, in naturwissenschaftlicher Belehrung, im Büchereiwesen, mit den bürgerlichen Bildungsvereinen zusammengehen, in der Pflege des Sozialismus können sie nur allein marschieren. Je weniger sie genötigt sind, wie einst einen großen Teil ihrer Kraft den unpolitischen Aufgaben zuzuwenden, um so mehr können sie ihre Mittel und Kräfte auf ihr Hauptziel konzentrieren.

In organisatorischer Beziehung konnten die Bildungsausschüsse beibehalten werden. Sie haben sich bewährt und sind elastisch genug, um auch allen Ansprüchen der neuen Aufgaben und Methoden zu dienen. Auch die Gliederung der Arbeiterbildung nach den besonderen Bedürfnissen der gewerkschaftlichen und der politischen Arbeit, die sich schon vor dem Krieg zwanglos gebildet hatte, wobei ein Zusammenwirken beider von den örtlichen Ausschüssen an bis zu den Zentralen eine Selbstverständlichkeit war, hat sich erhalten und bewährt sich auch weiterhin auf das Beste.

Neuerdings setzt sich eine Bewegung zu weiterer kraftvoller Zusammenfassung und Stärkung der Arbeiterbildung durch. Alle kulturell tätigen Verbände der Arbeiterbewegung sind bemüht, sich zu gemeinsamer Arbeit zusammenzuschließen. Heute wirken die kulturellen Bestrebungen der Arbeiterklasse, die Bildungsbewegung, die Jugendbewegung, die pädagogischen Einrichtungen, die künstlerischen Verbände für Theater, Konzerte und Feiern, die Gesangspflege, die Körperkultur, der Jungsozialismus, die sozialistischen Studenten und ähnliche Bestrebungen, nebeneinander, oft durcheinander und gelegentlich auch gegeneinander. Sie alle wollen auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und zu einer Gesamtbewegung zu

sammengefaßt werden. Diese Zusammenfassung soll aber nicht zu einer schematischen Zentralisierung und Schablonisierung führen. Auch durch ein Machtwort kann hier nichts erreicht werden. Die verschiedenen Vereinigungen suchen zunächst, in der Regel unter Führung der Bildungsorganisation, Sühnung zu nehmen und zu prüfen, ob sie sich zu einem Zweckverband oder zu einer Arbeitsgemeinschaft, wenn auch vorläufig nur zu loser Zusammenarbeit, verbinden können. Es wird sich bald ergeben, daß es zahlreiche Angelegenheiten kultureller Art gibt, in denen gemeinsames Handeln notwendig ist. In anderen Fragen wird man sich auf gegenseitige Beratung und Unterstützung beschränken.

Es ist zu erwarten, daß auf diese Weise eine Fülle von Kraft zusammengefaßt wird, die in gegebenen Fällen als bedeutsamer Machtfaktor nach innen wie nach außen eingesetzt werden kann. Nach innen insofern, als auch der Partei- und Gewerkschaftsbewegung gegenüber in bestimmten Fällen eine einheitliche Vertretung sozialistischer Kulturinteressen notwendig und erwünscht sein kann. Nicht um eine selbständige Politik auf kulturellem Gebiet handelt es sich dabei, denn die Vertretung der politischen Interessen der Arbeiter bleibt nach wie vor Sache der politischen Arbeiterbewegung, der sozialdemokratischen Partei, wie die Vertretung der wirtschaftlichen Arbeiterinteressen Sache der Gewerkschafts- und Genossenschaftsbewegung bleiben muß. Um aber im Parlament die kulturellen Interessen richtig und sachkundig zu vertreten, um ihnen in vielen Fällen überhaupt erst den richtigen Nachdruck zu geben, kann und wird ein sozialistischer Kulturbund, in dem sich Sachverstand mit Kraft verbindet, vortreffliche Vorarbeit leisten. Wenn die „Kultur“ in ihrer allgemeinen Bedeutung schon eine sinnvolle Zusammenfassung der Menschen zu bestimmtem Zweck darstellt, so ist mit Sicherheit zu erwarten, daß der freiwillige Zusammenschluß der erwähnten Organisationen unter dem Zeichen der gemeinsamen sozialistischen Kulturinteressen sehr bald die gemeinsame Ideologie und die aus ihr herauswachsenden inneren Werte für Geist, Herz und Willen, ebenso die besondere kultursozialistische Gedanken- und Gefühlswelt entstehen lassen wird.

Eine solche innere Besinnung und äußere Vereinigung aller Mitarbeiter an der sozialistischen Kultur und die Kraft ihres vereinigten Willens wird für den Sozialismus einen wertvollen neuen Machtfaktor und einen neuen Antrieb für seine raschere Verwirklichung bedeuten. Es werden dadurch viele noch unerschlossene und ungelöste Kräfte im Mutterboden Volk freigemacht und dem Sozialismus zugeführt werden. Einrichtungen und Menschen, die sich der reinen politischen oder gewerkschaftlichen Werbung und Arbeit verschließen, weil sie unpolitisch sind oder vom Standpunkt ihrer wissenschaftlichen oder künstlerischen Arbeit bis heute keine Brücke zu der politischen Arbeit der Sozialdemokratie sahen, werden durch die sozialistische Kulturarbeit leichter zu gewinnen sein.

Über die tiefere Bedeutung des Sozialismus, über seine Wirkungen auf die Seele des Menschen wissen wir noch verhältnismäßig wenig. Die älteren Sozialdemokraten haben davon noch eher einen Hauch verspürt, da für sie das Bekenntnis zum Sozialismus sehr oft zugleich ein schweres Opfer

war und Märtyrertum und Entfagung bedeutete. Aber bei den jüngeren Generationen und in der Gegenwart bedeutet das Bekenntnis zum Sozialismus längst kein Opfer mehr, die starke seelische Anregung, die solche Opferbereitschaft einst bedeutet, kommt heute kaum noch zur Geltung. Unsere Jugend wächst in den Sozialismus wie in eine Selbstverständlichkeit hinein.

Da ist es eine hohe Aufgabe für die Kultursozialistische Bewegung, über das engere Gebiet der Politik hinaus das weite Feld des Sozialismus immer wieder neu zu durchforschen und neue Gebiete zu entdecken und zu bestellen. Möge diese neueste Phase der Arbeiterbildung den Arbeitern und dem Sozialismus ebenso zum Segen gereichen, wie dies die früheren Stufen der Arbeiterbildung im Einklang mit den damaligen wirtschaftlichen politischen Voraussetzungen und Verhältnissen in so reichem Maße zu tun vermochten!

Szendriß de Man

Arbeiterbildung in der Welt

Auch die Arbeiterbildung hat ihre Internationale. Ein erster Versuch, die Vertreter der wichtigsten nationalen Arbeiterbildungszentralen zu einer mehrtägigen Konferenz zusammenzubringen, die den Teilnehmern einen Überblick über die Leistungen in den andern Ländern bot, glückte der belgischen Arbeiterbildungszentrale im Dezember 1913. Der Weltkrieg zerriß den da angeknüpften Faden. Er wurde 1922, wiederum auf belgische Einladung, erneut aufgenommen. Eine Konferenz der wichtigsten Landeszentralen — 35 Delegierte aus 11 Ländern — tagte mehrere Tage in den Räumen der Brüsseler Arbeiterhochschule. Ein ständiges Bureau zur Vorbereitung weiterer Konferenzen wurde beschlossen; seine Einrichtung wurde dem Amsterdamer Internationalen Gewerkschaftsbund übertragen, der einen seiner Sekretäre, J. W. Brown, mit der Geschäftsleitung beauftragte. Die zweite Konferenz, die 1924 in Orford — im „Ruskin College“ der englischen Gewerkschaften — abgehalten wurde, war bereits viel umfassender: 61 Vertreter aus 20 Ländern. Über die Brüsseler und Orforder Konferenzen sind im Verlag des Amsterdamer Gewerkschaftsbundes in Broschürenform ausführliche Berichte erschienen, die auch eine gedrängte Schilderung der Arbeiterbildungseinrichtungen in den vertretenen Ländern enthalten.

Es ist nicht leicht, in dem Chaos der Einzelheiten, die bei alledem hervortreten, die wesentlich differenzierenden Gesichtspunkte zu entdecken. Das Bild, das auf einer Konferenz der A. B. Internationale geboten wird, ist noch bunter als das einer gewerkschaftlichen oder politischen Arbeiterinternationale. Denn die Organisationen für Erwachsenenbildung im Dienste der Arbeiterbewegung unterstehen hier einer sozialdemokratischen Partei, dort einem politisch-neutralen Gewerkschaftsbunde, anderswo einem Genossenschaftsverband; alle Geistesströmungen, die in irgend einem

Flügel der Arbeiterbewegung eines Landes vorhanden sind, finden in ihnen einen Ausdruck. Obwohl Rußland und die Parteien der dritten Internationale in der A. B.-Internationale nicht aufgenommen sind, um die bestehende Verwirrung nicht noch durch Hineintragen politisch-propagandistischer Streitfragen zu vermehren, ist der Kommunismus aus ihr doch nicht ganz abwesend, denn sein Standpunkt findet auf dem linken Flügel der englischen Bewegung beredte und aggressive Vertreter.

Es ist an dieser Stelle wohl am wichtigsten, statt die organisatorischen Einzelheiten aus aller Herren Länder zu erörtern, die der Interessent in den erwähnten Konferenzberichten finden kann, einen Einblick in die geistige Eigenart der allgemeinen Hauptströmungen zu gewinnen.

Da treten vor allem vier typische Grundanschauungen hervor, die ich nach ihren hervorragendsten Vertretern die deutsche, die amerikanische, die englische und die belgische nennen möchte. So sehe ich wenigstens die Dinge — auf Grund meiner nahen persönlichen Teilnahme an den geschilderten internationalen Bestrebungen bis Ende 1922 und meiner praktischen Tätigkeit im Arbeiterbildungswesen Belgiens, Deutschlands, Englands und Amerikas, was meiner Betrachtungsweise zugleich die objektiven Vorzüge und die subjektiven Nachteile des persönlich Miterlebten verleihen dürfte.

Den deutschen Typ möchte ich politisch-dogmatisch, den amerikanischen gewerkschaftlich-utilitarisch, den englischen eklektisch und den belgischen synthetisch nennen.

Der deutsche Typ ist neben Deutschland auch für die deutschsprechenden und germanischen Länder Europas (Deutsch-Osterreich, die deutsche Schweiz, Holland, die skandinavischen Länder) maßgebend, wie die Sozialdemokratie und die „freien Gewerkschaften“ für die Arbeiterbewegung dieser Länder überhaupt. Am besten kommt er in der Tätigkeit des Reichsausschusses für soz. Bildungsarbeit und der Heimvolkshochschule Tinz zum Ausdruck. Ich weiß wohl, daß in den letzten Jahren manche dem Geiste nach davon abweichende Neuerungen zutage getreten sind: die stärkere Neigung einzelner örtlicher Bildungsausschüsse vom politisch-aufklärerischen hinweg auf das kulturell-bildende zu, die vom sozial-konstruktiven Geiste der jungen Republik getragene Akademie der Arbeit und die Wirtschaftsschulen, wohl auch manche mehr oder weniger vom traditionellen Gehalt der politischen Ideologie emanzipierte gewerkschaftliche Bestrebung. Ich weiß auch, daß sogar die politischen und gewerkschaftlichen Berliner Reichszentralen in letzter Zeit angefangen haben, die Schwengung mitzumachen, die sich in der Gründung von Kulturkartellen und dergleichen dokumentiert. Jedoch diese Abweichungen von dem früheren Typus ändern nichts an der Tatsache, daß Deutschland besonders in seiner Wirkung auf die Nachbarländer die Norm gestellt hat, die sich aus der ausgesprochen marxistischen Färbung der deutschen sozialistischen Ideologie ergibt. Das bedeutet nicht nur: die Arbeiterbildung im Dienste des Klassenkampfes — sondern darüber hinaus: die Arbeiterbildung als Vermittlerin jenes besonderen theoretischen Wissensinhalts, der dem marxistischen Begriff des Klassenbewußtseins zugrunde liegt. Die Theorie steht hier am Anfang. Ein fertiges System von sozialwissenschaftlichen Glaubenssätzen ist

schon da, und nun gilt es, dieses Wissen den Massen, oder wenigstens ihrer theoretisch interessierten Minderheit, zu vermitteln. Die geistige Folgerichtigkeit und organisatorische Tüchtigkeit, womit besonders seit 1906 in Deutschland an diesem Programm gearbeitet wird, läßt für den Westeuropäer sowohl die Vorzüge wie die Schwächen dieser Einstellung besonders deutlich hervortreten. Als Vorzug erscheint dabei die scharfe Herausarbeitung des Gesichtspunktes, daß die Arbeitermassen nicht wie bei der herkömmlichen bürgerlichen Bildungsphilantropie Objekte, sondern Subjekte der Erziehung sein sollen: ihre Bildungsinstitute sollen an die bestehende Klassenlage, an die Klasseninteressen, an die sozialen und politischen Klassenzielsetzungen anknüpfen. Die Art, wie zum Beispiel Heinrich Schulz schon vor zwei Jahrzehnten diesen Gesichtspunkt herausgearbeitet hat, hat im Ausland — auch westlich vom Rhein — vielfach starken Widerhall gefunden und auch dort bei den kritischen Auseinandersetzungen mit den „bürgerlichen“ Erziehungstheoretikern entwicklungsfördernd gewirkt. Weniger anziehend erschien den Sozialisten des demokratischen und individualistischen Westens die Tatsache, daß die deutsche Anschauung die Forderung des Subjekt-Werdens in ihrer pädagogischen Tätigkeit auf die Klasse beschränkte, statt sie auf den Arbeiter als Einzelmenschen auszuweiten. Daher — vom Westen aus gesehen — eine Beschränkung auf den Aufklärungsstandpunkt (die Erweckung zum Klassenbewußtsein als Gewinnung der rationalen Erkenntnis gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze) auf Kosten der individuellen Charakterbildung; daher auch eine gewisse Geringschätzung der ethischen und ästhetischen, kurzum der kulturellen Aufgaben, die nicht mit diesem Erkenntnisstandpunkt begründet werden konnten; daher endlich der autoritative, oft gar an die Schule des Obrigkeitsstaates gemahnende Charakter der Lehrmethoden. Diese setzen eben beim Lehrenden den Besitz eines abgeschlossenen Systems von Schlussfolgerungen voraus, das dem Lernenden nur noch „mitgeteilt“ und „begreiflich gemacht“ werden soll.

Daraus erklärt sich wohl, daß auf die Zeit — besonders das letzte Jahrzehnt vor dem Kriege —, wo die Deutschen eigentlich die Lehrmeister der „Arbeiterbildungsinternationale“ zum mindesten auf dem europäischen Festland waren, eine Reaktion folgte, die bis auf den heutigen Tag andauert. Während dieser Zeit richtete man westlich vom Rhein die Blicke vielmehr auf die angelsächsischen Länder, wo — insbesondere dank dem Aufschwung der gewerkschaftlichen Arbeiterpartei Englands — allerlei geleistet wurde, das zwar auch autochthone Arbeiterbildung im Dienste einer Klassenbewegung war, aber weniger doktrinär-aufklärerisch, mehr auf die vielseitigen praktischen Bedürfnisse der individuellen Tätigkeit zugeschnitten. In der allerjüngsten Zeit macht sich zwar wieder eine gesteigerte Bewunderung für deutsche Leistungen bemerkbar: das Suchen der Jugendbewegung nach einer neuen Lebensform, wenigstens im Feiertäglichen, die neue Festkultur bei gewissen Massendemonstrationen, die jungsozialistischen Versuche zur Verjüngung der sozialistischen Gesinnung vom ethisch-religiösen Erleben her, und die Leistungen einiger lokalen Bildungsausschüsse, die — wie vor allem die Leipziger mit ihrem „Kulturwillen“ —

die „Klassenkampfaufgabe“ bewusst zur „Kulturaufgabe“ zu erweitern suchen. Die Reichsarbeiterjugendtage seit Weimar und die Frankfurter Arbeiter-Olympiade haben in der Hinsicht einen tiefen Eindruck auf die Ausländer gemacht, die diese Tagungen als Teilnehmer oder durch Berichte miterlebt haben. Jedoch man hat bisher im westlichen Auslande von den dort empfangenen Anregungen erst wenig in die Praxis umzusetzen versucht: nur in Holland hat man das „deutsche Muster“ der Kulturbewegung der Arbeiterjugend erfolgreich — hier und da, wie mir scheint, sogar überlegen — nachgefastet, in Belgien sind erst im vlämischen Landesteil lokale Anfänge gemacht, und in England ist kaum eine schwache Wirkung zu verspüren. Wie dem auch sei: Deutschlands Arbeiterbildung wirkt in letzter Zeit nur gerade in dem Maße international anregend und befruchtend, wie sie sich in ihrer Praxis von dem vorhin geschilderten „klassischen“ Typ der marxistisch-aufklärerischen Tätigkeit, wie sie zwischen 1906 und 1914 ihren Höhepunkt erreichte, wieder abwendet. Das Bild, das man sich im Auslande insbesondere von den zentralen, „Berliner“ Bestrebungen der Partei- und Gewerkschaftsorganisationen in Bildungssachen macht, entspricht — zu Recht oder zu Unrecht — in seinen großen Zügen noch immer jenem Bilde der Vorkriegszeit; und die Gründe, die es weniger anziehend machen, fallen letzten Endes mit den historischen und nationalpsychologischen Ursachen zusammen, die den Westeuropäer und Angelsachsen schon rein gefühlsmäßig gegen den Marxismus einnehmen: er erscheint ihnen zu trocken und starr, zu abstrakt-doktrinär, zu zynisch-materialistisch, zu autoritär in seinen Zielsetzungen, zu pedantisch in seinen Methoden.

Im äußersten Gegensatz zu dem deutsch-marxistischen Typ steht der amerikanische. Die große Mehrzahl der Arbeiterbildungseinrichtungen in den Vereinigten Staaten, die dem Workers Education Bureau und damit der A.-B.-Internationale angehören, stehen im Dienste und unter Aufsicht der Gewerkschaften der American Federation of Labor. Diese — oder vielmehr der größte Teil ihrer Berufsverbände, die etwa $\frac{3}{4}$ der Gesamtmitgliedschaft vertreten — tragen das Bureau finanziell mit einer jährlichen Sonderkopfsteuer. Die drei ständigen Arbeiterhochschulen mit Internat — die wichtigste davon Brookwood in Katoonah im Staate New York — und die etwa 25 Schulen ohne Internat werden in der Hauptsache von den Gewerkschaften mit Beiträgen unterstützt und mit Schülern und Schülerinnen besetzt. In den Staaten gibt es bekanntlich keine sozialistische Partei, die eine irgendwie erhebliche politische Rolle spielte; die Gewerkschaften aber halten mit äußerster Energie an ihrem politisch-neutralen Standpunkte fest. Das gilt sogar für solche Verbände, die, wie etwa die Konfektionsarbeiter (die an der Bildungsarbeit hervorragend beteiligt sind), in Mitgliedschaft und Führung überwiegend aus sozialistischen oder sonst politisch-radikal gerichteten Elementen bestehen. Die Gewerkschaft vertritt Berufsinteressen — nichts weiter; allerdings mit allen Mitteln, auch mit Hilfe der Gesetzgebung und der Verwaltungstätigkeit, aber dann nicht durch Anschluß an eine Klassenpartei. Diese praktisch-utilitarische Einstellung (die übrigens einen gewissen idealistischen Schwung nicht ausschließt, freilich im Rahmen der Berufssolidarität und der nationalen

„Volksgemeinschaft-Ideologie“, nicht in der europäischen Ausdrucksweise des politischen Klassenkampfes) kommt auch in den Bildungseinrichtungen zum Ausdruck. Diese gehen von der Frage aus: was braucht der Arbeiter für seine Tätigkeit als Organisationsmitglied, insbesondere als Organisationsführer? Die Antwort ist natürlich: vor allem praktische Kenntnisse, wie Organisationstechnik, Verwaltung, Buchführung, praktische Nationalökonomie zunächst vom Standpunkte des eigenen Berufes; dazu Politik als Verfassungskunde und Geschichte der Parteien und der Tagesfragen, Sozialwissenschaft als konkretes Material zur eigenen Urteilsbildung. Unter solchen Umständen stellt sich die Frage nach „bürgerlicher“ oder „proletarischer“ Wissenschaft gar nicht erst; die allermeisten Lehrkräfte sind denn auch Akademiker und Lehrer, die den verschiedensten politischen Richtungen (natürlich einschließlich der sozialistischen) angehören; der „Arbeiter“-Charakter des Unterrichts ergibt sich bloß aus der gewerkschaftlichen Initiative, aus der Schülersauswahl und aus der praktisch-organisatorischen Zwecksetzung. Charakteristisch ist dabei, daß die wichtigsten Einrichtungen (mit Ausnahme des erwähnten Brookwood College) nach Berufsverbänden gegliedert sind. Charakteristisch ist ferner, daß die einzige amerikanische Arbeiterhochschule, die der Socialist Party untersteht, die New Yorker Rand School, dieser Gesamtbewegung fernbleibt, und ihre Schüler hauptsächlich aus den internationalpolitisch interessierten, zumelst jüdischen europäischen Einwanderern des East-End rekrutiert.

Viel weniger einheitlich ist das Bild, das Großbritannien bietet. Die Arbeiterbildungsbewegung ist hier, wie die Arbeiterbewegung überhaupt, älter (übrigens auch der quantitativen Leistung nach bedeutender) als anderswo; es gibt noch Bildungsorganisationen, deren Anfänge bis in das erste Viertel des neunzehnten Jahrhunderts zurückreichen. Jede Strömung in der Gedankenwelt der britischen Arbeiterbewegung der letzten hundert Jahre, vom liberalen Trade-Unionismus bis zum Syndmanischen Anglo-Marrismus, des genossenschaftlichen Sozialutopismus und des betriebsrätlichen Syndikalismus nicht zu vergessen, hat ihre Spuren hinterlassen. Es ist ein weiter Weg von dem äußersten rechten Flügel der W. E. A. (Workers' Educational Association), in deren Ehrenausschuß die angesehensten Führer aller Parteien und die führenden Beamten des Unterrichtsministeriums vertreten sind, bis zu der Plebs League, die in ihren Londoner und Glasgower Internatschulen den rechtgläubigen kommunistischen Marrismus verkündet. Das merkwürdige ist nun, daß die Gewerkschaftsbewegung und die Arbeiterpartei als Ganzes sich sehr wohl mit diesem Zustande abfinden: die föderalistische Organisationsform und vor allem die dem praktischen Kompromiß zu-, der theoretischen Prinzipien-spalterei abgeneigte englische Mentalität ermöglicht ein Nebeneinander, wo in jedem kontinentalen Lande nur ein Gegeneinander denkbar wäre. Nicht als ob diese verschiedenen Organisationen sich der Unterschiede in ihrem Charakter nicht bewusst wären. Die kommunistische Plebs League zumal nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn sie der W. E. A. „geistige Lakaiendienste an die Bourgeoisie“ oder dem Ruskin College „kleinbürgerlichen Gesinnungsbrei“ vorwirft; und als Vorsitzender der zwei ersten in-

ternationalen A.-B.-Konferenzen weiß ich, daß es auch bei solchen Zusammenkünften nicht immer leicht ist, die Klippe dieser „innerenglischen“ grundsätzlichen Kontroversen zu umsteuern. Jedoch im allgemeinen regen sich nur die unmittelbar Beteiligten darüber auf. Die zahllosen kleinen und großen Gewerkschaftsorganisationen, die von den ebenfalls zahllosen Colleges, Classes und Vortragsvermittlungsorganisationen um Beiträge oder Schülerdelegationen angegangen werden, wählen einfach diejenige Anstalt aus, die ihnen nach Lage der Umstände am meisten gefällt. Oft richtet sich die Wahl nach den persönlichen Sympathien eines in Aussicht genommenen Schülers, am häufigsten natürlich nach denen der Mehrheit der jeweiligen Organisationsleitung, wobei zumeist in jedem Berufsverbande die Orts- oder Bezirksgruppen ohne Rücksicht auf die Zentralleitung die Stellung einnehmen können, die ihrer Geschmacksrichtung entspricht. Es ist durchaus gewöhnlich, daß von demselben Berufsverband ein Teil der Schüler — und der Beiträge — etwa an das „radikale“ London Labour College, ein anderer an das „gemäßigte“ Ruskin College oder an die W. E. A. gehen. Diesen eklektischen Standpunkt hat sich sogar, nach jahrelangen Bemühungen, die Frage anders zu lösen, der Gewerkschaftskongress im Jahre 1925 zu eigen gemacht. Von Bildungsorganisationen aller Richtungen — einschließlich der kommunistisch-marxistischen — um moralische und finanzielle Unterstützung gebeten, hat er alle einfach miteinander unter seine Fittiche genommen. Das war bis zu einem gewissen Grade von jeher der Grundsatz der W. E. A. gewesen. Diese hat sich nur dadurch zur größten und leistungsfähigsten Arbeiterbildungsorganisation der Welt (wenigstens zur Einrichtung von Abendkursen) entwickeln können, daß sie von vornherein jeder sie angehenden Ortsorganisation das vermittelte, was sie selber sich aus einem reichhaltigen Programm wünschte. Es war dabei ganz gleich, ob es sich um einen Kurs über Lokalverwaltung durch einen Fortbildungsschullehrer, oder um einen über sozialistische Theorien durch einen Marxisten handelte. Ein jeder nach seinem Geschmack, das Taugliche wird sich dann als das Brauchbare von selbst behaupten, das Untaugliche von selbst untergehen; nach dem englischen Sprichwort „der Beweis des Puddings ergibt sich beim Essen“ soll zuletzt die Erfahrung entscheiden, und die Entscheidung ist dann um so sicherer, je ungehinderter und allseitiger das Experiment war. Das ist der Standpunkt, den sich der britische Gewerkschaftskongress zu eigen gemacht hat, indem er allen darum werbenden Arbeiter-Colleges und anderen Organisationen den Anschluß an den Allgemeinen gewerkschaftlichen Bildungsausschuß gewährte, der der gewerkschaftlichen Unterstützung und Kontrolle seit vorigem Jahre verallgemeinerte Wirksamkeit zu sichern bestrebt ist.

Inzwischen ist ein äußerer Anreiz zur Zentralisierung dadurch entstanden, daß der allgemeine Arbeiterbildungsausschuß von der Gräfin Warwick, einer langjährigen Sozialistin, das Schloß Easton Lodge geschenkt erhielt. Hier könnten alle bestehenden Internatsschulen untergebracht werden. Dabei ergeben sich allerdings Schwierigkeiten, die bis zur Stunde nicht behoben worden sind. Zunächst in finanzieller Hinsicht: Zur Instandhaltung des Schlosses wären etwa 50000 Pfund notwendig.

Überdies zeigen sich die bestehenden Internatsschulen — vor allem Ruskin College — bis jetzt sehr abgeneigt, nach Easton Lodge überzusiedeln. Auch wenn es gelingen sollte, diese Widerstände zu überwinden, müßte der Aufbau der zentralen Schule auf einer so efflektisch-föderalistischen Grundlage gesichert werden etwa mit nebeneinanderstehenden Colleges zur freien Wahl der Schüler — daß auch in dieser Form an der Mannigfaltigkeit des englischen Arbeiterbildungswesens grundsätzlich nichts geändert wäre.

Noch anders ist die Lösung, die man in Belgien gefunden hat. Hier ist die Lage insofern der britischen ähnlich, als die Arbeiterbewegung — im Gegensatz zu Deutschland — von vornherein eine pragmatische, föderalistische Färbung gehabt hat; mit anderen Worten, ihre Einheit beruhte und beruht noch auf ihrem Charakter als Interessenvertretung, nicht auf dem Bekenntnis zu einer bestimmten Lehre. Die belgische Arbeiterpartei ist, wie die britische — allerdings schon seit vierzig Jahren — eine politische Föderation von Gewerkschaften, Genossenschaften, Wahlvereinen und Arbeiterorganisationen der verschiedensten Art. Zum Unterschied von England besteht jedoch — eben auf Grund dieser frühzeitigen Kristallisation und der Bedrängtheit und Einheitlichkeit der Verhältnisse — eine starke organisatorische Einheit. Bekanntlich ist die belgische Arbeiterbewegung die einheitlichste der Welt; Partei, Gewerkschaften und Genossenschaften sind tatsächlich von jeher nur drei Flügel derselben Bewegung, und so konnte diesem Körper der vierte Flügel — die Bildungsbewegung — verhältnismäßig leicht anwachsen. Allerdings war der geistige Gehalt der A. B. -Bewegung von vornherein (in zentralisierter nationaler Form seit 1911) ein Kompromiß zwischen zwei Willensströmungen verschiedenen Ursprungs: ein utilitarisches Motiv, das sich aus dem unmittelbaren Bedürfnis der Organisationen nach praktisch geschulten Führern und aus dem unbestimmten und etwas wahllosen Bildungshunger der intelligenteren Arbeiterkreise ergab — und ein theoretisch-propagandistisches Motiv, das gewissermaßen von außen, von Führern, die ein Gegengewicht gegen die materialistische Verflachung und „Verbürgerlichung“ der Bewegung schaffen wollten, in diese hineingetragen wurde. Das erste Motiv war autochthon belgisch und proletarisch, das zweite nicht nur insofern „fremd“, als es von marxistisch geschulten Intellektuellen vertreten wurde, sondern auch darin, daß es bewußt die deutsche sozialdemokratische Bildungszentrale und ihre Ideologie zum Muster nahm. Im Laufe der Zeit hat sich dann jene mehr oder weniger organische Integrierung herausgebildet, die ich den synthetischen Typ der Arbeiterbildung (wenigstens im Verhältnis zu den heutzutage in der Welt praktisch vorhandenen Strömungen) nennen möchte. (Vielleicht bin ich in diesem Urteil nicht unbefangen, da die Entwicklung des belgischen Arbeiterbildungswesens, dessen Leiter ich von 1911 bis 1922 war, zu einem erheblichen Teil mit meiner eigenen inneren Entwicklung zusammenfällt, so daß ich das gewordene zum Teil nur als eigenes empfinden kann; ich habe aber dem Leser ja schon gesagt, daß auch dieser Bericht, wie jeder, der in gebrängter Form wählen und herauschälen muß, als subjektiv hinzunehmen ist.) Der synthetische Charakter des belgischen A. B. -Wesens kommt schon im organisa-

torischen zum Ausdruck: nicht nur die etwa 220 Orts- und 25 Bezirksausschüsse, sondern auch die Landeszentrale ist gemeinsam durch Partei, Gewerkschaften und Genossenschaften gebildet und finanziell unterstützt, seit 1921 mit Hilfe einer Kopfsteuer für jeden gewerkschaftlich, politisch oder genossenschaftlich Organisierten, was eine Gesamtzahl von etwa anderthalb Millionen Beiträgen ergibt. Die Arbeit ist infolgedessen viel vielseitiger zentralisiert, als sogar in Deutschland: auch die Betriebsräteschulen (hier nach Industrieverbänden gegliedert), die Kurse für Genossenschaftsverwalter, die Jugendleiter-, Frauen-, Kommunalvertreter- und sonstigen Spezialkurse unterstehen direkt der Landeszentrale. Dasselbe gilt für die Arbeiterhochschule (mit flämischer und wallonischer Abteilung) in Uccle bei Brüssel, die seit 1921 Jahreskurse mit Internat und zweimonatigen Spezialisierungskursen im zweiten Jahrgang abhält. In dieser Arbeiterhochschule, die natürlich bessere Möglichkeiten bietet, eine eigene pädagogische Methode auszubilden, als die (etwa 160) lokalen „Schulen“ (eigentlich nur Abend- oder Sonntagskurse), zeigt sich die Eigenart der belgischen Methode am deutlichsten. Sie ist „angelsächsisch“ insofern, als sie die gegebenen praktischen Bedürfnisse der Organisationen zum Ausgangspunkt nimmt. Ein vorbereitender Kurs sorgt für das „Auffrischen“ bzw. Richtigmachen der allgemeinen Vorbildung, besonders in bezug auf Sprache, Geschichte, Geographie und elementare Staatskunde; dann kommt die Hauptsache: industrielle Organisation und praktische Nationalökonomie, Geschichte und Aufbau der verschiedenen Organisationsformen der Arbeiterbewegung, Sozialgeschichte Belgiens (insbesondere Geschichte der Industrie und der Arbeiterschaft), Geschichte der internationalen Arbeiterbewegung, Geschichte der Neuzeit, Hygiene, praktische Sozialpsychologie, praktisches Recht. Theorien, auch die sozialistischen Lehren, werden nur gelehrt im Rahmen dieser geschichtlichen Betrachtungsweise, also nicht dogmatisch, nur historisch, und zwar stets im Zusammenhang mit der Geschichte der Bewegung. Aufschlussreicher als die Aufzählung dieser Lehrstoffe ist die Methode, die stark von der üblichen „akademischen“ Pädagogik abweicht; und daher auch nur zu einem sehr geringen Teil Akademikern anvertraut ist; die allermeisten Lehrer sind Praktiker, ehemalige Arbeiter, die aus der Bewegung selbst hervorgegangen sind. Auf eine Stunde Unterricht (der Jahreslehrplan umfaßt etwa 500) entfallen ungefähr $2\frac{1}{2}$ Stunden „praktische“ Arbeit: Besprechungen mit den ständigen Hilfslehrern (3 an der Zahl), Seminararbeiten (jeder Schüler muß eine selbständige Forschungsarbeit liefern, vorzugsweise auf dem Gebiete seiner eigenen Berufs- oder Organisationstätigkeit), Besuche von Betrieben und Einrichtungen (mindestens 50 im Jahre, außerdem einwöchige Studienreise) mit anschließender Berichterstattung und Besprechung usw. Kurzum, es wird nicht versucht, Wissen in Form von „Gedächtnisstoff“, noch weniger in Form von fertigen theoretisch begründeten Urteilen zu vermitteln, sondern nur Wege zur persönlichen Urteilsbildung und zum weiteren Selbststudium zu eröffnen. Also Willens- und Gewohnheitsbildung mehr als Belehrung; was durch das Gemeinschaftsleben in einem Internat (in einem großen Park außerhalb der Stadt gelegen), das zu dem Zwecke in hygienischer und ästhe-

tischer Hinsicht besonders sorgfältig ausgestattet ist, mit täglichen Körperübungen, Spielen usw. noch weiter gefördert werden soll.

Die pädagogischen Grundsätze, die alledem zugrunde liegen, habe ich einmal in folgenden sieben Punkten zusammengefaßt: 1. Nichts unterrichten, was der Arbeiter im täglichen Leben und in seiner Organisationsstätigkeit nicht brauchen kann; 2. immer von Bekanntem und Konkretem ausgehen, also etwa in der Nationalökonomie von der Kenntnis des eigenen Betriebs, in der Geschichte von den miterlebten Ereignissen der neuesten Zeit; 3. nichts unterrichten, was außerhalb des Gebietes liegt, wo der Schüler die Wahrheit des Gesagten prüfen könnte — also z. B. keine Naturwissenschaft, weil sie hier nicht experimentell betrieben werden kann; 4. Tatsachen mitteilen, die zur selbständigen Urteilsbildung führen können, keine fertigen Urteile in systematischer und theoretischer Form; 5. der Zweck des Unterrichts ist nicht der Wissensstoff, sondern die Vorbereitung zur Autodidaxie als der einzigen allgemein brauchbaren Art, das ganze Leben zum Erziehungsprozeß zu gestalten, also die Bildung der Gewohnheit des Lernens und der dazu gehörenden Technik der Geistesarbeit; 6. der Lehrer soll für das, was er sagt, kein Ansehen in Anspruch nehmen über den inneren Wahrheitswert des Gesagten hinaus, wie er in freier kritischer Auseinandersetzung geprüft werden kann; also keine „Autoritäten“; ein Lehrer mit 30 Schülern soll gleich sein 31 Schülern und 31 Lehrern; 7. der eigentliche Wert jeder Arbeiterbildungsrichtung ergibt sich aus der Methode; es kommt weniger auf das an, was sie lehrt, als darauf, wie sie lehrt; schließlich lernt ein jeder nur das wirklich, was er selbst gefunden hat, und der Unterricht soll ihm bloß helfen, das ihm Wesensgemäße zu finden — oder zum mindesten ihn anregen, es zu suchen.

Das Merkwürdige ist nun, daß trotz dieses utilitarischen — oder sagen wir: des pragmatischen — Ausgangspunktes, der synthetische, im Sinne eines sozialistischen Kulturideals allgemeinbildende Charakter dieser Methode sich in gewissem Sinne von selbst ergibt, und zwar einfach auf Grund der Vielseitigkeit eben dieses Ausgangspunktes. Dadurch, daß man den Leuten das gibt, was sie brauchen (nicht was irgend eine Theorie von ihnen verlangt), ist man — wenigstens bei einer Einrichtung, die nicht auf eine besondere, etwa die politische oder die gewerkschaftliche Zielsetzung beschränkt ist — einfach gezwungen, ihnen alles zu geben, was zu einer menschlichen Kultur gehört. Oder, wenn auch nicht alles, so doch eine Richtung auf Alles, und zwar eine Richtung, die der Stellung des Arbeiters im Leben und besonders in der Arbeiterbewegung entspricht, ihm die Welt von dem Gesichtswinkel erschließt, der sich aus seinem ursprünglichen sozialen Standort ergibt.

Allerdings: das „von selbst“, das ich oben hinschrieb, hat seine Grenzen, und bei diesen Grenzen wird auch die schwache Stelle der belgischen Methode sichtbar. Auch die Arbeiterhochschule ist nicht das Werk der Schüler: was sie tut, ist zunächst von ihren Schöpfern und Leitern gewollt — von den Schülern erwartet man nur die Bereitschaft, daß sie mitwollen. Wenn man dreißig Schüler ohne Leitung und ohne von früherer Leitung geschaffene Tradition sich selbst überlasse, so würde der Konservatismus der normalen

Menschennatur höchstwahrscheinlich bewirken, daß sie ihr Leben dort ihren früheren Lebensgewohnheiten und schon erreichten Bedürfnisstufe gemäß einrichten würden, statt eine Andersgestaltung zu versuchen; ein materielles Symbol dafür ist der moralische Druck, der erfahrungsgemäß ausgeübt werden muß, bevor sich alle Schüler eines neuen Jahrgangs in Uccle das tägliche Brausebad angewöhnen. Die Erziehung „nur aus dem Bedürfnis des zu Erziehenden heraus“ ist eine Fiktion; die Wirklichkeit ist stets ein Spannungsverhältnis zwischen diesem Bedürfnis und dem Wollen von Erziehern, die auf eine Erhöhung der Bedürfnisstufe abzielen. Das Problem wird dann, dieses Spannungsverhältnis dadurch möglichst fruchtbringend zu gestalten, daß sich das Wollen der Erzieher auf eine Sublimierung der schon bestehenden Bedürfnisse richtet; und das wird am besten dann gelingen, wenn die pädagogische Zielsetzung statt aus Bücherstudium aus dem fühlenden und forschenden Miterleben eben jenes sozialen Schicksals abgeleitet ist, das den Bedürfnissen der Massen die Richtung gibt. Indessen — das ist ein anderes Kapitel; ich möchte hier nur andeuten, daß die Lösung dieser Frage dort am leichtesten ist, wo man die theoretische Auffassung des Sozialismus am engsten mit dem institutionellen Gegenwartscharakter der Arbeiterbewegung als sitte- und rechtsumwälzende Kraft verknüpft. Wichtig ist hier zunächst nur die Feststellung, daß auch die belgische Methode eine dauernde Spannung zwischen dem, was die Masse ist, und dem, was ihre führenden Elemente wollen, voraussetzt. Das zeigt sich am meisten in der Massenerziehung durch örtliche Kurse, Vorträge usw. Hier hat die Bildungszentrale die größte Mühe, der Versuchung zu entgehen, um der quantitativen Leistung willen die Qualität ihrer Darbietungen dem Massengeschmack zu opfern, der keineswegs „von selbst“ auf das kulturell höherstehende gerichtet ist. Je mehr eine derartige Bewegung die Massen ergreift, um so mehr setzt sie sich der Gefahr der bequemen Oberflächlichkeit, der allzu leicht überzeugenden Halbwissenschaft, des allzu leicht rührenden Kitsches, der allzu leicht entspannenden „Zerstreuung“, kurzum der Gefahr der Verspießerung aus. Hiermit ist freilich eine Frage berührt, die aus dem Rahmen dieser Betrachtung herausfällt, denn sie ist eine grundsätzlich-universelle, die man meiner Ansicht nach noch in keinem Lande ganz befriedigend gelöst hat.

Ernst Michel Die Akademie der Arbeit

Die Akademie der Arbeit in der Universität Frankfurt a. M. ist als erste und bisher einzige deutsche Hochschule für das „Volk der Arbeit“ am 1. Mai 1921 ins Leben getreten. Sie hat soeben ihren fünften Lehrgang abgeschlossen.

Der Gedanke einer Hochschule für die Arbeiterschaft in Verbindung mit der Universität Frankfurt a. M. wurde von Arbeitervertretern aufgeworfen, als es im Jahre 1920 galt, die Stiftungs-Universität Frankfurt durch

staatliche Unterstützung aus ihrer Finanznot zu retten. Die Rettungsaktion für die Universität wurde damals durch die Arbeiterschaft ermöglicht, aber an die Bedingung geknüpft, der zukünftigen Arbeiterhochschule Hausrecht in der Universität einzuräumen.

Für den Aufbau der Akademie wurde eine Erprose des vorläufigen Arbeitsausschusses und eine Denkschrift des bekannten Professors für Arbeitsrecht Hugo Sinzheimer grundlegend.

Die Denkschrift Professor Sinzheimers ging von den tragenden Kräften des neuen demokratischen Deutschland aus, die Lehraufgabe, Lehrmethode und Lehrziel der Hochschule bestimmen mußten. Professor Sinzheimer erblickte die tragenden Pfeiler der neuen Institution: 1. im demokratischen Gedanken. Dieser rufe alle Volkskreise zur verantwortlichen Mitarbeit und Mitbestimmung an den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben des neuen Staatswesens auf, verleihe den Verbänden eine wichtige Mitbeteiligung bei der Gestaltung des sozialen Lebens und knüpfe die wirtschaftlichen Entscheidungen mehr und mehr an die Mitbestimmung wirtschaftlicher Vertretungsorgane. Die Fähigkeit zu dieser Mitarbeit im öffentlichen Leben zu entwickeln, sei die eine Aufgabe der Akademie. 2. Den zweiten Stützpunkt der Akademie sah Professor Sinzheimer in der Berufung der abhängigen Arbeit zu neuen gesellschaftlichen Daseinsformen, die zur Grundlage einer neuen europäischen Volksordnung würden. Diese neue Aufgabe aber verlange eine neue Lehre, — eine Lehre, die von der Arbeit ausgeht und den arbeitenden Menschen im Mittelpunkt der kommenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung sieht. Diese neue Lehre zu entwickeln sei die zweite Aufgabe der Akademie.

Diese Gedanken wurden der Gründungsurkunde der Akademie der Arbeit, dem Vertrag zwischen dem preussischen Unterrichtsministerium und den Spitzenverbänden der Arbeiter, Angestellten und Beamten zugrunde gelegt.

Mit der schwierigen, weil erstmaligen und vorbildlosen Aufgabe des pädagogischen Aufbaus und mit der Leitung der Akademie wurde im Frühjahr 1921 Dr. Eugen Rosenstock betraut, der mit drei hauptamtlichen Mitarbeitern ans Werk ging. Die pädagogische Idee, von der Rosenstock ausging, und die Lehrform, die er schuf, haben sich in den Erfahrungen der fünf Lehrgänge bewährt.

Die äußere Verfassung

Der Bestand der Akademie der Arbeit wird aus Grund eines Vertrages garantiert durch den Staat (Preussisches Kultusministerium mit finanzieller Unterstützung des Reiches) und durch die Gewerkschaften. Die Universität stellt die Räume und trägt die Verwaltungskosten. Der Staat ermöglicht es, daß — zur Zeit — drei Dozenten hauptamtlich die Lehrtätigkeit an der Akademie ausüben, und daß nebenamtliche Dozenten, Professoren der Universitäten und technischen Hochschulen und Männer aus der Praxis, ihre Sachgebiete lehren. Für die Auswahl der nebenamtlichen Dozenten ist der wissenschaftliche Ruf und die Eignung für die besondere pädagogische Aufgabe, nicht aber die weltanschauliche oder politische Richtung maßgebend. Bei der Behandlung grundsätzlich wichtiger

wirtschaftspolitischer und sozialer Fragen wird jedoch auf die Weltanschauung der Hörer in der Wahl der Dozenten gebührend Rücksicht genommen. Die hauptamtlichen Dozenten beruft nach Anhörung des Lehrerkollegiums das Ministerium, die nebenamtlichen werden durch den Leiter der Akademie im Auftrag des Dozentenkollegiums aufgefördert. Die Behandlung der pädagogischen Fragen steht dem Lehrerkollegium zu. Bei Ausarbeitung des jährlich neu aufzustellenden Lehrplans, der die Erfahrungen des vorausgegangenen Lehrgangs verwertet und veränderten Aufgaben Rechnung trägt, wird der Verwaltungsausschuß und der Hörerrat gutachtlich gehört. Im übrigen ist das Dozentenkollegium in pädagogischen Fragen selbständig und frei. Die Tätigkeit des Leiters der Akademie wird von einem hauptamtlichen Dozenten ausgeübt und wechselt für jedes Lehrjahr turnusmäßig.

Die großen Verbände wählen nach eigenem Ermessen die Hörer der Akademie aus ihren Reihen aus und bestreiten ihren Lebensunterhalt für die Dauer eines Jahres. Der am stärksten beteiligte Spitzenverband, der Allgemeine Deutsche Gewerkschaftsbund erhebt seit einem Jahr von sämtlichen Mitgliedern einen Kulturbeitrag, aus dessen Ertrag die delegierten Hörer — es sind in diesem Jahr allein aus diesem Verbände 41 — und auch deren Familien erhalten werden. Neben den Verbänden besichtigen auch Städte, z. B. Frankfurt, Offenbach, Hannover, Kiel, die Akademie, ferner stellen die einzelnen Provinzen, so die Provinz Hessen-Nassau und Schleswig-Holstein, Stipendien für Hörer zur Verfügung. Daneben werden Hörer, die auf eigene Kosten kommen wollen, auf Grund besonderer Eignung zugelassen. Auch Ausländer sind zugelassen: so nahmen z. B. am zweiten Lehrgang 9 Schweizer teil, die der Schweizer Ausschuß für Arbeiterbildung delegiert hatte. Ein „Verein der Freunde und Förderer der Akademie“ nimmt sich bedürftiger, aber bedürftiger Hörer an. Die Hölerschaft besteht also — und das ist für alle Voraussetzung — aus Männern und Frauen, die sich mit einer reifen Lebens- und Berufserfahrung einer geistigen Arbeit für 9 Monate vollkommen frei zuwenden. Der Unterricht, der ganztägig ist und wöchentlich etwa 30 Stunden beansprucht, verlangt die ganze Kraft der Teilnehmer. Die Zahl der Teilnehmer schwankte bisher zwischen 50 und 70, im laufenden Lehrgang betrug sie 61, darunter 5 Frauen.

Die Bildungsaufgabe

Die Akademie der Arbeit steht als eine selbständige Institution in der Universität. Obwohl vom Staat und den Gewerkschaften gestützt und durch sie ermöglicht, ist sie in ihrer pädagogischen Entfaltung und in ihrer Lehre doch von beiden Mächten unabhängig, sie ist darin so selbständig wie in ihrer Weise die Universität. Aber von der Universität unterscheidet sie eindeutig, daß sie eine Hochschule für den erwachsenen berufstätigen Menschen ist, daß dieser erwachsene Berufstätige für ihren Lehrinhalt, für ihre Lehrmethode und ihr Lehrziel bestimmend ist. Die Akademie ist nicht begründet auf einem Kompromiß zwischen den beiden Parteien der Akademiker und Arbeiter, etwa in der Weise, daß sie die Wissensfülle der Fakultäten auf die Bedürfnisse der Arbeiter zuschneidet und vereinfacht und dann

dieses Wissen mit Hilfe geeigneter pädagogischer Methoden in die Arbeiterschaft hinein verflößt. Träfe dies zu, dann wäre die Akademie eine mechanische Verbindung der beiden Lehrhäuser der Universität und der Volkshochschule, ein äußerlicher Ausgleich im Bildungskampf zwischen Oberschicht und Unterschicht. Im Ergebnis würde die Universität in ihrem Eigenleben dadurch nur geschwächt werden, ohne daß die echte Bildungsnot der Arbeiterschaft auf diese Weise wirklich behoben würde.

Die Vorgeschichte der Gründung der Akademie der Arbeit läßt erkennen, daß es sich bei dieser Institution nicht um einen vorgeschobenen Posten der Universität in die Arbeiterschaft hinein handelt, sondern um eine Bastion, die die politische Kraft der Arbeiterschaft in die alte Bildungswelt hinein errichtet hat. Eine der Hauptschwierigkeiten, die die Träger des Akademiegedankens in den Reihen der Gewerkschaften zu überwinden hatten, war gerade das Bedenken, es könnte die Akademie ein bloßes Popularisierungsinstitut der Universität werden. Und es war deshalb eine der Haupt Sorgen der Begründer, der Akademie nicht nur die äußere Selbständigkeit zu wahren, sondern vor allem auch die ihr eigentümliche Bildungsaufgabe sicherzustellen. Die Akademie sollte einen Bildungsweg einschlagen, auf dem die Arbeiter nicht halbe Akademiker würden, sondern Arbeiter und Arbeiterführer blieben, ja dies immer besser würden: sie sollte eine selbstständige und ursprüngliche Kenntnis vermitteln, von keiner anderen hohen Schule abgeleitet, sondern aus der Kraft und den Bedürfnissen der Arbeit geboren. Mit diesen Grundgedanken: Einbau der Arbeiterbildung als selbstständigen Bildungszweig in das Hochschulwesen des Volkes, Aufbau dieser Bildung aus den Kräften und den Bedürfnissen der Arbeit — mit diesen Grundgedanken war der Typus einer proletarischen Klassenhochschule und einer Klassenbildung abgelehnt. Wie es der neuen Epoche Europas aufgegeben ist, eine neue, allen Völkern gemeinsame Volksordnung auf die Ordnung der Arbeitswelt aufzubauen, so sollte die Akademie der Arbeit die dieser Aufgabe gemäße Volksbildungsform sein. Die Akademie der Arbeit liegt auf dem Wege, den die deutsche Arbeiterschaft nach dem Zusammenbruch Deutschlands im Jahre 1918 eingeschlagen hat. Der Rat der Volksbeauftragten hat im November 1918 die proletarische Revolution und die Räterepublik nach russischem Vorbild abgelehnt zugunsten einer allmählichen Durchdringung und Neuordnung des Volkskörpers aus den sozialen und politischen Kräften des ganzen Volkes, vor allem des Volkes der Arbeit. Die Arbeiterschaft in Deutschland hat also die alte Welt nicht durch Vernichtung, sondern durch Neuordnung von innen heraus und unter Schonung des noch lebendigen Erbes zu überwinden gesucht. Auch die Akademie ist von ihren Mitträgern aus der Arbeiterschaft auf diese Grundlage basiert worden. Man wollte nicht auf den Trümmern der alten Welt ganz von vorne anfangen, sondern man wollte das Beste, was die Arbeiterschaft zu geben hat, den Gedanken der Arbeit, in die Universität des Geistes hineintragen und mit ihm die alten Gebiete des Wissens durchdringen und durchsäuern. Deshalb wurde auch nicht der Name „Arbeiter-Akademie“ gewählt, sondern „Akademie der Arbeit“. Der Name bedeutet hier ein geistiges Programm.

Es versteht sich nun, daß die Akademie der Arbeit nicht auf „Persönlichkeitsbildung“ im üblichen Sinne abzielt, nicht den Arbeiter als Individuum im Auge hat, sondern als notleidendes Glied kranker Institutionen, eben der sozial ungeordneten, nur technisch geordneten Arbeitswelt. Wenn Persönlichkeitsbildung doch auch Aufgabe der Akademie ist, dann nur im Sinne der Bildung politisch verantwortungsbewusster und verantwortungsfähiger Persönlichkeiten. Die Bildung individueller Persönlichkeiten — das Ideal des 19. Jahrhunderts — nützt in einer Zeit nichts mehr, deren öffentliche Einrichtungen und Ordnungen verdorben sind. Der wahrhaftigste Mensch muß objektiv lügen und in die Irre gehen, wenn die Lebensordnungen des Volkes, die sein geistiges Leben tragen und bestimmen, fehlen oder kraftlos geworden sind.

Unsere Institution wendet sich mit ihrer Bildungsaufgabe also an den tätigen Mann, an die tätige Frau, die Verantwortung spüren und Verantwortung zu tragen bereit sind. Erfahrungsgemäß ist aber in diesen nicht Wissen und wissenschaftliche Bildung der zentrale Trieb, um dessentwillen sie die Mühseligkeiten eines anstrengenden Bildungsgangs auf sich nehmen. Die theoretische Frage und der Wille zur geistigen Befinnung entspringen beim Menschen des politischen Lebens an derselben Quelle wie sein politisches Handeln, nämlich mit der Frage: „Wie kann der Not abgeholfen werden?“ Diese Frage ist darum auch der Ausgangspunkt des inhaltlichen Denkens und der Stoffordnung der Lehrgänge der Akademie. Die Kenntnisse aller Art, die zur Lösung dieser Frage notwendig sind, geben die Wissenschaften, deren Pflegestätten die Universität und die technische Hochschule sind. Aber geordnet, beurteilt, ineinandergefügt können diese Kenntnisse hier nicht wie für den Studenten aus einer logischen Systematik werden, sondern von dem politischen Heiltrieb des tätigen Mannes her.

Lehrmethode und Lehrinhalt.

Die Lehrmethode der Akademie der Arbeit war originär aus ihrer institutionellen Gesamtaufgabe zu entwickeln: nämlich Erwachsenen, die aus dem Arbeitsleben kommen und in es zurückkehren, eine hochschulmäßige Ausbildung zu geben.

Der erwachsene Mensch lernt nun aber anders als das Kind und der Student: 1. Er kommt aus dem öffentlichen Leben mit seinen Nöten und Fragen, er bringt selbst bereits eine, wenn auch meist ungeordnete und ungeprägte Welt von Vorstellungen, Begriffen und Bildungselementen mit. 2. Das Element des männlichen Geistes ist der Kampf. Die Form aber, in der sich dieser geistige Kampf Erwachsener naturgemäß vollzieht, ist die Kritik, die Diskussion, der Widerstand. Das Forum geistigen Kampfes der Männer des Volkes, das Parlament, kann dies bezeugen, wo es noch nicht verdorben ist. 3. Es ist eine damit zusammenhängende grundlegende Erfahrung, daß der Erwachsene nur aufzunehmen vermag, wenn er zugleich ausschleidet, wenn seine Bildung sich in der Form eines lebendigen geistigen Stoffwechsels vollzieht. Von diesen pädagogischen Fundamentalsätzen aus war die Methode des Unterrichts auszubilden.

Es ist dem Lehrgang die Aufgabe gestellt, in neun Monaten Ordnung zu

bringen 1. in die Fülle der sozialen Erscheinungen, vor der ein Arbeitervertreter oder Gewerkschaftsführer oder Beamter heute steht und 2. in die Masse von Kenntnissen, die er sich im Laufe seines Lebens gesammelt hat. Dazu dienen die drei Lehrformen: 1. der Gruppenarbeit, 2. der Vorlesung und 3. des Seminars. Es gilt zunächst, den geistigen Stoffwechsel in den Hörern in Gang zu bringen. Das geschieht so, daß an den Besitz, an die Begriffs- und Vorstellungswelt, die der Arbeiter mitbringt, angeknüpft und von hier aus ein Klärungs- und Läuterungsprozeß eingeleitet wird. Es geht dabei jedoch nicht um logische Begriffsrevision, sondern vor allem um Prüfung der Echtheit und Tragfähigkeit der mitgebrachten Erkenntnisse, Begriffe und Vorstellungen: um ihre Wirklichkeit im Gedankenkräger und ihre Prüfung an den Tatbeständen. Hier liegt für den erwachsenen Menschen die Stelle der Ershütterung: er muß den Mut haben, seinen geistigen Bestand in diesen Prüfungs- und Schmelzprozeß, an dem er doch selbst aktiv teilnimmt, hineinzugeben auf die Gefahr hin, ihn preisgeben zu müssen. Erst auf Grund dieses Prozesses wird die Aufnahme neuer Inhalte mannigfaltigster Art, wie sie vor allem die Vorlesungen bieten und die gewußt werden müssen, für den Erwachsenen fruchtbar.

Gilt dieser methodische Grundsatz für die gesamten Lehrformen der Akademie der Arbeit so in besonderem Maße für die Gruppenarbeit, die denn auch im Zentrum steht. Die Hörschaft ist nach rein äußerlichen Gesichtspunkten in drei Gruppen eingeteilt, die von den drei hauptamtlichen Dozenten in parallel laufenden Kursen durch das erste Halbjahr des Lehrgangs geführt werden. Diese Gruppenarbeit nimmt wöchentlich 8 Stunden in Anspruch. Aufgabe der Gruppenarbeit ist es, von den Tatsachengebieten eigener Lebenserfahrung und eigenen Lebensschicksals auszugehen und sie in selbständiger Gestaltung geistig durchzubilden. Damit verbunden werden aber naheinander die Gebiete materiellen Wissens: Wirtschaft, Gesellschaft, Recht und Staat. Deren Behandlung aber darf sich nicht mit der nackten Erkenntnis begnügen, sondern soll diese in die verpflichtende Erkenntnis, die auf Wirken und Gestaltung hindrängt, überführen. Diese Aufgabe ist in jedem Kurs neu gestellt, und ihr Gelingen hängt zum großen Teil auch von den Hörern ab: nämlich davon, ob sie aus sich herausgehen, sich mit den Dozenten auf der Ebene rückhaltloser männlicher Auseinandersetzung begegnen und so zu wirklichen Mitarbeitern werden. Nur dann ist das Ziel zu erreichen, daß der Erkenntnisprozeß des Jahres die Erkenntnisse so in die Individualität des Hörers einbaut, daß dieser sie im Leben verantwortlich vertreten kann. Im übrigen ist jede Arbeitsgruppe frei in ihrer Entfaltung. Die Vorlesungen werden, soweit dies möglich ist, in der Gruppe zur systematischen Fragestellung verwendet.

Schon von Anfang an laufen neben der Gruppenarbeit die Vorlesungen, die naheinander Gesamtbilder des Rechts, der Wirtschaft, des Staates und der Politik, der Arbeitswissenschaft, der Soziallehren, der volkswirtschaftlichen Theorien und der Geschichte usw. entrollen und die jeweils durch Spezialvorlesungen besonders dringlicher Fragegebiete ergänzt werden. Sie werden von den haupt- und nebenamtlichen Dozenten ge-

halten und von sämtlichen Mitarbeitern gemeinsam besucht. Eine Trennung nach Sachinteressen findet nicht statt.

Im zweiten Abschnitt des Lehrganges setzen dann die Seminare ein, in denen einzelne Fragen oder einzelne hervorragende Schriften bewältigt werden. Hier besteht für die Hörer die Möglichkeit, sich je nach ihren besonderen Interessen für das eine oder andere Seminar zu entscheiden und einem Gebiete oder einer Frage sich besonders zu widmen.

Wie die Lehrmethode, ist auch der Lehrplan an die Aufgabe gebunden, berufstätigen Menschen in einem Jahre der Muße eine geistige Bildung zu geben, aus der sie die nachhaltige schöpferische Kraft zur Bemeisterung des Alltags gewinnen.

Für den Lehrinhalt des Bildungsganges ist daher maßgebend, daß der arbeitende Mensch die Kenntnis eines Berufes, einer Technik, eines Betriebes, einer arbeitsteiligen Umwelt mit ihren Regeln und ihren Formen sein eigen nennt. Außerdem hat er meist soviel Lebenszeit hinter sich, um auch für die Gesetze eines Lebenslaufs Erfahrungen mitzubringen. Der Stoff der Wirklichkeit, auf den Wissen und Lehre sich erstrecken muß, läßt sich ihm also von der Welt der Arbeit her und von seinem Lebenslauf her erschließen und begrenzen.

Die „Lehre von den öffentlichen Ordnungen“ geht z. B. bei dem Lohnarbeiter aus von seinem Arbeitsfeld: dem Betrieb, der Fabrik. Von hier bringt er einen Erfahrungskomplex mit, an den unmittelbar technische, wirtschaftliche, rechtliche und soziologische Betrachtungen anknüpfen können. Die Rechtslehre knüpft an die Erfahrungen und die Gedanken des Arbeiters über die Fabrikordnung, Arbeitsordnung, Versicherungswesen und Arbeitsrecht an; die Wirtschaftslehre an die Anschauung vom Tarif, von Lohn, Gebühren, Steuern usw., die Technik an das Verhältnis zwischen Mensch und Werkzeug, Arbeit und Maschine; die Soziologie an die Probleme der Mitarbeiterschaft, der Führung, der Arbeitsteilung und der Verständigung in der Werkstatt und in der Organisation. Die Fabrik ist so der Lebenskreis, aus dem heraus das Verständnis der größeren Lebenskreise zu entwickeln ist. Der leibliche Lebenslauf geht auf Hygiene und Medizin, auf Geschlecht und Krankheit. Schulbesuch und Berufswahl liefern den Schlüssel zur Erkenntnis der Familiengeschichte, der Industrie, des Volkes, der Kultur, der Kirche und bilden die Grundlagen der Psychologie.

So kann von den Lebenserfahrungen des Arbeiters aus aufgestiegen werden zu einer wirklichen Erkenntnis aller Lebensgesetze, zu einer Erkenntnis, die nicht an fremden Stoffen demonstriert wird, sondern die dem Arbeiter aus dem lebendigen Zusammenhang seines Lebens mit dem Volks- und Menschheitsleben sich erschließt.

Aber bei der Erkenntnis der Ordnungen bleibt der Lehrplan nicht stehen. Die Arbeit als das gesellschaftliche Problem war ja nicht nur der Ausgangspunkt der Bildungsarbeit der Akademie der Arbeit, sondern auch ihr Zielpunkt. Es ergab sich uns ja als Aufgabe der Gegenwart und Zukunft, von der Welt der Arbeit aus alle Gliedordnungen des europäischen Zu-

sammenlebens, Recht, Staat, Wirtschaft, Gesellschaft usw. neu zu erfassen und zu gestalten. In diesen politischen Aufgabekreis mündet die Bildungsaufgabe der Akademie. Die sachliche Orientierung in den Wissensgebieten von Wirtschaft, Recht, Staat, Gesellschaft, Psychologie, Arbeitskunde usw. ist ja schon im Grunde mitbestimmt von der Frage und geht schließlich in sie über: Was soll sein? Und was vermag von den erkannten Ordnungen und Zuständen Aufbauelement zu sein und was nicht? Um diese Frage aufwerfen und in ihre Beantwortung eintreten zu können, mußte der Lehrgang die Elemente liefern: die Kenntnis der Gesetze der menschlichen Ordnungen und die Kenntnis ihrer Tatbestände.

So beherrschen den letzten Teil des Lehrgangs staats- und rechtspolitische, wirtschafts- und gesellschaftspolitische Fragestellungen. Und gerade bei diesen politischen Fragen drängt die Tatsache, daß die Fragestellungen von heute die alte wissenschaftliche Gebietsteilung überschneiden und wie die verschiedenen Berufe so auch die Fakultäten zu einem Zusammenarbeiten an derselben Frage zwingen, zu entscheidenden Folgerungen. Die Dozenten sind nämlich untereinander auf ständigen lebendigen Austausch ihrer Fachgebiete angewiesen und für manche Fragen ist das gleichzeitige Zusammenwirken von Dozenten verschiedener Fakultäten unentbehrlich: so z. B. des Nationalökonom, Juristen, Betriebstechnikers, in Fragen der Betriebspolitik und des Sozialrechts, des Mediziners, Psychologen und Soziologen in Fragen der Arbeitswissenschaft und Arbeitspolitik. Doch steht die Akademie hier vorerst noch in den Anfängen. Diese so notwendige Aufgabe der wissenschaftlichen Kooperation ist ein langwieriger und schwerer Prozeß.

Hörer und Lehrer

Der Bildungsgang der Akademie der Arbeit zielt darauf ab, den Arbeiter tauglich zu machen für ein öffentliches Leben und Wirken, ihn zur geistigen Mannwerdung zu führen. Was ist aber das geistige Ziel des Mannes? Verantwortlicher Mitarbeiter zu werden. Diese Qualität kann jedoch nicht durch Rechtsatz erzwungen, sondern nur durch die geistigen Mittel der Bildung erworben werden. Mitarbeiter ist deshalb der Bildungsgrad, den die Akademie der Arbeit als Haus der Arbeitsgemeinschaft von Erwachsenen zu verleihen oder dessen Erwerb sie wenigstens anzubahnen vermag. Mitarbeiterschaft erweist sich daran, daß der Hörer für das, was er hört, was er annimmt, und was er ablehnt, Verantwortung zu übernehmen gelernt hat.

Dazu bedarf es aber nicht nur der Aktivität des Hörers, des rückhaltlosen Einsatzes seiner Person, es bedarf auch einer Solidarität der Höferschaft, einer letzten menschlichen Verbundenheit, ohne die wahrhaft politische Bildung, Bildung von Gewissen, Besinnung und Verantwortung, beim besten Willen nicht möglich ist. Nur in einer solchen Gemeinschaft, gewissermaßen als Urform des öffentlichen Lebens, kann der Arbeiter aus seinem privaten Dasein für das öffentliche Wirken herangebildet werden.

Damit eine Gemeinschaft in diesem Sinne entstehen kann — im Sinne von „Vollheit“ nämlich —, ist gerade die Mannigfaltigkeit der Schüler

Voraussetzung: sie sollen in der Differenz des Alters, der Berufe, der Veranlagung, Vorbildung, Weltanschauung und Strebungen den Zustand unseres „Volkes“ repräsentieren. Als Beispiel sei eine beliebige der drei Arbeitsgruppen der Akademie der Arbeit mit je 21 Mitgliedern (19 Männer, 2 Frauen) herausgegriffen. Die äußerste Altersspanne ist 21 und 40 Jahre. Den Berufen nach setzt sich die Gruppe zusammen aus 3 Metallarbeitern, 2 Buchdruckern, 1 Buchbinder, 3 Schreibern, 1 Laktierer, 1 Bergmann, 1 Lagerarbeiter, 1 Eisenbahner, 1 Bauarbeiter, also 14 Arbeitern, ferner 3 kaufmännischen Angestellten, 1 Betriebsratvorsitzenden, 2 Gewerkschaftsbeamten, 1 Kommunalbeamten; 17 Mitglieder dieser Gruppe gehören der sozialistischen und 4 der christlichen Richtung an. Gerade diese Verschiedenheit der Zusammensetzung hat sich für den Bildungsgang der Akademie der Arbeit als lebensnotwendig erwiesen.

Denn nur wenn die verschiedenen Berufe und Anschauungen des arbeitenden Volkes in lebendigen Vertretern zusammengebracht werden, kann die Lehre aus dem Ganzen und für das Ganze der Volksordnung entwickelt werden.

Als die Akademie der Arbeit ins Leben trat, war der Typ des hauptamtlichen Lehrers für Erwachsenenbildung noch nicht geprägt. Auch die bisherige Volksbildung lieferte dafür keine brauchbaren Erfahrungen. Inzwischen freilich ist auch in der freien Volksbildung das Problem des hauptamtlichen Volksebildners in den Mittelpunkt gerückt.

Der hauptamtliche Lehrer an der Akademie der Arbeit mußte sein Gepräge von den Aufgaben erhalten, Hörer im Mannesalter zu bilden. Das besagt: es ist von ihm die Fähigkeit und Kraft verlangt, den „Schüler“ als Mitarbeiter anzuerkennen und ihn bei der Mitarbeit zu erhalten. Anders als bei dem Universitätsdozenten und dem Schullehrer also, rückt für den Lehrer an der Akademie in den Mittelpunkt die Aufgabe zu verhüten, daß der Erwachsene die Maske des Knaben im Lernen anlegt, um von der Verantwortung für das Gelernte frei zu bleiben. Statt dessen gilt es, eine Herausstellung des ganzen Menschen, so wie er bereits im Leben handelt und wirkt, zu bewirken.

Wie es für die Akademie, soll sie eine wirklich überparteiliche Bildungsstätte für das arbeitende Volk sein, wichtig ist, daß die Mitarbeiter die ganze Mannigfaltigkeit der Berufe, Anschauungen, Strebungen usw. im Volke repräsentieren: so ist es für sie notwendig, daß auch in der geistigen Führung die parteiischen Kräfte des Volkes lebendig wirksam sind. Eine Homogenität der hauptamtlichen Dozenten von vornherein, würde gerade die erst im Geisteskampfe und in rückhaltloser männlichen Begegnung zu begründende Gemeinschaft, die neue „Volkheit“ unmöglich machen. Denn dies ist ja die Aufgabe: die Lehrer, die Mitarbeiter ausbilden sollen, müssen selbst in die Lage kommen, sich vor ihren Schülern als Mitarbeiter zu zeigen. Das kann nur geschehen in einer echten Gemeinschaft von Lehrenden, nicht nur in der Form einer humanen Kollegialität. Die Dozentengemeinschaft muß das Miteinanderarbeiten selbst beispielhaft verwirklichen: durch Aussprache, ständige Auseinandersetzung und Verständigung.

Von der bloßen geistreichen Unterhaltung unterscheidet sich diese Auseinandersetzung durch ihre Verantwortlichkeit. Aber auch der Lehrinhalt der Akademie der Arbeit verlangt diese Gemeinschaft. Denn die Lehre, wie sie hier gefordert ist, ist ja in selbständiger Forschung aus dem Rohstoff des Fakultätswissens herauszubilden. Das kann kein Dozent für sich allein leisten, dazu bedarf er des lebendigen Austausches mit den Dozenten der anderen Fächer. In diesen Aussprachen kann sich dann die Sprengung eben jener Abkapselung der Fachsprachen vollziehen, die sich heute, wo fast jeder Forscher seine eigene Terminologie hat, in einer katastrophalen Sprachenverwirrung auswirkt. Was die Dozenten von ihren Schülern verlangen, die geistige Umwandlung, das müssen sie also unter sich selbst auch vollbringen.

Besteht aber die Kerngemeinschaft der Hauptdozenten, dann ist es möglich, nebenamtliche Dozenten jeder Herkunft und Richtung für bestimmte Gebiete heranzuziehen. Der Einbau der Vorlesungen dieser Dozenten wird keine grundsätzlichen Schwierigkeiten mehr bieten.

Rückblick und Ausblick

Mit dieser neuen Bildungsform, die aus der Not und den Bedürfnissen der Arbeit Aufgabe und Kraft empfängt, ist nun der Grund zu einer neuen Volksbildung überhaupt gelegt.

Die Volksbildungsbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war eine künstliche Reaktion auf die Tatsache, daß die echte Volksbildung zerstört ist: nämlich als Formung des Volkes durch Gemeingeist, besser: durch die verbindlichen Lebensordnungen und die Sprachgebilde, in denen dieser Gemeingeist Gestalt und Ausdruck gewann. Die Neuzeit, vorzüglich das 19. Jahrhundert, war aber gekennzeichnet durch den Rückzug des Geistes und mit ihm der Bildung aus den Niederungen des Volkslebens und seiner Ordnungen auf ideale Höhen. Sie war gekennzeichnet durch die Scheidung des Volkes in „Gebildete“ und „Ungebildete“. Träger dieser neuzeitlichen Bildung war der dritte Stand, das Bürgertum. Sie war liberal und individualistisch und zersetzte, wo sie eindrang, die Volkskultur. Diesen Wesenszug behielt sie auch — sie konnte ja aus ihrer Haut nicht heraus — in der Verdünnungsform der „Volksbildung“.

An der Arbeiterschaft — als Proletariat ein Endprodukt des Auflösungsprozesses der europäischen Volksordnungen — wurde der Krisenzustand dieser neuzeitlichen Bildung immer deutlicher: sie versagte vor seinen sozialen Nöten, sie widerlegte sich im Lebensgefühl des Arbeiters, wo dieses originär durchbrach. Und die faktische Hinwendung der Arbeiterschaft zur bürgerlichen Bildung und Wissenschaft hat sie immer stärker in den Widerspruch hineingetrieben zwischen der Relativität, Unverbindlichkeit und Voraussetzungslosigkeit der modernen Wissenschaft und Bildung und dem Lebensgefühl des Arbeiters, das auf eine neue bindende soziale Ordnung und damit auf eine bindende Gedankenwelt hindrängt. Wenn dem Proletarier es auch selbst nicht bewußt wurde, so wurde es doch an ihm klar, daß er eines Denkens bedürfe, das auf seine wirklichen Nöte ant-

wortet und verpflichtende Kraft besitzt. Solange die Arbeiterschaft in die radikale Opposition gedrängt war, war das sozialistische Ethos zwar stark genug, diese nachteiligen Wirkungen zu parieren. Heute aber ist die Situation verändert, heute ist gefordert, daß die Arbeiterschaft ihre errungene Stellung im Volksganzen, ihren Auftrag, zu neuen bindenden Ordnungen durchzustossen, auch als aktive Trägerin neuen geistigen Lebens bewähre. Es ist ihr aufgetragen, auch in der Geistesbildung durchzustossen, durch die individualisierende Bildung der modernen Welt zu einer neuen Gemeinschaftsbildung. Diese muß als originäre Bildung von der volkspolitischen Berufung der Arbeiterschaft Aufgabe und Inhalt empfangen. Denn mit der Industrialisierung hub die Entformung der Völker Europas an, mit der von der Arbeiterschaft mitgetragenen Industrie- und Arbeitsordnung muß das soziale Chaos überwunden werden.

So wird es von der Arbeiterschaft, als der Grundschicht der neuen Volksordnung, abhängen, ob der Stoffwechsel zwischen Volk und Bildung wieder in Tätigkeit tritt. Es geht darum, gerade im Arbeiter den ungebundenen, willkürlich freien Geistesmenschen zu überwinden durch den öffentlich-verantwortlichen Geistesmenschen, im Arbeiter den Geist, der bloß seinen eigenen Gesetzen folgt, abzulösen durch den Geist, der den Notden des Lebens zugewandt ist und ihnen helfend antwortet.

Denn die neue Bildung kennt ja nicht mehr die idealistische Freiheit des Geistes wie die alte, und infolgedessen auch nicht mehr die Spaltung des Lebens in Theorie und Praxis, in „Wille und Vorstellung“, an welcher Spaltung Europa zugrunde gegangen ist. Die neue Bildung gründet sich auf den gebundenen Geist, der den Lebenserscheinungen zugewandt ist und in sie eingeht. An notwendige Dinge hat diese Bildung anzuknüpfen, auf notwendige Fragen zu antworten; denn sie will ja nicht aufklären, sondern retten und wirken, das Chaos durch die Bereitschaft für die werdende Ordnung überwinden.

Umschau

Grundfragen der Organisation der Staatlichen Fachschulen für Wirtschaft und Verwaltung

Die folgenden Ausführungen bezwecken weniger ein ausführ-

liches Bild der Staatlichen Wirtschaftsschulen zu geben, sie wollen in der Hauptsache wesentliche Fragen aufwerfen, die für die Organisation der Wirtschaftsschulen von Bedeutung sind. Ihre Vorgeschichte, Verfassung, sowie Aufgaben, Arbeitsweise und Bedeutung sind in einer Reihe von Artikeln schon öfters zur Darstellung gekommen*. Einzelheiten über die Einrichtung der Wirtschaftsschulen bringen außerdem ausführliche Prospekte und die Wirtschaftsschulblätter, die von der Wirtschaftsschule Düsseldorf selbst herausgegeben werden und wesentliche Beiträge aus der täglichen Arbeit enthalten.

* Reichsarbeitsblatt Nr. 40/41, 5. Jahrgang 1925. Organisation und Bedeutung der Staatlichen Fachschulen für Wirtschaft und Verwaltung. Die Arbeit. Nr. 5, 1. Jahrgang 1924. Staat und Arbeiterbildung. Soziale Praxis. Nr. 32/33, 32. Jahrgang 1923. Aufgaben, Arbeitsweise und Bedeutung der Staatlichen Fachschulen für Wirtschaft und Verwaltung. Deutsche Arbeit, Heft Nr. 3, Grundzüge der Arbeiterbildung im Rahmen der staatlichen Wirtschaftsschulen.

Für jede Schulart ist es von Bedeutung, zu wissen, ob ein Bedarf für sie vorhanden ist, und von wem er ausgeht, unter welchen Voraussetzungen die Arbeit durchgeführt werden kann, und in welcher Weise eine Eingliederung der neuen Bildungsstätte in das Gesamtsystem der staatlichen Bildungseinrichtungen möglich ist. Das Bedürfnis nach Wirtschaftsschulen ist nun aus der Arbeiterbewegung gekommen. Die Notwendigkeit eines geeigneten neuen Bildungswesens kam einzelnen Führern der Arbeiterschaft um so mehr zur Erkenntnis, je mehr die politische und wirtschaftliche Mitverantwortung größere Ansprüche an sie stellte. Ohne gründliche Schulung war die Arbeiterschaft den größeren Aufgaben einfach nicht gewachsen, die politischer Wille und nationales Schicksal ihr gestellt hatten. Die Besucher der Wirtschaftsschulen kommen deshalb in der Hauptsache aus der Arbeiterbewegung. Angestellte sind weniger unter ihnen. Die Angestelltenorganisationen haben sich im Kuratorium der Wirtschaftsschulen beteiligt, sich im übrigen aber von der Beschäftigung zurückgehalten. Die Angestellten mögen sich politisch mit den Arbeiterorganisationen auf einer Linie finden, soziologisch gesehen fühlen sie sich fast ausnahmslos als eine besondere Gruppe. Sie haben ihre eigenen Bildungsziele und mitunter auch ihre eignen Einrichtungen. Eher sind Arbeiter verschiedener politischer Parteien auf eine Schulbank zu bringen als Arbeiter und Angestellte der gleichen Richtung. Aus dieser soziologischen Verschiedenheit ergibt sich die andere Bildungsaufgabe der Angestellten, die sich mehr auf Berufsbildung, Allgemeinbildung und Pflege der Geselligkeit erstreckt. Die Bildungsbestrebungen als Ausdruck der sozialen Bewegung treten in dem Maße zurück, als sie sich bei der Arbeiterschaft verstärkt zeigen. Die Arbeiterschaft ist gewerkschaftlich und wohl auch politisch stärker bewegt als die Angestelltenchaft es bisher war. Unter den umwälzenden Einwirkungen der letzten Jahrzehnte hat sich auch bei den Angestellten eine Wandlung vollzogen. Die Organisationen der Arbeiter sind älter und infolge ihrer Größe, die in der elementaren Arbeit begründet liegt, die sie zusammenfassen, für ein Staatswesen von besonderer Bedeutung. Deshalb ist das Bedürfnis nach Bildung innerhalb der Arbeiterschaft auch seitens der Staats- und Kommunalverwaltung als durchaus beachtlich aufgenommen worden. Es sind also in der Hauptsache Arbeiter die Besucher der Wirtschaftsschulen. Dennoch dürfte es vielleicht eine lohnende Aufgabe sein, auch mit den Angestelltenorganisationen eine ihnen entsprechende Form der Bildungsarbeit zu finden, wie sie z. B. mit dem Deutschen Werkmeisterverband Düsseldorf oder den Angestellten der Rheinischen Krankenkassen bereits geschaffen worden ist. Vorläufig macht allerdings die Organisation der Arbeiterbildung Mühe genug, und wir beschäftigen uns im folgenden auch nur mit ihr.

Wer die Wirtschaftsschulen besucht, kommt in den seltensten Fällen als Einzelwesen um seiner persönlichen Ausbildung willen. Er kommt gleich im Rahmen eines größeren Verbandes, einer bestimmten Richtung und Weltanschauung und mit einer bestimmten politischen Zielsetzung. Die Beteiligung am sozialen Leben ist die Ursache seines Bildungseifers. Deshalb trägt dieser Schülerkreis, der Erwachsene von 22 bis 35 Jahren umfaßt, eine besondere eigengeartete Bildungsaufgabe in sich, die an bisherigen Bildungsstätten schwerlich in Angriff genommen werden kann. Es ist nun das Neue in der Geschichte der Pädagogik, daß der Staat sich bemüht, den Bildungsbestrebungen dieses Schülerkreises Rechnung zu tragen. In diesem Bemühen kommt die Fortentwicklung unserer Geschichte zum Ausdruck, die unter gewissen Voraussetzungen diese Zusammenarbeit von Staat und Arbeitern ermöglicht. Diese hat ihre Probe noch nicht völlig bestanden und wird vorläufig auch noch längere Zeit um allgemeine Anerkennung ringen müssen, aber wir dürfen vorläufig feststellen, ein Anfang auf dem Gebiete der Bildungsarbeit ist da, und es ist sicher ein Erfolg, abgesehen von allen Einzelheiten, daß er da ist.

Voraussetzung für die Durchführung der Wirtschaftsschulen ist die andere Einstellung der Arbeiterschaft, insbesondere der freigewerkschaftlich organisierten Arbeiterschaft zum Staate und andererseits die andere Einstellung des Staates zur Arbeiterschaft aller Richtungen. Dieser Wandel seit 1918, im Kriege bereits wesentlich eingeleitet, ist natürlich noch nicht völlig geklärt. Es gibt noch große Arbeiterschichten, die den Weg zum Staate nicht finden können, und es gibt auch

Vertreter der Staatsverwaltung, deren Entwicklungsgang ein tieferes Verständnis für Arbeiterbestrebungen unmöglich gemacht hat, obgleich hier ausdrücklich hervorgehoben werden soll, daß im allgemeinen die Verwaltungen gerade für Bildungsbestrebungen der Arbeiterschaft größtes Verständnis hatten und tatkräftig geholfen haben. Gewiß, eine Klärung in den gegenseitigen Beziehungen erfordert Zeit. Die Ausichten seitens der Organisationen der Arbeiterschaft werden für eine Zusammenarbeit immer günstiger. Dafür ist der Gewerkschaftskongreß in Breslau 1925 ein Beweis. Nüchterne Naturen hatten die Führung auf diesem Kongresse, die ihre Kräfte richtig einschätzten und die revolutionäre Taktik ablehnten. Die Enttäuschung über den Gang der Entwicklung in den Massen ist von dem Willen zur positiven Arbeit durch politische und Wirtschaftsdemokratie abgelöst worden. Diese positive Einstellung ist eigentlich nur eine Klärung der bisher geübten Praxis, die sich jetzt einheitliche Richtlinien schafft. Man will nicht mehr zurück in die bloße ohnmächtige Opposition, man will mitarbeiten und mitbestimmen und braucht zu diesem Zwecke die Ausbildung der Funktionäre und Führer sowohl auf technischen wie wirtschaftlichen Lehranstalten*. Auf Grund dieser festgeschlossenen Absicht ist die Voraussetzung für die Mitarbeit der Arbeiterorganisationen an den staatlichen Wirtschaftsschulen durchaus gegeben, auch wenn es in einzelnen Fällen Organisationen gibt, die diesen klaren Willen des Gewerkschaftskongresses nicht teilen. Aber auch die Organisationen sollten bei den staatlichen Bildungsanstalten weniger Wert auf eine besondere Weltanschauung legen, sondern mehr auf die praktische Arbeit achten, auf die positiven Leistungen und wenigstens durch einen Versuch die Besucher der Wirtschaftsschulen über ihre weitere Beteiligung entscheiden lassen.

Man kann aber wohl sagen, daß bei einer Reihe von Organisationen und bei dem Gesamtverband der freien Gewerkschaften die größten Bedenken überwunden sind. Bei ihnen ist der Weg zu einer Ausbildung ihrer Mitglieder an staatlichen Institutionen frei geworden, wenn man auch vielleicht noch zögernd die Erfolge des Experimentes abwartet. Beim Deutschen Gewerkschaftsbund haben Hemmungen der Art wie bei den freien Gewerkschaften nicht bestanden. Die Bedingungen für ihre Mitarbeit an den Wirtschaftsschulen ist im wesentlichen die Bereitschaft, trotz aller Betonung ihrer eigenen Weltanschauung dennoch in praktischen Fragen mit den übrigen Organisationen der Arbeiterschaft zusammenzugehen, also auch eine bestimmte Fachschulbildung ihren Mitgliedern mit den Angehörigen anderer Organisationen zuteil werden zu lassen. Aus den Erklärungen des Generalsekretärs der christlichen Gewerkschaften Otte** ist diese Zusammenarbeit wohl ohne Zweifel gesichert. Tatsächlich ist auch bereits ein Zusammengehen in Wirtschaftsschulfragen trotz einiger Bedenken im Anfang erfolgt. Aber auch bei den christlichen Gewerkschaften gibt es trotz dieser Gesamteinstellung noch Organisationen, die sich aus dem einen oder anderen Grunde fernhalten. Ein Organisationswesen, auf Selbstverwaltung aufgebaut, ist eben nicht so leicht zu gewinnen. Bei den Hirsch-Dunkerschen Gewerkschaften sind Zweifel grundsätzlicher Art über ihre Mitwirkung nie laut geworden, sie haben sich im Rahmen ihrer Kräfte stets gerne beteiligt. Diese neue Einstellung seitens der Arbeiterbewegung in ihrer ganzen Breite ist die erste Voraussetzung für die Einrichtung staatlicher Wirtschaftsschulen. Die neue Einstellung des Staates ist die andere Voraussetzung. Diese Einstellung muß durch die Verpflichtung gekennzeichnet sein, ohne Enge irgendeiner Parteiauffassung wirklichem Bildungsverlangen der Arbeiterschaft nachzukommen. Der Staat darf seine Hilfsbereitschaft nicht in den Dienst bestimmter Interessen oder politischer Auffassungen stellen wollen, er muß sich von reiner Sachlichkeit leiten lassen; für ihn darf kein anderes Ziel maßgebend sein als das ernste Bemühen, dem Willen der Arbeiterschaft nach Vertiefung ihrer Bildung entgegenzukommen, damit sie von ihrer Eigenwelt und ihrem Eigenwillen aus

* Protokoll der Verhandlungen des 12. Kongresses der Gewerkschaften Deutschlands 1925, Seite 36 ff. Entschließung Nr. 13, II. Absatz 5, 6 und 10. ** Die Deutsche Arbeit, Nr. 9, Jahrgang 1925. B. Otte: „Das Verhältnis zwischen christlichen und freien Gewerkschaften.“

sich weitere Erkenntnis verschaffen kann. Der Staat muß allen die Möglichkeit geben, auch denen, die abseits der vorhin gekennzeichneten positiven Einstellung zu ihm stehen, wenn nur der Wille zu wirklichem Studium vorhanden ist. Das Ministerium für Handel und Gewerbe, dem die Wirtschaftsschulen unterstehen, hat diese liberale Auffassung in der Arbeiterbildungsfrage bisher nicht vermiffen lassen, so daß Behörden und Gewerkschaften — alle beteiligten Organisationen werden das zugeben — ohne die geringsten Reibungen im Buratorium zusammen gearbeitet haben. Nur unter diesen Voraussetzungen kann ein der Arbeiterschaft nottuendes weitergehendes Bildungswesen überhaupt geschaffen werden. Alle freie Bildungsarbeit, so durchaus begründet und notwendig sie ist, muß naturgemäß in den Anfängen stecken bleiben, wenn diese Arbeit nicht zu irgendeinem Zeitpunkte dem Staate übertragen wird.

Wenn Staatsverwaltung und Gewerkschaft entschlossen sind, unter gegenseitiger Beachtung ihrer Stellung und unter wesentlicher Unterstützung der öffentlichen Meinung, Bildungsmöglichkeiten zu schaffen, ergibt sich die weitere Frage, welcher Art diese Bildung sein soll, und in welcher Weise diese neuen Anstalten dem übrigen Bildungswesen eingereiht werden sollen. Nun ist in Deutschland uns ein durchaus reichhaltiges Bildungswesen von der Geschichte her überliefert worden. Es ist Ausdruck der bisherigen führenden Schichten. Die Arbeiterschaft war weder wirtschaftlich, noch politisch, noch kulturell bisher eine Macht, die stark genug gewesen wäre, sich ein bedeutsames Bildungswesen zu schaffen, wie es die Kirche in den Klosterschulen, Handwerk und Kaufmannschaft in den Stadtschulen, der Adel in der Ritterbildung und vor allem das Bürgertum in dem heutigen höheren Schulwesen und Hochschulewesen sich geschaffen und in Jahrhunderten ausgestaltet hat. Alle Aufklärung, alle Ausbildung, die gesamte geistige Formung geschah nicht von der Arbeiterschaft aus, sondern wurde von außen her in sie hineingetragen. Das war bei aller Volksbildungsarbeit, ja fast sogar bei aller parteipolitischen Bildung ebenso der Fall wie bei der staatlichen Ausbildung für die Arbeiterkinder in Volksschulen und Berufsschulen. Diese Ausbildung geschah nicht um der Arbeiterschaft willen, oft im Gegensatz zu ihren politischen Zielen, oft aus bestimmten Staats- und Parteizwecken der führenden Kreise heraus. Ohne daß man so weit zu gehen braucht, dieses ganze Bildungswesen nur als ein Instrument der besitzenden und führenden Klasse hinzustellen — viel Arbeit ist in Volksschulen und Berufsschulen um der Jugend selbst willen geschehen, ohne Zweckgedanken und mitunter sogar im Gegensatz zur behördlichen Auffassung — oder ohne die freie Bildungsarbeit nur als Fangnetz für bestimmte Richtungen hinzustellen — manche Bildungsarbeit war, wenn auch der Arbeiterschaft fremd, durchaus in ihrem Interesse — so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Arbeiterschaft aus sich heraus nur schwache Kräfte hervorbrachte, wegweisend die Bildungsbestrebungen zu beeinflussen und auszugestalten. Bei einem Zusammengehen von Staat und Gewerkschaft wird in dieser Beziehung sich recht bald ein merklicher Fortschritt zeigen.

Das bisherige Bildungswesen sieht nun im Anfang immer einen gewissen Grad von Allgemeinbildung vor; Volksschule, Gymnasien, Oberrealschule sind die Stätten dieser Allgemeinbildung, die dann zum großen Teil für die Besucher der letzteren Anstalten auch an den Hochschulen noch erweitert wird. Diese Allgemeinbildung begann mit der Freude am Stoff in recht vielen Fächern. Sie wurde vom Wissensstolz geleitet und wandte sich dann von der Wissensvermittlung als der bedeutendsten Aufgabe ab, um die geistigen Kräfte zu stärken, um an Stelle der Stoffbildung Kraftbildung zu erreichen. Diese Kräfte waren zunächst intellektueller Art, erst später versuchte man unter der Reaktion gegen diese intellektuelle Bildung mehr den ganzen Menschen zu erfassen, sein Gefühl, seinen Willen, seinen Glauben, sein ganzes Leben zu entfalten. Diese neueste Aufgabe hielt sich meist in den Grenzen eines allgemeinen Menschentums; der Unterschied in der sozialen Lage, die Gruppenpsychie, die das Menschsein stark beeinflusst, fand dabei weniger Beachtung. Man sah den Menschen, den deutschen Menschen, ohne stärkere Differenzierung. Neben dieser Allgemeinbildung entwickelte sich die Berufsbildung, allerdings aus der idealistischen Auffassung des 19. Jahrhunderts heraus wenig geschätzt, vernachlässigt und oft sogar verachtet. Sie wurde als Zweckbildung, als

Sandwertertum und Technik nicht für voll angesehen. Es mag sein, daß dieses Urteil über sie zeitweise berechtigt war, zum Teil aber verkannte man doch auch die bildenden Kräfte, die in dieser Berufsschulung steckten und von Männern des Berufsschulwesens auch wesentlich gefördert worden sind. Die Berufsschulbildung war eben nicht bloße Technik, sie vermochte die intellektuelle Bildung ebenso gut zu vermitteln und in Verbindung mit der praktischen Arbeit den ganzen Menschen noch viel tiefer zu erfassen, da sie ihm aus einem bestimmten Kreise und Berufe und aus einer bestimmten sozialen Lage heraus Klarheit und Sicherheit der Lebensführung gab. Wenn Bildung geistige Überlegenheit über die Lage eines Menschen und Einführung in die Zusammenhänge eines geistigen und sozialen Geschehens bedeutet, dann kann auch eine Bildung, die lebenswahr vom Berufe ausgeht, ohne Zweifel als solche angesprochen werden. Leider ist das bisher noch zu wenig geschehen. Die Berufsbildung leidet immer noch unter der Tatsache, daß man sie als bloße Technik der Fachschulen einer wahren Geistesbildung der Hochschule gegenüberstellt. Es ist wichtig, das festzustellen, da auch die Wirtschaftsschulen in das Berufsschulwesen eingereiht, sofort die übliche Beurteilung erfahren haben, indem man die Arbeit der Wirtschaftsschulen als Vermittlung von Techniken für tägliche und praktische Zwecke der Akademie der Arbeit als Hochschule des Geistes gegenüber stellte. Die Wirtschaftsschulen betonen den Ausgang von der praktischen Arbeit, aber sie lassen sich nicht entseelen, auch sie haben ihren geistigen und erzieherischen Gehalt und ihre innere Verbundenheit mit dem Ganzen der sozialen Lage der Arbeiterschaft, wenn sie auch nicht versuchen, eine Sozialphilosophie der Arbeiterbewegung wissenschaftlich so auszugestalten, wie es bei der Akademie der Arbeit der Fall ist. Die Wirtschaftsschulen pflegen nicht eine bestimmte Weltanschauung, sie glauben, daß eine geschlossene Weltanschauung aus bildnerischen Gründen auch nicht notwendig ist, ganz abgesehen davon, daß sie als staatliche Bildungsanstalten nicht das Recht haben, in die innere Einstellung ihrer Hörer einzugreifen.

Die Wirtschaftsschulen haben im Rahmen des Fachschulwesens ihren Platz gefunden, das vom preussischen Handelsministerium betreut wird. Sie haben infolgedessen ähnliche Aufnahmebedingungen wie diese und arbeiten nach ähnlichen Methoden, allerdings nicht von der Technik, sondern von der sozialen Seite des Berufes, von der sozialen Bewegung und Verwaltung ausgehend. Sie messen eben der sozialen Seite des Berufes beim Arbeiter eine besondere Bedeutung bei. Diese Sonderaufgabe im Berufsschulwesen ist neu, aber sie entspricht den Erfordernissen unserer Zeit, indem sie den Menschen nicht als Einzelwesen, sondern als Gemeinschaftswesen, als politisches Wesen im Berufsverband oder in der sozialen Bewegung erfaßt. In dieser Betonung der sozialen Ausbildung liegt durchaus keine Verkennung der Technik, noch eine Verkennung der Allgemeinbildung. Die Arbeiterschaft braucht Männer mit ebenso tüchtiger Berufs- wie Allgemeinbildung, sondern in dieser Bildungsaufgabe liegt nur eine notwendige Spezialisierung, die bedeutungsvoll genug ist, daß sie eine eigene Schularart ausfüllt. Die Eingliederung in das Fachschulwesen gestattet außerdem etatmäßig akademisch gebildete Kräfte, wie sie an den übrigen technischen Lehranstalten tätig sind, die mit einer gründlichen Fachbildung soziale Erfahrungen verbinden, und die andererseits durch ein Spezialistentum sich nicht so weit verloren haben, daß sie den einfachen Bedürfnissen der Wirtschaftsschüler kein Verständnis mehr entgegenbringen könnten. Die Wirtschaftsschulen sind ein Fortschritt über Volks- und Berufsschule hinaus. Sie gewährleisten, ohne gleich die Anforderungen einer Hochschule an ihren Schülerkreis zu stellen, eine gründliche Schulung und damit die innere Sicherheit der Wirtschaftsschüler, eine ihnen nahe liegende Aufgabe praktisch in Angriff zu nehmen. Was geboten wird, ist vom Standpunkte der Lernenden aus nützlich und gleichzeitig Bildung, die über ihre Köpfe nicht hinweg geht. Das Verlangen mancher Arbeiter, insbesondere der jungen, geht natürlich weiter. Man möchte zum Höchsten greifen, über die Anfänge aller Schulung gleich hinaus, bis an die Hochschulen, und zwar aus inneren und ganz berechtigten Gründen heraus. Wie oft legt die tägliche Arbeit uns Fragen vor, auf die ein Universitätsstudium nur eine befriedigende Antwort geben kann. Diese großen Fragen sind nicht das Ergebnis eines längeren

Denkprozesses unserer Schüler, sie sind ihnen ganz elementar zu eigen, sie tragen sie als ein Stück ihres Lebens und ihrer Bewegung in sich. Es ist deshalb erklärlich, wie man sich nach „großen Kanonen“ sehnt, daß man als Stürmer formlos, geschichtslos über die Anfänge im Deutschen und über bescheidenste Begriffsbildung hinwegstolpernd gleich ins Weite bis zu den letzten Quellen drängt. Dieses Sehnen ist berechtigt und kann doch so rasch nicht erfüllt werden. Notwendig ist vielmehr, daß es auf bestimmten Vorstufen nun zunächst eine innere Festigung und Auslese ermöglicht. Es gibt Kräfte unter den Schülern, die weiter können und wollen, und für die ein Weg gefunden werden muß, der sie für größere Aufgaben der Arbeiterorganisationen vorbereitet. Aber diese Weiterbildung ist nicht möglich, bevor nicht der erste Schritt gesichert ist, nämlich die Ausbildung im Rahmen des Fachschulwesens zunächst einmal durchzuführen. Nicht der Ausbau nach oben, sondern nach unten, mit dem Zwecke die Wirtschaftsschulen in den breiten Schichten der Arbeiterschaft zu fundamentieren, hat deshalb bisher die ganze Kraft der Wirtschaftsschulen beansprucht. Im Fernunterricht, in Studiengruppen und kurzen Kursen sollten die besten Anreize- und Ausbleibmöglichkeiten geschaffen werden. Es sollte das Bildungsverlangen zunächst einmal in seinen Quellen erfaßt werden, um es dann an den Dämmen der Wirtschaftsschulen in einem einjährigen Lehrgang bei vollem Tagesunterricht zu ordnen und zu klären. Vier Jahre sind mit diesem Aufbau der Arbeit vergangen. Jahre werden noch notwendig sein, die bisherige Arbeit zu vollenden. Sie ist die grundlegende Arbeit für jede Weiterentwicklung und erscheint uns vom Standpunkt der Arbeiterbewegung aus als die brennendste. Es fehlt nicht in den Spigen der Verwaltung, es fehlt in den breiten Massen an Männern, die dort selber und Führer sein können, die in den lokalen Organisationen, die im Betrieb oder in der Jugendbewegung Kräfte darstellen, die geistig rege und gelenkig genug sind, Verbindungen und Verantwortung zwischen Führung und Massen herzustellen.

Die Arbeit in den Wirtschaftsschulen ist ohne wesentliche Vorbilder und zwar im Hinblick auf die ganze Organisation sowohl wie auf den Unterricht. Der Gesamtlehrplan, jedes Fach und jede einzelne Unterrichtsstunde müssen neu gestaltet werden, und zwar von dem Ausgangspunkt her, der ja auch Ursache der Einrichtung der Wirtschaftsschulen war. Das Problem, an dem sich die Arbeit der Wirtschaftsschulen also orientiert, ist die Beziehung zwischen Wirtschaft und Gewerkschaft. Diese Tatsache macht die Tätigkeit der Wirtschaftsschule vielleicht umstritten, gibt ihr aber auch die besondere Bedeutung. Es ist wichtig, diesem Problem zunächst einmal nicht auszuweichen, sondern den Standpunkt des Arbeiters innerhalb der Wirtschaft zu erfassen, wie er in seinen Organisationen zum Ausdruck kommt, um von ihm aus die Wege der Ausbildung einzuschlagen.

Nun ist das Problem Wirtschaft und Gewerkschaft nicht so einfach. Die Wirtschaft ist ein weiter Begriff. Sie greift in alle Lebensgebiete hinein und ist ihrerseits wieder durch außerwirtschaftliche Gründe beeinflusst. Die Macht des Staates, die geistige Einstellung der Nation, Sitten, Organisationen usw. üben ihren Einfluß aus. Auch die Gewerkschaft ist ein weiter Begriff, der sich dauernd wandelt, auch sie greift in alle Lebensgebiete. Während sie bisher nur ganz bestimmte Interessen hatte, nur sozialpolitisch eingestellt war, ist sie nach dem Briege in jeder öffentlichen Angelegenheit stärker hervorgetreten und hat sich in weitestem Umfange auf dem Gebiete der Wirtschaft betätigen wollen und müssen. Infolgedessen muß die Bildung, die von dieser Einstellung ausgeht, groß und mannigfaltig sein und andererseits wieder Rücksicht auf die Auszubildenden nehmen. Eine mangelhafte Allgemeinbildung muß überwunden werden, wenigstens in manchen Fällen, auch ist zu berücksichtigen, daß es im Anfang jedenfalls schwierig ist, all das Neue rasch und gründlich zu erfassen, wie es die doch immer begrenzte Ausbildungszeit erfordert. Notwendig sind deshalb sowohl Allgemeinbildung wie Fachbildung. Die Allgemeinbildung ergibt sich nicht zum geringsten Teile durch die schulmäßige Arbeit im Fachunterricht. Es sind aber auch Fächer wie Deutsch, Englisch vorgesehen, deren Besuch nach drei Monaten fakultativ ist. Die gesamte Fachbildung ist obligatorisch, also Betriebswirtschaft, Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Recht. Sinter jedem Fach steht nun eine Persönlichkeit, die diesem Gebiete ihr Gepräge

gibt. Für den Lehrer ist es schwierig, den Übergang vom Fachmann zum Pädagogen zu finden. Die schwierigste Aufgabe an unserer Anstalt ist die methodische Aufgabe, weshalb sich die Wirtschaftsschulblätter immer wieder mit ihr beschäftigen. Aufgabe des Leiters ist es, in gemeinsamen Konferenzen zunächst mit den Dozenten, und wenn die Schüler sich eingelebt haben, auch mit ihnen, sich um die Abstimmung der einzelnen Gebiete untereinander und die notwendige Konzentration der Arbeit zu bemühen und andererseits in seinen eigenen Lehrgebieten wie Arbeiterpädagogik, allgemeine Volkswirtschaftslehre und Sozialpolitik immer wieder den Blick der Lernenden auf den Zusammenhang der Fächer zu richten. Bei den Besprechungen mit den Schülern über Plan und Arbeitsweise tauchen jedesmal die verschiedenartigsten Wünsche auf; es lassen sich bei aller Verschiedenartigkeit zwei Gruppen von Schülern unterscheiden, die aber auch wieder in sich durchaus die mannigfachen Übergänge zeigen: sie lassen sich im Extrem als Praktiker und Problematiker kennzeichnen. Die Praktiker wollen sachunterricht, eine Einführung in bestimmte Praktiken, Anweisungen, möglichst mit schriftlichen Unterlagen. Sie wollen das, was ein Funktionär in der Arbeiterbewegung braucht, was unerlässlich für ihn ist, Arbeitsrecht und Sozialpolitik in erster Linie, Wirtschafts- und Staatslehre, soweit darin Nützlichendes enthalten ist. In der Theorie wollen sie möglichst Begründungen für fertige Meinungen, Argumente, die ihre Ansichten unterstützen und gegen Widerlegungen, die den festen Bestand ihrer Auffassungen gefährden könnten, einen inneren Widerstand gegenüber. Ihr Ziel ist, innerlich sicher mit Fertigkeiten ausgerüstet in die Arbeiterbewegung zurückzukehren. Das Gegenstück zu diesen Schülern sind die Problematiker. Sie fordern nicht nur das, was die anderen Schüler wollen, sie fordern eine Bildung, die mehr ist als Ausdruck der Arbeiterbewegung. Sie wollen eine Anteilnahme an den Kulturgütern, an Geschichte, Philosophie, am gesamten Bildungswesen. Sie sind im Gesamtplan nicht immer zu halten, sie folgen sehr stark inneren Neigungen und zeigen ein brennendes Verlangen, die Problematik, welche die anderen vermeiden, gerade zu sehen. Sie ringen mit sich, sie hungern um ein neues Buch, sie wollen in die Tiefe alles sozialen Geschehens dringen. So sehen die beiden Richtungen im Extrem aus. In Wirklichkeit finden wir bei den einzelnen Schülern mehr oder weniger starke Übergänge. Das Verhältnis beider Gruppen zueinander ist in den verschiedenen Jahrgängen verschieden. Es ist auch schwer, in jedem Jahrgang festzustellen, zumal mancher Schüler erst später sich selbst entdeckt. Man kann aber wohl sagen, das Verhältnis der Problematiker zu den Praktikern ist im allgemeinen 1:5. Je nach der Neigung der Schüler ist die Einstellung zu den einzelnen Fächern und ihren Dozenten, ist die Beurteilung der gesamten Pläne und der Arbeitsweise verschieden. Eine volle Befriedigung jedes einzelnen Schülers ist der Wirtschaftsschule deshalb nicht möglich. Sie muß auf einen Ausgleich der verschiedenen Bestrebungen achten, sie muß eine Gesamtausbildung garantieren, die andererseits auch im ersten Jahre bereits Raum für eine mehr oder weniger begrenzte Spezialisierung läßt. Es gibt eine Reihe von Schülern, die sich spezialisieren können und obendrein der Gesamtarbeit ohne Mühe folgen, gerade diese durch die Spezialisierung erst recht in ihrer tieferen Bedeutung erfassen. Ich darf in dieser Beziehung wohl auf die Arbeit von Hans Otto, Nr. 3 der Wirtschaftsschulblätter, über „Die Stilllegungsaktion in der Kaliindustrie“ hinweisen, die nach einem halben Jahr bereits entstanden ist und wertvolle Betrachtungen über die Entstehung der Arbeit bringt.

Mit der Eigenart der Schüler hängt auch die Arbeitsweise wesentlich zusammen*. Im Anfang aller Bildung muß die Anschauung stehen. Die Arbeiterschaft ist durchaus theoretisch eingestellt, sie hat nur höchst allgemeine Vorstellungen von dem, was in Wirtschaft und Staat vorgeht. Das ist ganz erklärlich. Der Arbeiter ist auf einen bestimmten Platz gestellt, er kann die großen Aufgaben des Betriebes nicht sehen und noch weniger das ganze Woher und Wohin der Bewegung der Volkswirtschaft. Übrigens wie wenige in anderen Kreisen wissen

* Siehe Deutsche Werkmeister-Zeitung Nr. 9, 1925. Die Bedeutung der Wirtschaftsschulen für Wirtschaft und Gewerkschaft.

darüber Bescheid, nur ist das bei ihnen nicht immer wichtig. Sie sind mit ihrer Lage durchaus zufrieden und wollen nichts anderes. Beim Arbeiter verbindet sich jedoch mit seinem Denken die ganze Unzufriedenheit mit seiner Lage, die sich bis zur revolutionären Kundgebung steigert. Deshalb ist Wissen für ihn nicht nur Macht, sondern vor allen Dingen auch Pflicht. Die tägliche Arbeit gestattet ihm den weiteren Blick nicht, die Männer der Wirtschaft stellen sich ihm nicht zur Verfügung, so bleibt es eben bei einigen allgemeinen Sätzen aus der politischen Diskussion und einem starken Gefühl für seine Lage. Auch unsere Schüler bringen oft nicht mehr mit, auch wenn sie sich bereits auf eigene Weise eine weitergehende Bildung verschafft haben. Am Anfang aller Bildung muß deshalb die Anschauung von der Wirtschaft stehen, die in den verschiedensten Formen, in Wort, Bild und Besichtigung und Studienfahrt gepflegt wird. Diese Anschauung muß durch Einführung in bestimmte Techniken, in die Buchhaltung, Fabrikorganisation, Statistik und durch eigene Wirtschaftsbeobachtungen noch ergänzt werden, die eine weitergehende Information gestatten. Erst auf Grund wirklicher Anschauung kann eine tiefere Erkenntnis vorbereitet werden, um den Schüler in die Lage zu versetzen, durch eine theoretische Ausbildung dem Leben geistig gerecht zu werden. Es gilt also aus der Erfahrung heraus das Wesentliche aufzusuchen, sich zu einem System durchzuringen und insbesondere mit den verschiedensten Wirtschaftssystemen auseinanderzusetzen, um dann so vorbereitet an die Aufgaben der Wirtschaftspolitik zu gehen, d. h. planvoll in den Gang der Wirtschaft einzugreifen. Zwar liegen die Schwierigkeiten bei der Wirtschaftspolitik nicht nur in der Erkenntnis, sondern auch in der Bewertung, in der Weltanschauung usw. Wenn also die Schule an dieser Stelle nicht das letzte bieten kann — wir kommen auf diesen Punkt im Schlußwort noch einmal zurück — so vermag sie durch ihre ganze Arbeit und nicht nur durch die Lehre, sondern durch die Atmosphäre, immerhin zu erreichen, daß über die Vergeistigung hinaus eine Wesensvertiefung erfolgt. Die geistige Schulung soll an Stelle eines starken Trieblebens, eines aufbrausenden Gefühls, einer mangelnden geistigen Energie und Disziplin ohne Sinn für Maß und Zahlen eine geistig bewegte Initiative setzen. Sie soll nicht nur die großen Linien zeigen, sondern auch zu einem positiven Wissen und Können führen. Die Wesensvertiefung wird aber ein Jahr harter Arbeit und Entbehrung von selber bringen, indem dieses Jahr ihnen nahe legt, daß aller Aufstieg nicht die Möglichkeit eines größeren Lebensgenusses als bisher bedeutet, sondern Überwindung erfordert, Pflicht ist und die Fähigkeit, für eine größere Sache Opfer zu bringen.

Ein Jahr der Ausbildung ist zu kurz, ein zweites Jahr war von vornherein geplant aber zurückgestellt worden, um zunächst Erfahrungen zu sammeln. Notwendig ist es; Bildung will Zeit, um reifen zu können. Der Erfolg der Arbeit hängt aber nicht nur von der richtigen Durchführung des Studienjahres ab, für ihn ist die Auswahl der Schüler von vornherein von größter Bedeutung. Es muß einmal Wert darauf gelegt werden, daß der Kreis, aus dem sich die Wirtschaftsschüler rekrutieren, soweit wie möglich ist, und daß sich andererseits in den Bemühungen, die Wirtschaftsschule zu erreichen, bereits besondere geistige Energien offenbaren. Die erfolgreiche Teilnahme am Fernunterricht von einem Jahre ist deshalb Voraussetzung für die Aufnahme. Über die Art des Fernunterrichts schreibt Dr. Schlütz, Nr. 2 der Wirtschaftsschulblätter, „Methoden und Ziele des Fernunterrichts in Wirtschaftsfragen“, sehr ausführlich. Er geht hier auf die äußeren und inneren Schwierigkeiten der vorbereitenden Arbeit ein, zeigt den ganzen Gang der Arbeit von der Beobachtung über das Studium leichter Werke zur volkswirtschaftlichen Begriffsbildung. An den letzten Arbeiten, die bereits einige geistige Kraft voraussetzen, entscheidet sich dann die Zulassung. Eine ähnliche Ausbildung erfolgt vorher bereits in Geschichte und allgemeiner Staatslehre. Dieser Vorkursus macht der Schule selbst viel Mühe, trägt aber jedenfalls mit dazu bei, ihr gute Kräfte zuzuführen, die den Aufwand an Arbeit, der vorher getan werden mußte, nachher lohnen. Mit der Weiterführung im zweiten Jahre ergibt sich nun die schwierige Aufgabe einer neuen Auslese und Differenzierung. Für sie müssen erst Erfahrungen gesammelt werden. Ein Teil der Schüler wird nach einem Jahre von selbst an die Arbeit zurückkehren, persönliche

Verhältnisse lassen mitunter ein weiteres Studium nicht zu, mitunter genügt ihnen aber auch die erhaltene Belehrung. Die Neugierde an der Wissenschaft ist befreit. Sie sind dort angekommen, wo das eigentliche Studium beginnt und wo immer Studierende sich scheiden. Sie wollen nicht weiter und könnten auch kaum über gewisse Grenzen hinaus. Sie werden sich im praktischen Leben mitunter durchaus bewähren. Sehr gerne bleibt ein anderer Teil der Schüler, der eine größere Freude am Studium erhalten hat. Die Problematiker haben Freude an bestimmten Fachgebieten gewonnen, die Praktiker haben eine Neigung bei sich selbst entdeckt, den geistigen Grundlagen ihrer Facharbeit nachzugehen. Ein Teil der Schüler hat wirklich die Gabe der eigenen Arbeit. Eine Weiterführung im zweiten Jahre würde die gesamte Leistung der Schule ganz wesentlich heben. Die Älteren können den Neuankommenden behilflich sein und dabei ihr Wissen und ihre pädagogischen Fähigkeiten erst recht entwickeln. Die Tätigkeit der Schule könnte sich im zweiten Jahre auf weniger Vorträge beschränken, um im übrigen Zeit zu Übungen und selbständigen Arbeiten der Schüler zu gewinnen. Es ist nicht zuviel erwartet, wenn diese Weiterarbeit im zweiten Jahre mit der Hälfte der Schüler des ersten Jahrganges als besonders aussichtsvoll hingestellt wird. Diese Schüler werden mehr als funktionäre sein, sie könnten geistige Kraft in die Arbeiterbewegung tragen und wahrscheinlich auch an verantwortlicher Stelle das Beste leisten. Ob sie sich zum Führer eignen werden, das hängt nicht nur von ihren Kenntnissen ab, das kann eine Schule nicht erwirken, aber sie könnten Führern wesentliche Hilfe leisten. Man könnte an dieser Stelle die Differenzierung der Schule noch weiter ausdenken, nämlich überlegen, welche Wege darüber hinaus noch einen Teil der Wirtschaftsschüler zur Hochschule führen. Über diese weiteren Absichten wird öfters geschrieben*, aber es handelt sich bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge doch wohl mehr um Zukunftsbetrachtungen, um nicht mehr als Skizzen von Systemen. Ohne Reifeprüfung wird der Weg zur Universität nicht frei. Die jetzigen Gymnasialkurse sind Umwege, insbesondere für den Gewerkschaftler. Für ihn müßte der Weg über Berufs- und Wirtschaftsschulen weitergeführt werden können, wie aber, darüber möchte ich in diesem Rahmen nicht viel Positives sagen. Jedenfalls ist auch die andere Aufgabe viel wichtiger, zunächst einmal Grundlegendes zu schaffen, und in diesem Bestreben haben die Wirtschaftsschulen sich einen festen Platz erworben. Zu erwägen wäre hier noch die Verbindung mit der Akademie der Arbeit als mögliche Fortsetzung der Wirtschaftsschulen. Da die Akademie der Arbeit keine Fachausbildung weiterführen will, sondern eine grundlegende Geistesbildung vermittelt, dürfte sie bei den günstigen Bedingungen, unter denen sie arbeitet, auch unseren früheren Schülern nach der Seite ihrer Geistesbildung hin Wertvolles bieten können. Es würde sich aber immer nur um einen kleinen Teil von Schülern handeln, die meisten fordern eine Fortsetzung der Fachbildung.

So beenden wir unsere Arbeit in dem Gefühl, zwar in den Anfängen zu stehen, aber immerhin Grundlegendes getan zu haben. Die ersten sicheren Schritte sind eingeleitet. Es ergibt sich zum Schlusse noch einmal die Frage, die immer wieder bei jeder Einzelaufgabe sich von selber regt, die zentrale Frage nach den treibenden Kräften dieser gesamten Arbeit, nach den letzten Beweggründen und den letzten Zielen. Bei der Beantwortung dieser Frage ergeben sich die größten Schwierigkeiten, wenn man eine Lösung erwartet, die eine Antwort auf die schweren Fragen unserer Zeit und insbesondere der Arbeiterschaft gibt. Eine solche Lösung übersteigt die Kräfte einer Schule und nicht nur einer Wirtschaftsschule, wir sind der Meinung, auch einer Hochschule, so beachtenswert auch deren Lösungsversuche sein mögen. Worauf es bei unserer Arbeit ankommt, das ist dies, eine Bildungsstätte zu schaffen, in der die Arbeiterschaft sich heimisch fühlt, um ihnen die gewaltigen Probleme zu zeigen, die heute der Lösung harren und den Willen zur praktischen Mitarbeit und auch ein gewisses Können bei ihnen zu pflegen. Die letzten Entscheidungen müssen den Schülern selbst überlassen bleiben. Das deutsche

* Dr. Cassau, Gewerkschaftsarchiv, Heft 1/3, 2. Jahrgang 25, Gewerkschaften und Arbeiterbildung.

Volk steht vor großen nationalen und internationalen Aufgaben, an denen auch die Arbeiterorganisationen nicht vorüber können, vor nationalen Aufgaben der Sanierung unserer Wirtschaft, Kredit-, Export- und Organisationsfragen und Aufgaben der Kräftigung und Organisation unseres Volkes zum Zwecke der größten Leistungen und andererseits vor internationalen Aufgaben, die durch die internationale Wirtschaftskonferenz, die europäische Zollunion, die Zusammenarbeit Deutschlands mit anderen Ländern und durch die Zusammenarbeit der Völker und ihre Freiheit nur andeutungsweise gestellt sind. Wir haben das Gefühl, die großen Aufgaben zu sehen, aus denen der Wille gekommen ist, Bildungsstätten wie die Wirtschaftsschule zu schaffen, wir haben die Gewißheit, Schritte getan zu haben, die im Anfang getan werden mußten, wir freuen uns, im Leben zu stehen und unsere Haupt Sorge ist, diese Beziehung zum Leben zu erhalten, und uns innerhalb der Bewegung unserer Zeit zu sammeln und — auszuwirken.

Dr. S. Seelbach, Leiter der staatlichen Wirtschaftsschule Düsseldorf

Die Heimvolkshochschule Tinz

Die revolutionäre Welle, die über das alte Deutschland dahinbrauste und die in ihrem Schoß auch die Welle der Volkshochschulbewegung trug, gebar im Kleinen, aber kulturell hochstehenden Reuß die Heimvolkshochschule Tinz. Einige weitblickende Führer der reußischen Arbeiterbewegung, die über materieller Not und Zielen der Arbeiterschaft ihre kulturelle Not und die grundlegende Notwendigkeit der kulturell-wissenschaftlichen Vertiefung der Arbeiterbewegung nicht vergaßen, bestimmten den revolutionären „Arbeiter- und Soldatenrat“ von Reuß, aus einem Teil des vom Fürsten abgetretenen Vermögens eine Stiftung „Volkshochschule Reuß“ zu gründen, in deren Mittelpunkt eine Heimvolkshochschule im alten Fürstenschloß Tinz stehen sollte. Tinz wurde nach dem Muster der dänischen Heimvolkshochschulen aufgebaut, aber seine stark ausgeprägte proletarische Zweckbestimmung und sein sozialistischer Charakter zwang von Anfang an zu gewissen Abweichungen vom nordischen Vorbilde. Die weitere, zeitweise recht bewegte Geschichte der Schule drängte sie mit innerer Notwendigkeit zu einer immer tieferen Verwurzelung in den Geist der sozialistischen Bewegung, die in zwei Richtungen ihren stärksten sichtbaren Ausdruck fand: in inniger Zusammenarbeit mit den Organisationen der Arbeiterschaft, die einen Teil der Schüler stellen und die Kosten für sie aufbringen, und in einem planmäßigen Ausbau der sozialwissenschaftlichen Unterrichtsgebiete und dem Wegfall aller anderen allgemein-bildenden Stoffe.

Dennoch wäre es falsch, Tinz als eine Parteischule oder gar als eine dogmatisch gebundene Schule anzusehen, wenn es auch vielfach als solche verfahren ist. Tinz bezeichnet sich und weiß sich als sozialistische Weltanschauungsschule. Die pädagogische Berechtigung, als Weltanschauungsschule zu wirken, leitet die Tinzler Lehrerschaft von ihrer Überzeugung ab, daß — wie es in einer Denkschrift der Schule an die Thüringische Regierung heißt — „jede Betrachtung der Weltzusammenhänge, insbesondere der Vorgänge der sozialen Welt sich von vornherein nach gewissen ethisch-philosophischen Zielen orientiert“. Damit ist auch im Grunde genommen die Scheidung zwischen Partei und Weltanschauung ausgesprochen. Die angeführte Denkschrift sieht den Unterschied weiter darin, daß die Partei „ein politisches Zweckgebilde, die Weltanschauung Urgrund unseres Wesens ist“. Und die der Schule häufig vorgeworfene starre Festlegung auf eine bestimmte Doktrin weist die Denkschrift mit folgenden Feststellungen über den Charakter der Tinzler Arbeit ab: „Weltanschauliche Einstellung bedeutet nicht Festlegung auf bestimmte Lehrsätze. Die marxistische Theorie ist bisher der Gedankenwelt des Sozialismus am meisten gerecht geworden. Aber als wissenschaftliche Theorie darf sie nicht eine unantastbare Voraussetzung des Unterrichtes sein, sondern steht nur im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Diskussion und Arbeit. Sie ist in Tinz kein Dogma, das erklärt wird, sondern eine Theorie, um die gerungen wird.“

Man wird einwenden, daß diese Unterscheidungen für die Arbeit des Tages zu spitzfindig, daß in ihr die Grenzen sehr schwer abzustecken seien, zumal ja natürlich Lehrer wie Schüler gewöhnlich beiden Sphären des Lebens, einer Weltanschauung und einer Partei, zugleich anzugehören pflegen. Damit wird aber zugegeben,

daß die Schwierigkeit nur eine pädagogisch-psychologische sei. Sie ist jedoch nicht unüberwindlich, auf dem Boden, auf dem sie entsteht, kann sie auch gelöst werden: auf pädagogischem. Der Lehrer muß natürlich als wissenschaftlicher Mensch jede Erscheinung vom Standpunkt einer gewissen Theorie sehen. Will er ihre dogmatische Dekretierung vermeiden, so muß er nach Methoden der gemeinsamen Erforschung der Erscheinungen durch Lehrer und Schüler suchen. Die Heimvolkshochschule Tinz fand bis jetzt als erfolgreichste Methoden zur Erreichung dieses Zieles: den arbeitgemeinschaftlichen Unterricht, Übungsabende mit Referaten und Diskussionen, selbständige schriftliche Arbeiten. Die Selbsttätigkeit und das selbständige, von vorgefaßten oder vermittelten Meinungen sich emanzipierende Denken, das durch diese Methoden gefördert werden soll, bleibt in Tinz kein leeres Wort. In lebhaften Auseinandersetzungen innerhalb und außerhalb der Unterrichts- und Übungskunden zwischen Lehrern und Schülern und den Schülern untereinander spielt sich der Kampf und die Klärung der Meinungen ab. Um irgendein beliebiges Beispiel aus dem letzten Kursus herauszugreifen: Es wird die Arbeitszeitfrage erörtert. Der Lehrer wirft die Frage nach der Berechtigung und Bedeutung der Bestrebungen zur Verkürzung der Arbeitszeit auf. Man einigt sich nach langer Debatte, in der, meist aus der Mitte der Schülerschaft heraus, die Frage von den verschiedensten Seiten — der volkswirtschaftlichen, privatwirtschaftlichen, sanitären, familiären, kulturellen — beleuchtet wird, darauf, daß der Schwerpunkt des Problems auf der kulturellen Seite liegt. Aber die Lösung befriedigt noch nicht ganz. Die Schüler wünschen eine weitere Klärung der Arbeitszeitfrage im Seminar. Ein Schüler hält dort ein kurzes Referat, das er auf die Fragestellung: Starrer oder elastischer Achtstundentag? zuspitzt. Und nun setzt eine Diskussion ein, bei der — von 30 Seminarteilnehmern — etwa 20 Schüler zu Worte kommen, von denen jeder einzelne die Frage von neuen Gesichtspunkten beleuchtet, Beispiele aus seiner Berufssphäre anführt und neue Probleme aufwirft. Allmählich rundet sich das Bild, und der Lehrer kann abschließend, nachdem alle Argumente für und wider zur Sprache gekommen und gegeneinander abgewogen worden waren, die großen Gesichtspunkte, unter denen die Frage letztlich gesehen werden kann, zusammenfassen.

So wichtig aber das Ziel der Denkschulung ist, Tinz würde seinen Zweck verfehlen, wenn es sich keine anderen Ziele steckt. Es muß seine Aufgabe auch darin sehen, den ungeheuren Stoffhunger zu stillen, der vor allem in den Organisationen der Arbeiterschaft lebendig ist. Die gewaltigen Aufgaben, die heute diesen Organisationen in Stadt und Staat, in Betrieb und Gesellschaft gestellt sind, schreien nach Menschen mit ausgedehnten und spezialisierten sozialwissenschaftlichen Kenntnissen. Aber auch die jungen, vorwärtsdrängenden Menschen selbst, die nach Tinz kommen, dürsten nach theoretischen und praktischen Kenntnissen, die ihnen ihre bisherige kärgliche Elementarbildung vorenthalten hat, und deren Mangel sie auf Schritt und Tritt in ihrem Leben und in ihrer Arbeit hemmt. Daher muß der Tinzter Schule ein Lehrplan zugrunde liegen, der die wichtigsten sozialwissenschaftlichen Stoffgebiete, angepaßt an die Schranken eines fünfmonatigen Kurses, umfaßt. Es sind im Einzelnen die Gebiete: Wirtschaftslehre, Geschichte, Kulturlehre (diese Unterrichtsstoffe werden von den drei hauptamtlichen Lehrern behandelt), und von Gastlehrern werden die Grundelemente des Verfassungswesens, der Verwaltungswissenschaften, des Arbeitsrechts, der Gewerkschaftsprobleme und des Erziehungswesens behandelt. In Frauenkursen, die getrennt von den Männerkursen abgehalten werden, stehen neben den Hauptfächern andere Probleme, wie Frauenfrage, Wohlfahrtsfragen, Schulwesen, mehr im Vordergrunde. Überhaupt ist der Lehrplan in Tinz nicht starr vorgeschrieben und ein für allemal festgelegt, sondern ändert sich im großen wie bis in die kleinsten Einzelheiten von Kurs zu Kurs je nach dem wechselnden Bild des sozialen Lebens. Die Lehrerschaft hat ein gutes Barometer dafür nicht nur in ihrer wissenschaftlichen und sozialen Fühlung mit der gesellschaftlichen Umwelt, sondern auch in den wechselnden Bedürfnissen der mit ihr in enger Fühlung stehenden Organisationen und vor allem in den Stimmungen und Wünschen der Schülerschaft, für die ein wichtiges Ventil in der Schulgemeinde geschaffen ist.

Die Schulgemeinde ist natürlich mehr als ein Ventil. Sie ist auch eines der wich-

tigsten Organe des Gemeinschaftslebens. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle auf die Organisation und die mannigfaltigen Probleme des Gemeinschaftslebens in Tinz einzugehen, zumal da sie nicht allzu sehr von denen anderer Heimvolkshochschulen abweichen. Nur sind diese Fragen für eine sozialistische Heimvolkshochschule deshalb besonders interessant und aufschlußreich, da natürlich auch in Tinz immer wieder Spannungen zwischen — sozialistischer — Theorie und — menschlicher — Praxis auftreten, deren konkretes Studium am eigenen Schulleben einen lebendigen Anschauungsunterricht über die psychologischen Probleme des Sozialismus ermöglicht. Im großen und ganzen aber darf festgestellt werden, daß die soziale Einsicht, das starke Solidaritätsgefühl, die Selbstdisziplin — die in Tinz in weitgehendstem Maße die autoritäre Disziplin ersetzt — und die psychischen Gemeinschaftsbande, die sich um die Schulgemeinschaft schlingen, alle Spannungen überwinden.

Die 50 jungen, im Alter von 18—30 Jahren stehenden Menschen, die aus allen Teilen Deutschlands zu den fünfmonatskursen nach Tinz strömen, setzen sich ausschließlich aus den Kreisen der werktätigen Bevölkerung zusammen. Da die Beschränkung auf Volkshochschulbildung — allerdings zumeist durch die verschiedensten Bildungskurse erweitert — zur Bedingung gestellt ist, sind im allgemeinen nur Arbeiter — diese bei den Männerkursen in überwiegender Zahl —, Angestellte und untere Beamte in Tinz vertreten. Sie werden ungefähr zur Hälfte von der Lehrerschaft ausgewählt, zur andern Hälfte auf Kosten der Arbeiterorganisationen nach Tinz geschickt. Trotz dieses starken und — wie sich aus dem Geist der Schule und der Zusammensetzung der Schülerschaft ergibt — begreiflichen und berechtigten Interesses der Arbeiterorganisationen für Tinz wäre es aber verfehlt, anzunehmen, daß die Bedeutung von Tinz in der Heranbildung von Funktionären — im engeren Sinne des Wortes — für diese Organisationen liegt. Tinz sieht vielmehr seine Hauptaufgabe und Hauptbedeutung darin, daß es der bildungsfähigsten Jugend der Arbeiterschaft den Blick zu öffnen, den Horizont zu erweitern und sie vertraut zu machen sucht mit den gesellschaftlichen und kulturellen Problemen unserer Zeit und der Arbeiterbewegung. Die Tinzler Schule steht in recht regem Verkehr mit einem großen Teil ihrer früheren Schüler. Sie vermag daher am weiteren Verhalten und an den weiteren Schicksalen ihrer Schüler festzustellen, wie weit ihre Bestrebungen von Erfolg gekrönt sind. Und die Ergebnisse dieser Feststellungen sind im großen und ganzen durchaus erfreulich. Wenn auch natürlich nicht bei allen Schülern diese Erfolge sichtbar — nach außen zumindest — sind, der größere Teil von ihnen ist anders geworden, ihr Blickfeld weiter und tiefer. Sie sehen ihre Aufgabe klarer. Sie ziehen sich nicht gräblerisch in sich selbst zurück, so groß auch die Versuchung dazu nach der Fälle der in Tinz empfangenen Anregungen ist, sondern trachten weiterzuwirken, auszustrahlen. Und es ist bezeichnend, daß sie zum großen Teil ihre fernere Aufgabe in erzieherischer und bildnerischer Arbeit sehen, welchen Wirkungskreis auch immer sie sich außerhalb ihrer Berufsarbeit suchen, sei es die Arbeiterbildung als ganze, sei es die Jugend von Partei oder Gewerkschaften, die Jungsozialisten, die Kinderfreunde oder die Arbeiterbewegung. So gliedert sich Tinz nicht nur als Arbeiterbildungsstätte, sondern auch als Schulungsorgan zur Arbeiterbildung in die große, für die Entwicklung der Arbeiterschaft ausschlaggebende Arbeit der Arbeiterbildungsorganisationen ein.

Dr. Alfred Braunthal, Leiter der Heimvolkshochschule Tinz

Die Berliner Gewerkschaftsschule

Die Berliner Gewerkschaftsschule hat das fünfte Jahr ihres Bestehens hinter sich. Sie war ursprünglich als ein Internat gedacht, in dem jugendliche Arbeiter einen Studiengang bis zu drei Jahren durchmachen sollten. Sehr bald zeigte sich, daß die dazu notwendigen und anfänglich in Aussicht gestellten staatlichen Mittel und Unterstützungen nicht herbeigegeben wurden. Wenn man nun das ganze Projekt nicht ins Wasser fallen lassen wollte, so mußte in bescheidenerer Weise angefangen werden. Im Frühjahr 1919 begannen die ersten Kurse unter dem Namen „Freie Hochschulgemeinde für Proletarier“. Man suchte und fand Anschluß bei dem damaligen Vollzugsrat der Arbeiter- und Soldaten-

räte, weil er die einzige Körperschaft war, die eine gewisse Überparteilichkeit garantieren konnte, da er sich aus den Vertretern aller drei Arbeiterparteien zusammensetzte. Die Umfangschwierigkeiten waren sehr groß. Sie lagen nicht etwa in der mühevollen Aufgabe, einen genügend großen Hörerkreis zu gewinnen, der in den Arbeiterräten und späteren Betriebsräten bereits gegeben war. Tausende von Mitgliedern dieser Körperschaften, damals noch voll hochgespannter Erwartungen an den neuen Staat und seine Zukunft, warteten geradezu auf eine Schule, die ihnen das Hineinsfinden in den neuen Aufgabenkreis erleichtern sollte. Die Schwierigkeiten lagen vornehmlich auf dem Gebiete der Stoffauswahl und der Methode. Es galt ein völlig neues pädagogisches Gebiet zu bearbeiten. Die alten Volksbildungsvereine, aber auch die früheren Arbeiterbildungseinrichtungen, konnten nicht zum Vorbild genommen werden. Es kam weder darauf an, schöngeistige und philosophische Probleme zu wälzen, noch darauf (was die Tätigkeit der alten Berliner Arbeiterbildungsschule der Vorkriegszeit hauptsächlich in Anspruch genommen hatte), ausschließlich Gesellschaftskritik zu betreiben. Die neuen Aufgaben der Betriebsräte und der Gewerkschaften erforderten konstruktive politische Fähigkeiten. Konnte man die Aufgabe, die Arbeiterkraft zum politischen Denken zu bewegen — wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade — als gelöst betrachten, so galt es jetzt, sie politisch handeln zu lehren. Diese Aufgabe war eine drängende geworden. Die Arbeiterräte hatten einen großen, ihnen noch unbekanntem Wirkungskreis übernommen. In manchen Betrieben hatten sie damals sogar ein ziemlich hohes Maß von Dispositionsbefugnissen, denen sie völlig unvorbereitet gegenüberstanden. Jeder Mißgriff aber mußte sich — nicht nur in ihrer politischen Position, sondern in der wirtschaftlichen Lage der Arbeiter und Angestellten ihrer Werke — nachteilig auswirken.

Von ihrer Gründung bis zum Inkrafttreten des Betriebsrätegesetzes und noch ein Jahr darüber hinaus, mußte sich die Schule mit nur geringen finanziellen Beihilfen, erst des Vollzugsrates und später der sogenannten Vereinigten Betriebsrätezentrale, hauptsächlich aus eigenen Mitteln erhalten. Erst nach dem I. Betriebsrätekongreß des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes im Jahre 1920 wurde u. a. auch in Berlin eine freigewerkschaftliche Betriebsrätezentrale geschaffen, als deren Glied die Schule endlich ein festes Fundament bekam.

Bis kurz vor dem Übergang in die freigewerkschaftliche Betriebsrätebewegung hat die Schule noch ohne systematische Gliederung ihres Lehrplanes gearbeitet. Das bei den Vorberatungen im Winter 1918 aufgestellte Ziel: Proletarische Menschen mit den Qualitäten von Wirtschaftsführern und Staatsmännern auszustatten, war zu weit gesteckt, als daß es mit den gegebenen Mitteln in absehbarer Zeit hätte erreicht werden können. Außerdem sind nicht alle Schüler gleichbegabt, und nicht alle haben die gleichen hohen Absichten. Man mußte aus praktischen Gründen dafür sorgen, daß auch diejenigen, die näherliegende Ziele verfolgten, das für ihre Spezialaufgaben notwendige Rüstzeug sich in unseren Kursen erwerben konnten. Der aus diesen Erwägungen im Sommer 1920 aufgestellte Lehrplan, der sich in zwei Hauptgruppen, „kapitalistische“ und „sozialistische Wirtschaftskunde“ gliederte, reichte in dieser allgemeinen Anordnung jedoch nicht aus. Deshalb ordnete man ihn später folgendermaßen um:

I. Einführungskurse

Soziologie des Arbeiters und der Arbeiterklasse. (Die Stellung des Arbeitnehmers als Individuum und als Klasse zur Gesellschaft. Das Wesen der Gesellschaft. Der Staat. Staatsformen.)

II. Wirtschaftsleben

1. Gestalt und Praxis der modernen Volks- und Weltwirtschaft. (Soweit zum Verständnis notwendig, auch Wirtschaftsgeschichte, Wirtschaftsgeographie und volkswirtschaftliche Theorien.)

2. Privatwirtschaft (mit Einschluß des Handelsrechts und der Unternehmungsformen). Betriebslehre und Arbeitswissenschaft.

III. Recht

1. Die Stellung des Rechtes im modernen Gesellschaftsleben an Hand der wichtigsten gegenwärtigen Rechtsprobleme. Rechtsbildung und Rechtsentwicklung.
2. Das moderne Arbeitsrecht (einschließlich der Zusammenhänge mit dem bürgerlichen Recht) im Hinblick auf die Anwendung in der Praxis des Betriebes und der Organisation.
3. Betriebsrätewesen und Betriebsrätegesetz.

IV. Gewerkschaftswesen

Die Gewerkschaft als Berufs- und Klassenorganisation. Ihre Stellung zum Staat und zur Wirtschaft, Gewerkschaften als sozialpolitisches Instrument der Arbeiterschaft. Gewerkschaftliche Zeit- und Streifragen.

V. Kulturprobleme der Arbeiterschaft

Die Arbeiterklasse als Kulturfaktor. Ihr Aufstieg und die Frage der Beherrschung und Überwindung gegenwärtiger Kulturinhalte. Kulturelle Gegenwartsfragen und Arbeiterschaft. Erziehungsprobleme.

Gleichzeitig wurde eine Staffellung des Lehrplanes durchgeführt, deren Unterstufe durch eine Reihe parallellaufender Einführungskurse gebildet wurde, und deren Mittelstufe die vorstehend unter II—V aufgeführten Sachgebiete umfaßte, die sich jeweils in eine Reihe von aufeinanderfolgender Kurse aufstellte. Die Oberstufe wurde durch Seminare dargestellt, in denen der Wissensstoff der Mittelstufe durch praktische Übungen wissenschaftlich fundiert und unterbaut werden sollte. Tabellarisch stellte sich dieser Plan, in einem bestimmten Unterrichtsabschnitt—Frühjahr 1924—so dar, wie nebenstehende Tabelle zeigt.

In dieser Form wurde die Arbeit der Schule mit gewissen Modifikationen annähernd über drei Jahre hinweg durchgeführt. Die dem wirtschaftlichen Zusammenbruch des Jahres 1923 folgenden, z. T. psychologisch begründeten Ereignisse in der Arbeiterbewegung zeigten aber mit aller Deutlichkeit, daß auch diese Gliederung noch nicht endgültig sein durfte. Es stellte sich heraus, daß die Arbeiterschaft im allgemeinen, aber auch ein großer Teil unserer Schüler im besonderen, weitgehende Ermüdungserscheinungen und deshalb Neigung zeigten, allen Lehr- und Arbeitsgebieten aus dem Wege zu gehen, die eine starke geistige Konzentration und eine enge Einstellung auf konkrete Ziele verlangten. Sie beschäftigte sich lieber mit Fragen, die völlig abseits von den schwer zu meisternden Problemen der Zeit lagen. Dies machte sich bei uns u. a. dadurch bemerkbar, daß alle volkswirtschaftlichen und betriebswirtschaftlichen auch arbeitsrechtlichen Kurse einen starken Sörrückgang erlitten, wohingegen die kulturpolitischen Lehrgänge einen starken Aufschwung nahmen. Darüber hinaus charakterisierte sich der geistige Zug jener Zeit wohl am besten dadurch, daß allerhand Uferwissenschaften, Spiritismus, Okkultismus und ähnliche Dinge, zu keiner Zeit eine solche Blüte erlebt haben, als damals.

Andererseits ergab sich gerade aus den politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen für die Arbeiterorganisationen die Aufgabe, nun erst recht und in noch viel stärkerem Maße als bisher, die Mitglieder und Funktionäre zu einer kühlen, verstandesmäßigen Beurteilung der Zeitereignisse und ihres Ablaufes zu erziehen. Hinzu kam ferner die Notwendigkeit, für die kommende krisenschwangere Zukunft Menschen mit festen politischem und gewerkschaftlichem Rückgrat zur Verfügung zu haben. Im Strudel des Herbstes 1923 und in den ersten Monaten der Stabilisierungskrise war natürlich nicht daran zu denken, durchgreifende Änderungen zu vollführen. Sobald aber die Verhältnisse durchsichtig genug geworden waren, mußte hieraus die Konsequenz gezogen werden. Es galt erstens, das verlorengegangene Interesse für die der Arbeiterschaft naheliegenden Wirtschaftsfragen wieder zu erwecken und zweitens den Lehrplan der Schule so zu gestalten, daß ein bloßes Herumnaschen an diesen oder jenen Wissensgebieten unmöglich gemacht wurde, also eine gewisse Zwangsläufigkeit des Studiums zu erreichen. Andererseits durfte man nicht vergessen, daß ein verhältnismäßig großer Teil der Funktionäre und Mitglieder der Gewerkschaften, sich für ein systematisches und langfristiges

geistiges Arbeiten überhaupt nicht eignet und zum anderen Teile auch infolge der Belastung mit praktischer Organisationsarbeit zeitlich an der regelmäßigen Wahrnehmung von Unterrichtsabenden behindert ist. Unter grundsätzlicher Beibehaltung des Dreistufensystems wurde nunmehr eine weitere Neuordnung vorgenommen. Die Einführungskurse blieben bestehen, ebenso die Seminare. Die Mittelstufe wurde von nun ab nicht mehr in fünf oder sechs aufeinanderfolgende, oder parallel geschaltete Kurse zerlegt, sondern zu einer einzigen Arbeitsgruppe zusammengefaßt. Schüler, die beispielsweise im Oktober 1924 in eine Arbeitsgruppe der Mittelstufe eintraten, arbeiteten, möglichst ohne Lehrerwechsel, bis zum Eintritt der allgemeinen Urlaubsperiode, d. h. bis Ende Juni, wobei der Kurs nur durch die notwendigsten Weihnachts-, Oster- und Pfingstferien unterbrochen wird. Bis dahin wird die Gruppe als Anfängergruppe geführt. Im Oktober desselben Jahres tritt die Arbeitsgruppe nunmehr als Fortschrittsgruppe erneut zusammen. Sie kann unter Umständen durch neue, bereits vorgebildete Hörer ergänzt werden und arbeitet noch einmal von Oktober bis Juni weiter. Auf diese Weise wird, mit einer Unterbrechung von rund drei Monaten, ein etwa 20 Monate währender geschlossener und systematisch aufgebauter Lehrgang geschaffen, der immerhin schon eine ziemlich weitgehende wissenschaftliche Durcharbeitung des in Frage stehenden Lehrgebietes gestattet. Die befähigsten Schüler einer solchen Fortschritts-Arbeitsgruppe werden am Schluß des zweiten Lehrganges in die Oberstufe, in das Seminar übergeführt, um dort noch einmal ein bis zwei Jahre hindurch an Hand von praktischen Übungen und eigenen schriftlichen und mündlichen Arbeiten einer gewissen Schlüßausbildung entgegengeführt zu werden.

Über auch für die oben bezeichnete zweite, für systematische, langfristige Arbeit nicht geeignete Gruppe von Schülern mußte gesorgt werden. Dies geschieht jetzt durch die sogenannten „Verbandskurse“ der Berliner Gewerkschaftsschule. Wir hatten die Beobachtung gemacht, daß ein großer Teil von ehrenamtlich und hauptamtlich tätigen Funktionären nicht nur aus Zeitmangel die dargebotene Bildungsmöglichkeit ignorierten, sondern auch einfach deshalb, weil sie zwar einen engen persönlichen Kontakt zu ihrer eigenen Organisation, jedoch nicht zu den ihr übergeordneten örtlichen Zentralen besaßen. Es war uns klar, daß dieser Teil der Gewerkschafter einem direkten Rufe des eigenen Verbandes viel eher Folge leisten würden als den Prospekten, die ihnen von uns ins Haus flatterten. Es zeigte sich, daß diese Überlegung richtig war. Wir haben für die einzelnen Verbände eine Reihe von Kursen veranstaltet, die jeweils nach Lage der Verhältnisse nur für eine bestimmte Gruppe von Funktionären oder für den gesamten Kreis der Vertrauensleute oder auch für bestimmte Mitglieder-Sektionen abgehalten wurden. Naturgemäß umfaßten diese Lehrgänge vorwiegend gewerkschaftliche Fragen der verschiedensten Art, aus denen folgende drei Themen hervorgehoben sein mögen:

1. Gewerkschaftliche Organisationsprobleme. Unternehmerverbände und Arbeiterorganisationen. — Organisationsformen der Arbeitnehmer: Industrie-Verband, Berufs-Verband. — Einheitsorganisation. — Horizontale und vertikale Gliederung der Wirtschaft und die Gliederung der Gewerkschaftsbewegung.

2. Die Praxis des Gewerkschaftsfunktionärs. Der Funktionär im Betriebe und in der Organisation. Gewerkschaftliche Außenarbeit. — Berichterstattung. — Redetechnik. — Schrift- und Protokollführung. — Versammlungsleitung.

3. Die geistigen Grundlagen der gewerkschaftlichen Agitation und Aufklärung. Die geistig-seelische Verfassung der modernen Lohnarbeiter- und Angestelltenchaft und ihre Bedingungen. — Gewerkschaftliches Leben und gewerkschaftliche Innenpolitik. — Agitation.

Darüber hinaus wurden allerdings auch noch nationalökonomische und sozialpolitische Fragen behandelt.

Die Berliner Gewerkschaftsschule umfaßt somit jetzt zwei Abteilungen:

1. Die Gewerkschaftsschule im engeren Sinne, mit ihrem auf weite Sicht abgestellten Lehrplan und

2. Die Verbands-Sonderkurse.

Nach diesem System wird zur Zeit im zweiten Jahre gearbeitet. Dabei hat sich

vor allem gezeigt, daß die dreimonatige Unterbrechung der Arbeitsgruppen der Mittelstufe keineswegs zu der von manchen Mitarbeitern befürchteten Schülerabwanderung geführt hat. Bis auf wenige Ausnahmen sind fast alle Arbeitsgemeinschaften ziemlich vollzählig wieder zusammengetreten, um ihr zweites Semester zu absolvieren. Die zahlreichen Verbandskurse stellen zugleich ein gutes Reservoir dar, aus welchem den Einführungskursen und Arbeitsgruppen ständig neue, schon vorbereitete Schüler zugeführt werden können.

Die besondere Bedeutung der Berliner Gewerkschaftsschule und ihre Rolle im Rahmen des Arbeiterbildungswesens kann ungefähr folgendermaßen umrissen werden: Sie ist der erste ernsthafte und bisher gelungene Versuch, das schmale Hilfsmittel des Abendkurses zu einem ernsthaften Bildungsinstrument auszugestalten. Ernsthaft insofern, als sie durch ihren ganzen Aufbau und durch die Staffellung ihres Lehrplanes eine allerdings langfristige aber gründliche und gehaltvolle nationalökonomische, sozialpolitische und gewerkschaftliche Durchbildung ermöglicht. Dabei mag noch hervorgehoben werden, daß die dem Abendunterricht vielfach nachgesagte Gefahr der Halbbildung durch eine aus der langen Dauer der Ausbildung sich ergebende Auslese der Schüler fast völlig ausgeschaltet wird. Ihre besondere Note wird auch noch dadurch betont, daß sie eine ausgesprochen sozialistische Schule ist und sowohl finanziell als auch ideell nur von den beiden gewerkschaftlichen Spitzenkörpern, dem Ortsausschuß Berlin des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes und dem Ortskartell Berlin des Allgemeinen freien Angestelltenbundes, erhalten wird. Sie lehnt eine Verbindung mit den anderen Gewerkschaftsrichtungen bewußt ab und würde auch jede staatliche Unterstützung, selbst wenn sie ihr erteilt würde, ablehnen, sobald sich daraus irgendwelche richtungsmäßigen Konzeptionen ergeben könnten.

Jede ernsthafte Wissenschaftlichkeit wird immer, ganz gleich von welchen weltanschaulichen Gesichtspunkten sie auch ausgeht, ein Höchstmaß von parteipolitischer Voraussetzungslosigkeit besitzen. Sie darf weder in der forschungs- noch in der lehrerstätigkeit den Wunsch zum Vater des Gedankens machen. Über jede gewollte und zur Schau getragene weltanschauliche Neutralität verhindert den Lehrer, sein Bestes zu geben: seine Überzeugung. Solche „Neutralität“ gibt es nicht. Wo sie zur Schau getragen wird, bedeutet sie entweder nur eine Heuchelei oder aber — vorausgesetzt, sie entspringt ehrlichem Bestreben — sie führt eine Entgeistigung der Erziehung herbei, weil sie ihr die wichtigste pädagogische Grundlage raubt, den innigen seelischen Kontakt zwischen Lehrer und Schüler.

Die Erfahrungen der Schule sind, soweit sie sich bis heute überblicken lassen, aussichtsreich. Sie hat in den Jahren 1921 bis Juni 1925 rund 15 500 Schüler gehabt, die im ganzen mehr als 500 Kurse besuchten. Doppelzahlungen von Hörern, die mehrere Kurse zur gleichen Zeit besuchten, fallen bei dieser Angabe nicht besonders ins Gewicht, weil die Schüler von jeher angehalten wurden, sich mit dem gründlichen Studium nur eines Lehrganges zu begnügen. Nur ausnahmsweise ist der Besuch eines zweiten oder gar eines dritten Lehrganges empfohlen und gestattet worden. Der Durchschnittsbesuch der Kurse beträgt ungefähr 30, der Mindestbesuch 15. Unter 15 Teilnehmern werden Lehrgänge nur in Ausnahmefällen durchgeführt. Abgesehen von diesen äußeren Dingen lassen sich die Ergebnisse der Arbeit natürlich schwer feststellen, weil ein Prüfungssystem von uns grundsätzlich abgelehnt wird. Es zeigt sich aber, daß der funktionäre Körper der Berliner Gewerkschaften, trotz aller Schwierigkeiten und trotz mancher politischen Verstimmung in den letzten Jahren sich qualitativ im ständigen Aufstieg befindet. Daß dazu nicht allein die Schulung beigetragen hat, mag als selbstverständlich vorausgesetzt werden, andererseits befähigen uns die Mitteilungen der Organisationsleitungen und die persönlichen Beobachtungen einer ganzen Reihe ehemaliger Schüler, daß die von uns geleistete Bildungsarbeit ihre guten und weitreichenden Erfolge zeitigt.

Fritz Fricke, Leiter der Berliner Gewerkschaftsschule

Die Wirtschaftsschule Leipzig

Während bis zum Kriege die Frage der Ausbildung der Kräfte, denen Führung und Organisation der in die Wirtschaft einbezogenen Menschen an-

vertraut war, nur diese Menschenkreise selbst berührte und die große Zahl der staatlichen Bildungsinstitute aus wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gründen den Führern der breiten Schicht der arbeitenden Bevölkerung in der Regel verschlossen blieb, begannen nach der Revolution sowohl der Staat wie fast alle anderen öffentlichen Gesellschaftskörper ihr Interesse der Frage der Ausbildung dieser „Funktionäre“ zuzuwenden. Naturgemäß fehlte es nicht an Stimmen, die von Anfang an jede Mitwirkung des Staates an der Ausbildung von „Interessenvertretern“ ablehnten. Aber diese engstirnige Auffassung konnte der nüchternen Erkenntnis nicht standhalten, daß nun einmal tatsächlich eine ganze Reihe von „Funktionären“ des arbeitenden Volkes teils durch Gesetz, teils infolge der politischen Machtverteilung zur Mitarbeit an öffentlichen und halböffentlichen Angelegenheiten berufen wurde. Die notwendige Folgerung aus dieser Erkenntnis, daß wenn diese Menschen öffentliche Funktionen zu vollziehen hatten, es auch im öffentlichen Interesse lag, sie dafür zu schulen, mußte gezogen werden. So entstanden unter Mitwirkung von Reich, Ländern und Gemeinden neue Bildungsstätten, die ihrem ganzen Charakter nach in der Mitte stehen mußten zwischen alten Gewerkschafts- und Parteischulen und rein staatlichen Bildungsinstitutionen alten Stiles.

Es bleibt ein dauerndes Verdienst des ehemaligen preussischen Finanzministers Lüdemann, zunächst die Errichtung der Frankfurter Arbeiterakademie im wesentlichen gesichert und späterhin die Errichtung der Wirtschaftsschulen in Berlin und Düsseldorf durchgesetzt zu haben. In engem Anschluß an Lehrplan und Lehrmethode der staatlichen Schulen, vor allem der Berliner, deren Lehrplan als der älteste direkt oder indirekt die Ausgangsform fast aller anderen Lehrpläne wurde, entstanden in einer Reihe von Städten Einrichtungen, die ähnliche Ziele verfolgten. Nach dem Muster der Berliner Wirtschaftsschule wurde insbesondere die Wirtschaftsschule Leipzig ausgebaut. Allerdings besteht ein grundlegender Unterschied. Während die Schüler der staatlichen Schulen für die Dauer des Lehrganges, der sich gewöhnlich auf ein Jahr erstreckt, aus dem Berufsleben herausgenommen werden, so daß sie ganz ihrer eigenen Ausbildung leben können, da zumeist Gewerkschaften, Staat und Gemeinden für ihren Unterhalt Sorge tragen, bleiben die Schüler der Leipziger Wirtschaftsschule in ihrer Berufstätigkeit und treten nur dreimal in der Woche entweder am frühen Morgen oder am Abend zwei Stunden zu gemeinsamer geistiger Arbeit zusammen. Ihr Lehrgang dehnt sich dadurch auf drei Jahre aus. Es liegt auf der Hand, daß beide Formen ihre Vorteile und ihre Nachteile haben. Wenn es auch vor allem wirtschaftliche Erwägungen waren, die Leipzig auf die Errichtung einer Ganztagschule verzichten ließen, so sprechen doch auch wichtige innere Gründe für diese Schulform. Selter, der im Herbst 1922 die Schule ins Leben rief, sagt darüber: „Pädagogisch . . . ist der Vorteil der hier beschriebenen Einrichtung darin zu suchen, daß der der Denkarbeit ungewohnte Hörer nicht mit Stoff überlastet wird, Zeit zur Verdauung zwischen den einzelnen Stunden und überdies die Möglichkeit hat, die durch reine geistige Durchbildung notwendig und immer entstehende Spannung zwischen ihm und seinen Berufsgenossen jeden Tag an seinem Arbeitsplatz wieder auszugleichen.“² Das hat sich für die Morgenkurse durchaus bewahrheitet, während die Abendkurse, vor allem nach Verlängerung der Arbeitszeit, unter manchen Unregelmäßigkeiten zu leiden haben. Nach den Erfahrungen, die der Verfasser selbst als Leiter der Berliner und der Leipziger Wirtschaftsschule machte, muß im ganzen aus pädagogischen Gründen doch der Form der Ganztagschulen der Vorzug gegeben werden, da sie schärfere Konzentration und eingehendere eigene Arbeit auch außerhalb der Unterrichtsstunden möglich macht, wenn auch aus wirtschaftlichen Gründen nur die Leipziger Form mit einer größeren Verbreitung rechnen kann. Sehr ersahrend fällt für die praktische Durchführung die Notwendigkeit ins Gewicht, den Lehrgang über drei Jahre auszudehnen. Mancher, der sonst sehr wohl die Voraussetzungen für den Schulbesuch erfüllte, wird durch die Bindung für diese lange Zeit abgefressen.

* Sermann Selter: freie Volksbildungsarbeit. Leipzig 1924. S. 42.

Im Lehrplan ist die Leipziger Schule nicht sehr wesentlich von der Berliner Fachschule für Wirtschaft und Verwaltung unterschieden. Nur ist die stärkere Zusammenziehung auf wenige Fächer, die sich auch in Berlin am Ende des zweiten Schuljahres immer deutlicher als notwendig erwies², in Leipzig folgerichtig durchgeführt. Der Lehrplan für den sich über drei Jahre erstreckenden Lehrgang hat heute etwa folgendes Aussehen:

1. Halbjahr: Wirtschaftslehre, Arbeitsrecht, Betriebslehre.
2. Halbjahr: Wirtschaftslehre, Arbeitsrecht, Geschichte der Gewerkschaften.
3. Halbjahr: Wirtschaftslehre, Arbeitsrecht, Staatslehre (Verfassung des Reiches und Sachsens).
4. Halbjahr: Wirtschaftslehre, Arbeitsrecht, Kommunalpolitik.
5. Halbjahr: Wirtschaftslehre, Einführung in die Rechtswissenschaft, Bilanzkunde.
6. Halbjahr: Zusammenfassende, wiederholende Besprechungen.

Die Leipziger Wirtschaftsschule untersteht einem Vorstand, der sich zusammensetzt aus Vertretern der Stadt, des Landes Sachsen, der Universität, des Gewerkschaftskartells, der Angestelltenorganisationen, der Lehrer und der Schüler der Wirtschaftsschule. Die Leitung liegt in der Hand des Leiters der Volkshochschule, der zugleich das Volksbildungsamt der Stadt führt. Als Schüler kann jeder Mensch aufgenommen werden, der den ernststen Willen und die Fähigkeit zu planmäßiger mehrjähriger Bildungsarbeit hat. Die Schule hat im Sommer 1925 ihren ersten dreijährigen Lehrgang beendet, der durch äußere Umstände, durch Wechsel der Leitung und der Lehrer die Anfangsschwierigkeiten, die jedem neuen Versuch entgegenstehen, besonders hart zu spüren bekam. Von den 44 Schülern des Morgenlehrganges, die bei Beginn aufgenommen wurden, waren am Ende des 3. Halbjahres noch 12, am Ende des Lehrganges noch 10 als regelmäßige Teilnehmer übrig geblieben. Der Abendlehrgang, der anfangs 47 Teilnehmer umfaßte, schmolz bis zum Ende des 3. Halbjahres auf 18 und bis zum Ende des 3. Jahres auf 8 Schüler zusammen. Die Teilnehmer beider Kurse, die bis zum Schluß mitgearbeitet haben, treffen sich auch weiterhin alle 14 Tage zu einem Ausspracheabend. Ein im November 1925 neu eröffneter Abendlehrgang wird von 34 Teilnehmern besucht, die Eröffnung eines neuen Morgenlehrganges ist für den Sommer 1926 geplant.

Die Leipziger Wirtschaftsschule ist ebenso wie die anderen Wirtschaftsschulen eine ausgesprochene Zweckschule. Als die Aufgabe der Berliner Fachschule für Wirtschaft und Verwaltung wurde seinerzeit festgelegt: „Personen beiderlei Geschlechts, die mindestens eine abgeschlossene Volksschulbildung genossen und bereits längere Zeit im Berufsleben gestanden haben, die Grundlagen einer wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Bildung zu vermitteln, um sie für die Verwaltung wirtschaftlicher und sozialer Angelegenheiten im öffentlichen und privaten Dienst vorzubereiten.“ Die Leipziger Schule wendet sich nicht nur an „Funktionäre“ sondern an noch weitere Kreise der Arbeiter, Angestellten und Beamten, da sie von der Erkenntnis ausgeht, daß die Beauftragten dieser Gruppen nur dann ihren Aufgaben gerecht werden können, wenn sie innerhalb ihrer Gruppe Rückhalt und Verständnis finden bei Menschen, die in ähnlicher Weise wie sie Einblick in die gesellschaftlichen Zusammenhänge haben.

² In dem Bericht an das Kuratorium der Fachschule, in dem der Leiter beim Scheiden aus dem Amt die Erfahrungen der ersten beiden Schuljahre zusammenfaßt, heißt es: „Es ist unmöglich, das gesamte Wissen unserer Zivilisation auch nur auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaft in einem Jahr auf den Schüler zu übertragen und sinnlos, aus diesem Gesamtwissen eine bunte Auswahl zu geben. Das Ziel der Schule kann nur die Vermittlung eines geschlossenen Bildes der bestehenden Wirtschaft und des herrschenden Arbeitsrechtes sein. In bewußter Beschränkung darauf ist alles andere als Nebensache zu behandeln. — Die Erfahrungen der zwei Schuljahre haben gezeigt, daß bei strenger Zusammenfassung auch mit sehr verschiedenartigen, ungleich begabten Schülern Gutes erreicht werden kann. Bei einem weiteren Ausbau der Schule erscheint noch stärkere Konzentration auf die beiden Hauptfächer und in den beiden Hauptfächern wünschenswert.“

Es sei ganz besonders unterstrichen, daß der Lehrgegenstand der Wirtschaftsschule das Wissen um diese Gesamtzusammenhänge ist. In engem Anschluß an eine ganz falsche Vorstellung von der Auswirkungsmöglichkeit des Betriebsrätegesetzes ist in weiten Kreisen die Anschauung herrschend geworden, daß die nächste und dringendste Aufgabe der Bildung des Arbeiters dahin geht, ihn mit den Aufgaben der Betriebsführung, insonderheit ihrer kaufmännischen Seite, vertraut zu machen. Auch der Betriebsrat hat indessen praktisch weder die Aufgabe noch die Möglichkeit, sich mit der Betriebsführung zu befassen. Er ist der Vertreter der Arbeiterinteressen im Betrieb, und um diese richtig zu vertreten, braucht er viel notwendiger ein geschlossenes klares Gesamtbild von der Wirtschaft als die Kenntnisse eines „bilanzfächeren Buchhalters“. Der Betriebslehrer und der Bilanzkunde ist daher auch in dem Leipziger Lehrplan nur ein bescheidener Platz eingeräumt*. Dagegen sollen nach den Leitsätzen der Wirtschaftsschule „die Teilnehmer ein geschlossenes Gesamtbild von unserer Wirtschaft, dem herrschenden Arbeitsrecht und der staatlichen Organisation in Reich, Ländern und Gemeinden gewinnen“. Im Vorbergrunde steht also die Übermittlung eines bestimmten Wissens. Dahinter steht naturgemäß wie im ganzen Schulbetrieb der Gegenwart die Absicht der Schulung des Intellekts. Die Schule verzichtet dagegen ganz bewußt auf alle Versuche der „Persönlichkeitsbildung“ und Entfaltung der Schüler zu „Vollmenschen“. Ganz abgesehen davon, daß hierfür Zeit und Kraft nicht ausreichen und es sinnlos erscheinen muß, erwachsene Menschen, die das Leben bereits in seine Fänge genommen hat, durch eine Schule umformen zu wollen, kann als höchstes Ziel, das hinter allem anderen Zweck steht, für eine Schule, die sich in erster Linie an die Interessenvertreter des arbeitenden Volkes der Großstadt wendet, niemals Entfaltung von Einzelmenschen stehen. Das leitende Ziel kann nur ein gesellschaftliches sein. Auch die mit großer Gebärde vorgetragene Behauptung, daß nur der „Vollmensch“ der Gesellschaft und auch seiner Gesellschaftsschicht wertvolle Dienste leisten könne, und daß darum eine Schule die Ausbildung von Vollmenschen sich zum Ziel setzen müsse, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß tatsächlich in Arbeiterschulen dieses hohe Ziel nur ein Verlegenheitsvorwand ist, weil man ein gesellschaftliches Ziel nicht setzen will oder kann. In Wahrheit bleibt dann die Arbeiterschule überhaupt ohne Ziel, das letzten Endes doch hinter dem nächsten praktischen Zweck die Auswahl des Wissensstoffes beherrschen und vor allem den Willen der Teilnehmer auf sich ziehen und damit an Kräfte rühren soll, die viel entscheidender als alle intellektuelle Ausbildung die Lebensrichtung der Menschen bestimmen. Es ist eine ganz falsche Anschauung von Neutralität, wenn verlangt wird, daß Einrichtungen, an denen Staat oder Gemeinde beteiligt sind, überhaupt nicht unter einem einheitlichen Zielgedanken stehen dürfen, sondern ihre Schüler dem Einfluß jeder Zielsetzung entziehen, d. h. praktisch alle beliebigen Willensrichtungen auf sie wirken lassen sollen. Mit gutem Recht steht vor allem der Arbeiter solchen ganz zu unrecht als „neutral“ bezeichneten Bildungseinrichtungen sehr zurückhaltend gegenüber. Erste Forderung an alle Bildungsarbeit ist da, wo sie sich an Erwachsene wendet, noch viel gebieterischer als da, wo sie dem Kinde gilt, alle die schädlichsten Kräfte, die sich regen, nicht unter einen fremden Willen zu stellen und dadurch zu verbiegen, sondern Sorge zu tragen, daß sie in ihrer eigenen Willensrichtung ungestört wachsen können. Darum muß sich jede Bildungseinrichtung, die einer Volksschicht wahrhaft dienen will, der Grundrichtung des Willens dieser Schicht einfügen und fremde Einflüsse fern halten. Nicht durch fremde Brille, sondern mit eigenen Augen, vom eigenen Standpunkt aus soll der Arbeiter, der Angestellte, der Beamte Wirtschaft, Recht und Staat sehen lernen. Die Schule sorgt nur dafür, daß sein Blick genügend frei und sein Standpunkt genügend hoch werde, damit er das Ganze überschauen kann.

Prof. Dr. P. Zermsberg, Leiter des Volksbildungsamtes der Stadt Leipzig

* Der Verf. hat diese Ansicht näher begründet im „Kulturwillen“, I. Sept. 1925, S. 188 ff. „Die wirtschaftliche Schulung der Betriebsräte.“

Die Leipziger Volkshochschulheime

In Leipzig gibt es fünf und demnächst sechs Volkshochschulheime, deren äußere Gestalt mit wenigen Worten durch folgendes gekennzeichnet wird: In einer Vier- bis Sechs-Zimmerwohnung leben acht bis zwölf junge Handarbeiter im Alter von über achtzehn Jahren durch zehn Monate hindurch mit zwei Kopfarbeitern zusammen. Untertags gehen die Handarbeiter ihrer Berufsarbeit nach und bestreiten die Kosten des Heimes im wesentlichen aus ihrem eigenen Arbeitsverdienst. Zwei oder drei Abende sind der planmäßigen Bildungsarbeit gewidmet, an welcher auch einige Außenschüler teilnehmen. Die Bildungstoffe gehören dem Gebiete der Volkswirtschaftslehre, Politik und allgemeinen Kulturlehre an. Aus der engen Lebensgemeinschaft erwächst eine umfassende Bildungsgemeinschaft.

Diese zum Teil zwei bis drei Jahre bestehenden Volkshochschulheime haben den Erwartungen, die wir an sie geknüpft hatten, mehr entsprochen als alle sonstigen Volksbildungseinrichtungen*. Wenn im folgenden der hohe pädagogische Wert dieser Heime kurz begründet wird, so rechtfertigen sich diese Zeilen in unserer schreibseligen Volksbildnerlei, deren Literatur umgekehrt proportional zu ihren Taten ist, lediglich dadurch, daß Erfahrungen mitgeteilt werden sollen, die ohne größeren Aufwand sich auch anderwärts als fruchtbar erweisen können.

In unseren Leipziger Volkshochschulheimen lebt der Großstadtarbeiter wirkliche Gemeinschaft. Dieser Voraussetzung jeder Wesensbildung entbehrt er sonst in der heutigen Gesellschaftsstruktur. Zu seiner mechanisierten Teilarbeit ebenso wie zu Staat, Nation, Partei, Gewerkschaft und sonstigen Verbänden steht er fast ausschließlich in rationaler Zweckbezogenheit. Die Kirche hat ihm — wenigstens in protestantischen Gegenden — religiöse Bindungen nicht zu bieten. Selbst die Familie hat infolge der Frauenerarbeit, der fürchterlichen Wohnungsverhältnisse usw. bei weitem nicht den Charakter wesensbildender Gemeinschaft, der ihr in bürgerlichen Kreisen oft zukommt. In der Seele der besten unter diesen intellektualisierten, naturentbundenen Maschinenarbeitern spielt aber gerade deshalb, weil sie die bildende Gemeinschaft in der Erlebniswirklichkeit so sehr entbehren, das Ideal der Gemeinschaft eine fast religiöse Rolle. Mit allen Kräften eines ehrfurchtgebietenden Glaubens, von dem der historische Relativismus unserer bürgerlichen Bildungsschicht keine Ahnung hat, hängt der junge Proletarier an dem sozialistischen Zukunftstraum einer solidarischen, „gegenseitigen“ Gemeinschaft, die er von der Aufhebung der ökonomischen Klassengegensätze erwartet. Eine wesentliche Verstärkung hat dieser „Traum eines lächerlichen Menschen“ durch die rosarote Gemeinschafts-Ideologie der bürgerlichen Jugendbewegung erfahren.

Im Volkshochschulheim erlebt der junge Arbeiter eine oft erschütternde, aber überaus gesunde Ernüchterung durch die Wirklichkeit, einer auf Gemeinsamkeit der Wohnung, der Wirtschaft und ideeller Interessen beruhenden und durch diese Wirklichkeit höchst konfliktreichen Gemeinschaft. Ohne jede Theorie und ohne Moralpauken wird ihm an den banalsten Alltagsaufgaben, wie Zimmer reinigen, Wirtschaftsrechnungen führen, Ordnung halten, Kartoffel schälen usw., mit der ganzen Eindringlichkeit der lebendigen Praxis klar, daß jede Art von Gemeinschaftsleben tägliches Opfer, gütige Nachsicht und dauernden Kampf gegen eigenes Sich-gehen-lassen bedeutet. Der letzte Rest sentimental-anarchischer Gemeinschaftsduselei verfliegt, wenn eines Tages alle Heimgenossen zur Einsicht gelangen, daß die Gemeinschaftsordnung nicht der stündlichen Willkür und Beneigntheit jedes einzelnen ausgeliefert werden darf, sondern in ihrer oft höchst unbequemen Geltung unabhängig und gegebenenfalls zwangsweise durchsetzbar sein muß. Die Selbsterziehung dieser nichts weniger als gegenseitigen und doch solidarischen Gemeinschaft bedeutet ein oft schmerzliches, für die reale Umgestaltung des kapitalistischen Atomismus aber unentbehrliches Ernüchterungserlebnis; ein Erlebnis, das dem jungen Proletarier in seiner ganzen sozial-sittlichen und sozial-organisa-

* Eine ins einzelne gehende Beschreibung des Heimlebens findet sich in dem von mir mit zahlreichen Mitarbeitern herausgegebenen Buche „Freie Volksbildungsarbeit“, Verlag der Werkgemeinschaft, Leipzig, Köpstr. 14.

torischen Bedeutung nur in dieser Enge des großstädtischen Volkshochschulheimes entscheidend zum Bewußtsein kommen kann. Denn hier ist er nicht in der gehobenen, die individuellen Kanten und Schärfen glättenden Stimmung des Land-Volkshochschulheimes, das insofern eine ideale und irrealer Lebensgemeinschaft bleibt, als der von seiner Handarbeit befreite und aus seiner Draht- und Asphaltheimat in die freie Natur entlassene Großstadtproletarier hier für vier bis sechs Festmonate dem Alltag entlaufen darf.

Im großstädtischen Volkshochschulheim muß der junge Arbeiter sich innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb seiner Arbeits- und Lohnbedingungen, in den Räumen der großstädtischen Mietwohnung sich durchkämpfen lernen. Dabei gelangt er dazu, auch seine nächste Umgebung, die Mietwohnung, als den seinem Menschentum entsprechenden Lebensausdruck allmählich zu gestalten. Er wird zum Revolutionär gegen die allgemeine Wohnungsunkultur unserer Zeit und gegen das proletarische Wohnungselend im besonderen. Namen und Bestrebungen eines Walter Gropius, Bruno Taut u. a. sind ihm tatsächlich viel vertrauter als vielen Gebildeten. Schon das Zerstörende dieser Revolution, das Ausräumen all des lägenhaften, ornamentalen Mistes bedeutet hier eine Tat. Der junge Proletarier lernt die Schönheit der reinen Wandfarbe, den Wert einer ehrlichen, auch durch die Maschine hergestellten Geräteform und den ästhetischen wie ökonomischen Unwert der zahllosen heutigen „Dekorationen“ schätzen, die meistens auch noch sein Elternhaus verunziert haben. Die ernüchternde Wahrhaftigkeit ist auch in diesem Falle der erste Schritt zu einer wirklichen Arbeiterkultur.

Zur sittlichen und ästhetischen Erziehung, welche sich durch die wechselseitige Rücksichtnahme, durch Anregung und Kritik innerhalb und durch die Lebensgemeinschaft von selbst vollzieht, sowie in dem alltäglichen Einfluß des Geistesarbeiters beim Ausfluge, bei der gemeinsamen Mahlzeit, beim Schlafengehen und Aufstehen, im Kameradschaftlichen Austausch zur Wirkung gelangt, tritt noch hinzu die planmäßige intellektuelle Bildungsarbeit. Ökonomie, Verwaltung und Politik des Heimes bieten die lebensnahen Bezugspunkte für die theoretischen Erörterungen. Als selbstverständliche Anknüpfungspunkte treten hinzu der verschiedenartige Beruf der einzelnen Heimgenossen, sowie seine Partei- und Gewerkschaftszugehörigkeit. Auch hier ist die Selbsterziehung der Gemeinschaft allein schon dadurch in ihrer Wirkung gesichert, daß regelmäßig sowohl sozialistische, wie kommunistische, wie schließlich parteilose Gemeinschaftsmitglieder, daneben aber auch völlig unpolitische Naturen vorhanden sind. Alle diese Bezugspunkte muß die Bildungsarbeit planmäßig zu verarbeiten suchen. Nach nichts verlangt der junge Proletarier so sehr, nichts ist ihm aber auch so notwendig, wie die Ordnung seiner durchaus chaotischen, geistigen Welt. In seinem Bewußtsein sind verknüpelt die spärlichen Bruchstücke seiner Volksschulkenntnisse mit einem Runterbunt an naturalistischen und ganz wenigen historischen Daten, die ihm der Zufall der Erfahrung und einige Broschüren vermittelt haben. Mit diesem Flickwerk sucht er wie jeder Mensch in sein Handeln eine seiner Individualität entsprechende Einheit und Folgerichtigkeit zu bringen. In keiner Gesellschaftsschicht habe ich dieses Streben nach Einheit von Wollen und Denken so stark und ernst gefunden, wie gerade beim jungen Proletarier.* Und in keiner Gesellschaftsschicht sind die Mittel zur Befriedigung dieses wahrhaftigsten Bildungsbedürfnisses deart unzureichend. Die schematische Geschichtskonstruktion: Am Anfang war die kommunistische Gemeinschaft, jetzt ist die kapitalistische Gesellschaft, auf sie folgt naturnotwendig der Sozialismus, befriedigte jenes Einheits- und Ordnungsbedürfnis so lange, als die Gesamtkraft der Arbeiterbewegung auf die Erklämpfung der allernächsten und allerdringlichsten ökonomisch-politischen Selbsterhaltungsbedingungen gerichtet sein mußte. Sobald diese auch nur in geringem Maße gegeben waren, machte sich die Eigengesetzlichkeit der persönlichen Selbstentfaltungsbedingungen geltend. Nicht als ob der geistig lebendige Großstadtarbeiter von heute weniger

* Vgl. die ausgezeichnete Arbeiterpsychologie, die demnächst im Verlag Mohr, Tübingen erscheint.

Sozialist wäre als vor zehn Jahren; er ist es wahrscheinlich sogar in höherem, eben weil persönlicherem Grade. Gerade deshalb wird aber sein Bildungsbedürfnis nicht mehr durch die soziologischen Glaubenssätze eines dogmatischen Massenprogramms befriedigt. Es drängen sich ihm selbständige Fragestellungen auf, er wird zu einer selbständigeren Auseinandersetzung mit Kultur und Geschichte gezwungen. Und in dieser nicht ungefährlichen geistigen Situation wird ihm die Lebensgemeinschaft auch intellektuell zur Unentbehrlichkeit; denn sie allein ermöglicht ihm dann, wenn die Stunde innerer Bewegtheit und problematischer Aufgeschlossenheit gekommen ist, die Unterredung unter vier Augen mit dem gleichgestimmten Altersgenossen oder dem geistigen Führer. In der Volkshochschule, selbst wenn diese, was selten genug geschieht, dem Ideal der Arbeitsgemeinschaft möglichst nahe kommt, kann diese intime Persönlichkeit des jungen Arbeiters sich nie ganz anschließen. Die seelische Scham ebenso wie die geistige Eitelkeit verhindern ihn, eine „lächerliche“ Frage zu stellen; die zwei oder drei festgelegten Abendstunden in der Woche können nicht den individuellen Augenblick der inneren Spannung abpassen, in welchem die Empfängnisbereitschaft vorhanden ist. Im engsten Zusammenleben hingegen ist es schon die Gemeinsamkeit von Raum und Zeit, die den dauernden geistigen Austausch bei der Lektüre eines Buches beim Lesen der verschiedenen Zeitungen, die im Heim gehalten werden, bei jeder zufälligen Diskussion nicht nur ermöglicht, sondern fast erzwingt.

Es genügt aber keineswegs, diese subjektiven Erlebnisse der jungen Heimgenossen jeweilig nach Zufall und Willkür zu verarbeiten. Die Ordnung seiner geistigen Welt bedarf einer objektiveren Orientierung, der Heim-Unterricht bedarf eines objektiven Lehrplanes (ohne den übrigens auch die Volkshochschule auf die Dauer nicht auskommen wird). Im vollsten Bewußtsein davon, wie unzulänglich jeder Lehrplan ist und bleibt, muß doch der großen Verlockung eines anarchischen Unterrichts widerstanden und aus den Forderungen der subjektiven Erlebniswelt des Handarbeiters ein Lehrplan aufgestellt werden, der von Jahr zu Jahr einer Neugestaltung zu unterziehen ist.

Was sich in einigen dürren Sätzen von dieser planmäßigen intellektuellen Bildungsarbeit des Heimes zusammenfassen läßt, sollen die folgenden Zeilen wiedergeben, die eine Übersicht darstellen über den Unterricht im ältesten, von Gertrud Herms zusammen mit Dr. Dietrich geleiteten Heime.

Den Ausgangspunkt des Heimunterrichts bildete die Frage: Was ist Kultur? Durch Darbietung von verschiedenen Äußerungen des Geistes der Barockzeit als anschaulichem Material wurde auf diese Frage die Antwort erarbeitet, daß Kultur da gegeben sei, wo sämtliche Lebensgebiete aus einheitlichem Geiste heraus einheitlich gestaltet sind. Eine Prüfung der Gegenwart an der Hand dieses Maßstabes ließ die Fragwürdigkeit der gegenwärtigen Kulturlage klar heraustreten und führte damit hin zu der hinter aller Bildungsarbeit richtungweisend stehenden Aufgabe der Umgestaltung und Neugestaltung unserer Kultur. Nach diesem Vorspiel setzte sofort eine so breit als nur irgend möglich ausgebaute Behandlung von Wirtschaftsfragen ein. Zunächst wurden die verschiedenen Erscheinungsformen des modernen Kapitalismus besprochen: Das Finanzkapital, das Bankwesen, die Aktiengesellschaft, die Kartellierung und Vertrustung. Darauf war ein Abend der Festlegung einiger volkswirtschaftlicher Grundbegriffe gewidmet; gleichzeitig wurde gezeigt, wie die Volkswirtschaftslehre in der Gegenwart durchaus allgemein anerkannter, oberster Grundsätze entbehre. Es folgten Arbeitsgemeinschaften über die Bedeutung des Geldes und des Zinses; die letztere war zugleich zu einer Auseinandersetzung mit der Freiland-Freigeld-Bewegung gestaltet. Mit der Besprechung des Taylorsystems und des Fordismus schloß die Betrachtung dessen, was auf dem wirtschaftlichen Gebiete heute ist, und der Unterricht wandte sich den Problemen der Sozialisierung zu, mit deren ausgiebiger Erörterung die Behandlung der Gegenwartsfragen abgeschlossen wurde. . .

Neben diesen wirtschaftlichen Unterricht war schon sehr bald die Beschäftigung mit der politischen Wirklichkeit getreten. Hierbei wurde ausgegangen von gemeinsamer Lektüre von Parteiprogrammen, die jeweils auf die verschiedensten politischen Gegenwartsfragen hinführte. An sozialistischen Programmen kamen hier-

bei ausführlichst das Erfurter und das Görliger Programm zur Besprechung. Hinzu trat das Spartakusprogramm von 1918 und ein neueres kommunistisches Programm. Zwei Abende wurden endlich auch dem Leipziger Programm der Deutschen Volkspartei gewidmet. Auf diese Auseinandersetzung mit den Parteibildungen folgte sodann ein eingehendes Studium der Reichsverfassung, das selbstverständlich auch immer wieder Anlaß gab zur Behandlung aktueller politischer Fragen. Ein Gegenbild bekam die Weimarer Verfassung durch die Verfassung von Sowjet-Rußland; ihre Fortsetzung schloß die unterrichtliche Beschäftigung mit dem politischen Gebiet.

Die genannten Stoffe nahmen die ganze erste Hälfte des Lehrganges in Anspruch. Vieles wird darin vermißt werden; der Grund des Fehlens ist immer derselbe: die Knappheit der zur Verfügung stehenden Zeit. Kam diese ganze Bearbeitung der gegenwärtigen Wirklichkeit dem unmittelbaren Interesse des Arbeiters entgegen, so war die Zeit des Unterrichts doch nicht bloß die Befriedigung dieses Interesses gewidmet; es stand hinter ihm vielmehr noch das andere Ziel, in den Heimstätten ein Verständnis für die Bedingtheit der Gegenwart durch die geschichtliche Vergangenheit zu wecken; es sollte immer und immer wieder ein lebendiges Fragen nach dem Warum und Woher der heutigen Verhältnisse wachgerufen werden. Diese Absicht ist zwar nicht ganz in dem gewünschten Umfange erreicht worden; aber es war doch möglich, ein starkes Interesse für die in der zweiten Hälfte des Lehrganges erfolgende unterrichtliche Behandlung des 19. Jahrhunderts zu gewinnen. Auf ein Zurückgehen hinter das 19. Jahrhundert wurde schon aus Zeitmangel, aber auch aus grundsätzlichen Bedenken verzichtet. Wer in der Arbeiterbewegung Träger eines Neuen zu sehen glaubt, wird sich wohl hüten müssen, die Aktionskraft unverbildeter Menschen durch den Druck umfassender historischer Bildung zu schmälern.

Das Eingangstor in das 19. Jahrhundert bildete Marx. Es wurden hier nacheinander besprochen die materialistische Geschichtsauffassung, das kommunistische Manifest und die Mehrwertstheorie. Je ein weiterer Abend wurde auf Hegels Geschichtsphilosophie, auf Fichtes „Geschlossenen Handelsstaat“, seine „Reden an die Deutsche Nation“, auf die Romantik und auf Bants Schrift „Zum ewigen Frieden“ verwandt. Diese Abende sollten in das Verständnis der großen geistigen Bewegung zu Beginn des Jahrhunderts einführen. In einigen wenigen Abenden wurde sodann die politische und wirtschaftliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts geschildert: dabei wurde vor allem auch der Entwicklungsgang, den das Bürgertum nach 1848 gegangen ist und die Bedeutung Bismarcks für diesen Entwicklungsgang herausgehoben. Eine sehr eingehende Behandlung erfuhr die Geschichte der sozialistischen Bewegung: Engels, Lassalle, Gothaer Programm, Bebel, Bautsky, Landauer, Lenin bezeichnen die verschiedenen Etappen und Persönlichkeiten, die der Betrachtung zugrunde gelegt wurden. Zur Charakterisierung der geistigen Ode in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts diente die Besprechung des Materialismus, Positivismus und Monismus. Als Ergänzung wurde daneben der Realismus in der Kunst gestellt. Den Schluß dieser kulturellen Linie, die neben der sozialistischen her verfolgt wurde, bildete die Bekanntmachung mit Nietzsche, Strindberg und van Gogh. Die Auflehnung gegen den entleerten Geist der zweiten Jahrhunderthälfte war damit ans Ende der Betrachtung gestellt und so noch einmal ein Ausblick auf die kulturelle Lage der Gegenwart und die durch sie gestellten Aufgaben gewonnen.

Eine wichtige Ergänzung des im Vorangehenden in seinen Grundzügen geschilderten Lehrganges bildeten gelegentliche größere Fahrten, die z. B. nach der Rudelsburg (Rittertum), nach Schulpforta (Mönchtum und mittelalterliche Kirche) und Weimar (Schiller und Goethe) führten. Die alle vierzehn Tage stattfindenden Offenen Abende, an denen an der Hand von Werken der Literatur durch Monate hindurch das Problem Schuld und Sühne besprochen wurde, diente der Behandlung von allen innerseelischen Fragen, die ja so gut wie allesamt nicht in den eigentlichen Lehrgang eingeordnet waren. Werke der Literatur wurden auf manchen Fahrten, aber auch bei vielen sonstigen Gelegenheiten nahegebracht. Außerdem erfuhr der Lehrgang wertvolle Bereicherung durch von Gästen geleitete Be-

sprechungsabende: so wurde an je einem Abend die Frage Sozialismus und Nation und die Grundidee eines religiösen Sozialismus besprochen, an drei Abenden kam die Entwicklungslehre nach dem heutigen Stand der Forschung zur Behandlung. Dr. Hermann Keller

Die Wirtschaftsschule des Deutschen Metallarbeiterverbandes in Bad Dürrenberg

Drei Monate sind vergangen, seitdem das ehemalige Kurhaus des kleinen mitteldeutschen

Badestädtchens Dürrenberg seiner neuen Bestimmung übergeben worden ist. Zweihundert Arbeiter aus den Betrieben der Metallindustrie haben inzwischen in dem geräumigen zweckmäßigen Bau — vollkommen losgelöst von der bedrückenden Enge und Not ihres Alltags — Anregung und Belehrung empfangen dürfen.

Eine Schule der Arbeiterschaft! Keine „Hochschule“ oder „Akademie“! Der Vorstand des Deutschen Metallarbeiterverbandes, insbesondere sein um das Bildungswesen besonders interessierter und besorgter Vorsitzender, Robert Diksmann, haben sich bei der Errichtung und Ausgestaltung der Schule davon leiten lassen, den derzeitigen geistigen Entwicklungsgrad der Arbeiterschaft zum Ausgangspunkt zu nehmen, die schrittweise Erziehung zum Zweck der Bewältigung ihrer gesellschaftlichen Aufgaben als Ziel zu setzen. Das erscheint eine Selbstverständlichkeit. Doch ist der Nachdruck auf das Wort „Arbeiterschaft“ zu legen. Teilnahme am Unterricht in Dürrenberg soll für den Schüler nicht — oder doch nur als Mittel zu einem höheren Zweck — zur Entfaltung seiner „Persönlichkeit“, diesem höchsten Glück der Erbenkinder einer vergangenen individualistischen Epoche, führen. Nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Sache der Arbeiterschaft zu dienen, werden die Förder der Wirtschaftsschule nach Dürrenberg gesandt. Daraus ergibt sich, daß das Ziel der Schule nicht die Heranzüchtung einiger weniger außergewöhnlich veranlagter Führernaturen sein kann, vielmehr die Heranbildung eines Stammes von Menschen, die imstande sind, den geistigen und gesellschaftlichen Emanzipationskampf des Proletariats durch tätige Mitarbeit zu beschleunigen. So muß denn auch der Unterrichtsstoff auf das Verständnis und die Erkenntnis der Aufgaben zugeschnitten sein, die der Arbeiterschaft heute entgegneten, Aufgaben, deren Bewältigung die derzeitige historische Mission der Arbeiterschaft ist.

War so das Ziel allgemein gesteckt, so tauchen als erste Frage auf, welchen Raum im Lehrbetrieb allgemeine weltanschauliche und theoretisch-soziologische Fragen einnehmen sollten. Der Leiter der Schule, Georg Engelbert Graf — in voller Übereinstimmung mit seinen Mitarbeitern, Ingenieur Richter und dem Schreiber dieser Zeilen — stellen im Unterricht diese Dinge bewußt in den Sintergrund. In Dürrenberg werden die für die Arbeiterschaft akuten Probleme der Welt- und Volkswirtschaft, des Rechtslebens, der Betriebskunde und Betriebstechnik gelehrt. Tauchen dabei Fragen allgemeiner Natur auf, so werden sie nicht etwa übergangen, vielmehr wird am konkreten Beispiel gezeigt, wie notwendig für jeden einzelnen eine festbegründete Lebensanschauung ist, wie die Entscheidung und Stellungnahme zu den konkretesten Fragen des Alltags von der grundsätzlichen Einstellung zu dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß abhängig ist. Diese pädagogische Methode entspringt der Erkenntnis, daß für die Arbeiterschaft die Weltanschauung keine Angelegenheit spekulativen Suchens ist, sondern sich ihr durch ihre Stellung im Produktionsprozeß notwendig aufdrängt.

Wird somit Weltanschauung nicht gelehrt, so liegt dem gesamten Schulbetrieb in Dürrenberg dennoch eine feste Lebensanschauung zugrunde. Der gesamte Unterricht ist auf die Denkformen der marxistischen Lehre eingestellt, das Ziel des Unterrichts ist es, Gegenwartsfragen unter Anwendung der Marxschen Methode verständlich zu machen.

Die Schule ist eine bewußte Pflegstätte des sozialistischen Gedankens. Jedoch in dem Sinne, daß als das Wertvollste der Marxschen Gedankenarbeit nicht die Ergebnisse seines Forschens, vielmehr die Methode seines Denkens für die Arbeiterschaft fruchtbar gemacht werden soll.

Die Schule soll aber andererseits ein Vorbild für die Arbeiterbewegung sein be-

züglich der Solidarität und Kameradschaftlichkeit aller an ihr Beteiligten. Wenn daher in der Schule der Gemeinschaftsgebanke gepflegt und gelebt wird, so ist dies nicht nur ein Mittel der pädagogischen Ausgestaltung, sondern soll seine Auswirkungen über Schulraum und Schulzeit erstrecken. Da die Wirtschaftsschule ein Internat ist, sind Lehrer und Hörer den ganzen Tag zusammen, spielen und essen gemeinschaftlich, verbringen den Sonntag zusammen auf naturwissenschaftlichen und künstlerischen Exkursionen, erfreuen sich als eine große geistige Familie in den Abendstunden an musikalischen Darbietungen, guten Novellen oder Lichtbildern.

Dieses intensive Zusammenleben von Lehrern und Schülern ermöglicht es auch, die relativ kurze Zeit von drei bis vier Wochen, die für jeden Kurs zur Verfügung stehen, nutzbringend auszugestalten. Der Verkehr außerhalb der Unterrichtsstunden schafft jene Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens, die die notwendige Voraussetzung eines jeden Unterrichts im Wege der Arbeitsgemeinschaft ist.

Der Unterrichtskstoff erleichtert es außerdem, die Hörer zu tätiger Mitarbeit während des Unterrichts heranzuziehen. Auf allen Unterrichtsgebieten liegen praktische Erfahrungen zum mindesten eines erheblichen Kreises der Hörer vor. Alle haben durch Zeitungsartikel und Versammlungen von den Problemen des Unterrichts gehört. Die erste Pflicht des Lehrers ist es, die durch Phrasen und falsch verstandene Schlagwörter schiefen Vorstellungen der Hörer richtigzustellen. „Kampf der Phrase!“ steht mit unischtbaren Buchstaben über dem gesamten Lehrbetrieb.

Sodann aber müssen die vielen Einzelheiten, die der einzelne erlebt und erleben hat, zu einem systematischen Gesamtbild zusammengefaßt werden. Hier liegt eine besonders wichtige Aufgabe der Schule, dem Arbeiter den rechten Mittelweg zu zeigen, zwischen dem sich in Einzelheiten verlierenden Spezialistentum der älteren Funktionäre und dem ungehemmten durch keine Sachkenntnis beschränkten Philosophieren der Jungen aus der Jugendbewegung. Diese Aufgabe wird durch die Tatsache besonders erleichtert, daß die Schule von Hörern im Alter von 20—45 Jahren besucht wird, so daß die verschiedenen Betrachtungsweisen des Gesellschaftsprozesses sich gegenseitig ergänzen und abschleifen.

Zu einem Kurs werden stets etwa 50 Funktionäre des Verbandes — also Vertrauensleute und Betriebsräte — aus einem Industriezweig zusammengefaßt. Gerade diejenigen Kurse, deren Industrien über das ganze Reich verstreut sind (Elektrowerke und Automobilbau) ergaben bisher wohl nicht zuletzt infolge der Buntheit der landsmannschaftlichen Zusammensetzung die lebendigsten und angeregtesten Arbeitsgemeinschaften. Die Zusammenfassung nach Branchen erleichtert die Anknüpfung an die praktischen Erfahrungen, namentlich im technischen Unterricht.

Während bei allem akademischen sozialwissenschaftlichen Unterricht von den historischen Vorkommnissen ausgegangen werden kann, fällt dies im Arbeiterunterricht fort. Der geschichtliche Sinn wird in Dürrenberg durch kunsthistorische Exkursionen erzeugt und gefördert, da der Arbeiter durch Eindrücke des Auges am ersten für einen ihm innerlich fremden Stoff gewonnen werden kann. Ist aber der historische Sinn erst einmal erweckt, so besteht die Möglichkeit, als notwendige Ergänzung der akuten Gegenwartsprobleme die geschichtliche Entwicklung heranzuziehen.

Das Bestreben, den Unterricht möglichst anschaulich zu gestalten, greift auch auf andere Rechtsgebiete über, so daß z. B. im Rechtsunterricht den Hörern eine vollständige Gerichtsitzung vorgeführt, Klagen entworfen werden usw.

Sicherlich ist ein Beteiligter, wie der Verfasser, nicht berechtigt, über das bisherige Ergebnis der Arbeit in Dürrenberg ein Urteil abzugeben. Er darf jedoch den Wunsch aussprechen, daß bei der Kritik der anderen der Wille der Schulleitung anerkannt wird, Wege zu beschreiten, die in ihrer Art vielfach neu sind, daß das Bestreben aller Beteiligten berücksichtigt wird, über den Rahmen der Schule hinaus auf die gesamte Arbeiterbewegung fördernd zu wirken.

Dr. jur. Ernst Fraenkel

Die Funktionärschule des Arbeiter-Bildungs-Instituts in Leipzig

Das tragende und zusammenhaltende Gerüst der großen Arbeiterorganisationen ist der Funktionärkörper, das heißt die

Gesamtheit der ehrenamtlich tätigen Vertrauensleute an einem Ort. Sie sind die Unteroffiziere des großen Heeres, stehen zwischen den Führern und der großen Masse. Sie leisten die Kleinarbeit in der unablässig nötigen Agitation und Beeinflussung der Mitgliedschaft. Sie verteilen die Flugzettel, Werbeschriften und Mitteilungsblätter. Durch sie weiß die Führung stets Bescheid über die Stimmung der Masse, auch ohne daß große Versammlungen abgehalten werden. Mit ihr berät sie sich vor allen Aktionen. Aus dieser Gruppe kommen die Anwärter für die wichtigeren Posten, aus ihr steigen die großen Führer empor, die alle erst sich in der Kleinarbeit bewährt haben müssen.

Funktionärausbildung ist denn auch die erste und bringendste Aufgabe der Bildungstätigkeit der zentralen Verbände wie der lokalen Bildungsausschüsse. Ihr dienen unzählige Kurse und Arbeitsgemeinschaften. Neben sie hat der bedeutendste lokale Bildungsausschuß der Arbeiterschaft in Deutschland, das allgemeine Arbeiter-Bildungsinstitut in Leipzig eine besondere Einrichtung gestellt, die Funktionärschule, die gerade ihren dritten Lehrgang beschließt.

Die Schule dauert drei Jahre. Unterrichtet wird an zwei Wochentagen abends je zwei Stunden und im Winterhalbjahr zwei Stunden am Sonntagvormittag. Die Schüler werden von ihrem Ortsverein oder ihrer Gewerkschaft ausgewählt. Sie müssen sich schon in der Organisation betätigt und sollen das 32. Lebensjahr nicht überschritten haben. Kosten erwachsen ihnen aus dem Lehrgang nicht, dafür besteht für sie die moralische Verpflichtung, nach der Schule sich der Arbeit in der Organisation intensiv zu widmen. Es werden ziemlich große Ansprüche an die Schüler gestellt. Zu dem Besuch der zwei Abende in der Woche kommt das Studium zu Hause, schriftliche Arbeiten sollen angefertigt werden. Deshalb muß mit dem Eintritt in die Schule jede andere Funktion in den Verbänden niedergelegt werden. Die Schüler sollen ihre ganze Zeit und Kraft dem Studium widmen können. Den Kontakt mit ihrer Gewerkschaft und der Parteiorganisation dürfen sie natürlich nicht verlieren, deshalb sollen sie einen Abend in der Woche für deren Veranstaltungen freihalten. Für diese Beschränkung während der Schulzeit werden sie sich um so erfolgreicher nachher betätigen können.

Der Lehrplan wird natürlich durch den Schulzweck bestimmt. Deshalb stehen theoretische Fächer neben praktischen Übungen und Aneignung organisations-technischer Fertigkeiten. Sie verteilen sich folgendermaßen:

Der eine Abend behandelt die drei Jahre hindurch Kultur- und politische Geschichte und schließt mit eingehender Parteigeschichte. Der zweite Abend ist vom zweiten Semester ab der Volkswirtschaft gewidmet. Er endet mit der Behandlung aktueller Wirtschaftsprobleme. Im ersten Semester gibt er eine Einführung in philosophische Gedankengänge.

Die Sonntagvormittage bringen im ersten Jahre Übungen im schriftlichen Ausdruck, im Reden und in Versammlungsleitung, im zweiten behandeln sie Werden und Wirken der Gewerkschaften und Sozialpolitik, im dritten werden sie wieder zu Übungen verwandt. Die Schüler müssen nun selbständig Referate über aktuelle Fragen ausarbeiten, die in den Organisationen behandelt werden. Bei diesem Plan ist zu beachten, daß die Schule für Partei und Gewerkschaftsbetätigung zugleich ausbildet. Eine Trennung ließe eine größere Spezialisierung zu. Überraschend dürfte der Lehrgegenstand „Einführung in philosophische Gedankengänge“ sein. Gegeben wurde eine Darlegung des Systems Kants, Hegels, Feuerbachs. Damit schien die Voraussetzung zu einer tieferen Erörterung des Problems „Historischer Materialismus“ geschaffen zu sein.

Dieser gewagte Versuch, jungen Arbeitern Kant usw. vorzutragen, um sie zu Funktionären auszubilden, scheint glänzend gelungen. Mancher wird darüber den Kopf schütteln. Der Zweck sollte zunächst reine formale Denkschulung sein, und der wurde erreicht. Für den Lehrenden waren diese Abende köstliche Stunden. Ihm mußte es darauf ankommen, die Schüler die für sie gewiß neuartigen und schwie-

rigen Gedankengänge mitdenken, sie aus den Problemen denkend entwickeln zu lassen. So saßen die Schüler da, ins Denken versunken, man sah die Mühe auf den schweren Stirnen, und es war eine Freude, zu sehen, wie die Gesichter aufblitzten, wenn die Entdeckung kam, der Begriff erfaßt war. Mag das Inhaltliche des Vorgetragenen auch wieder verlorengegangen sein, die Vertiefung und Schärfung des Denkens ist erreicht worden, ist geblieben und hat sich vorteilhaft bei dem gesamten übrigen Unterricht ausgewirkt.

Valtin Sartig

Übersicht über die Organisation des Arbeiterbildungswesens

Die in diesem Heft behandelten Schulen dienen im weiten Sinn der Führerausbildung. Das leuchtet ohne weiteres ein, wenn man ihre geringe Zahl mit dem Riesenheer der organisierten Arbeiterschaft vergleicht. Freilich, wer sie besucht, hat damit durchaus keinen Anspruch auf irgendeine besondere Stelle. Aber soweit die Schüler delegiert sind, verursachen sie erhebliche Kosten — in den meisten Fällen müssen ja außer den Schülern noch deren Familien bei Ganztageschulen unterhalten werden. Diese Ausgaben wird man sich natürlich nur für solche Mitglieder machen, auf die man große Hoffnungen setzt, und die sich schon irgendwie hervorragend betätigt haben.

Die Akademie der Arbeit in Frankfurt, Wirtschaftsschule in Düsseldorf und nächstens auch Berlin, Heimvolkshochschule Tinz sind staatliche Schulen. Die Gewerkschaften sind in deren Auaratorium vertreten, sie delegieren die Schüler. Der Besuch ist aber auch nicht delegiert gestaltet. Rekrutierungsgebiet ist ganz Deutschland und außer für Tinz die Arbeiterschaft aller Richtungen. Letzteres gilt auch für die lokalen Wirtschaftsschulen und Volkshochschulheime des städtischen Volksbildungsamtes Leipzig.

Dürrenberg ist die Zentralschule einer einzelnen freien Gewerkschaft, die anderen dagegen sind allen Verbänden zugänglich. Gewerkschaftsschule Berlin und die Schulen in Leipzig sind rein lokale Einrichtungen. Der größte Teil der Bildungstätigkeit in der Arbeiterschaft spielt sich natürlich außerhalb dieser Schulen ab. Zentrale und lokale Organisation überschneidet sich dabei. Die Spitze der freien Gewerkschaften, der Allgemeine Deutsche Gewerkschaftsbund (ADGB.) hat einen seiner Sekretäre Alexander Knoll neben anderen Arbeiten auch mit der Wahrnehmung der Interessen des gewerkschaftlichen Bildungswesens beauftragt. Notwendig wäre aber bei der Größe und Wichtigkeit der Bildungs- und Schulungsarbeit dafür ein spezielles Sekretariat. Neben den vom ADGB. getragenen Schulen Frankfurt, Düsseldorf, Tinz bestehen noch besondere Einrichtungen einzelner Verbände. An erster Stelle steht der Metallarbeiterverband, der sogar eine eigene Schule, Dürrenberg, errichtet hat. Andere Verbände veranstalten von der Zentrale aus Kurse für ihre besonderen Bedürfnisse, wie der Textil- und der Fabrikarbeiterverband. Ein eigenes Bildungssekretariat hat außer dem Metallarbeiterverband jetzt nur noch der Verband der Gemeinde- und Staatsarbeiter.

Über diese Einrichtungen treten die lokalen Bildungsausschüsse, Gewerkschaften, Parteien und die speziellen Arbeiterkulturvereine wirken in ihnen zusammen.

Valtin Sartig

Diesem Heft liegt ein Prospekt der Verlagsbuchhandlung von Ernst Sofmann & Co., Darmstadt, bei, der der Beachtung empfohlen sei.

Schriftleiter: Dr. h. c. Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. — Leitung dieses Heftes: Valtin Sartig, Berlin SO 33, Schleifische Straße 42. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. — Druck von Kadell & Sille in Leipzig

die Tat

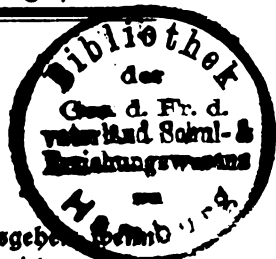
Monatschrift für die Zukunft
deutscher Kultur

18. Jahrgang

Heft 5

August 1926

Richard Wilhelm Spanische Eindrücke



I

Es ist ein alter Spruch, daß alle Taten, die von uns ausgehen, sie den Kreislauf der Wirkungen vollendet, bei uns wieder eintreten. Man wird an diesen Spruch erinnert, wenn man Spanien betrachtet: Spanien, das einst die neue Welt entdeckt hat, muß es sich heute gefallen lassen, von Europa aus aufs neue entdeckt zu werden. Das ist ein hartes Los. Aber es ist unvermeidlich. Besonders seit Mussolinis Unfreundlichkeiten die deutschen Erholungsreisenden von dem alten Ziel ihrer Pilgerfahrten abhalten und der Strom sich deshalb weiter nach Westen wendet. Ich habe im einsamsten Winkel von Spanien, in Bobadilla, das nur Eisenbahnknotenpunkt ist und wo man unterwegs von Madrid nach Sevilla oder Granada zu Mittag isst (gut und billig und unter Anwesenheit eines englischen Kellners, der eine „Eingeborene“ geheiratet hat, aber sich dennoch gern zu den „Westeuropäern“ rechnet), eine ganze Gesellschaft von deutschen Vergnügungsreisenden getroffen, die lebhaft nach Speise und Trank riefen. So ändern sich die Zeiten: früher waren es Westgoten und Vandalen und heute sind es Sachsen und Schlesier. . . . (Die Amerikaner und die Engländer sind bei solchen Gelegenheiten übrigens auch nicht leichter zu ertragen, namentlich wenn sie in Massen auftreten. Es tut einem nur weher wenn es Deutsche sind. Aber das gehört in ein anderes Kapitel.) . . .

Also Spanien wird entdeckt. Man revidiert rasch, was man von Spanien gelernt hat. Die Schule beliefert den Menschen ja mit dem notwendigen Grundstock der Allgemeinbildung. Also Spanien: Tafelland mit den bekannten sechs Flüssen, hinter den Pyrenäen . . . fern im Süd. bezaubernde Augen aus Mantilla vorblickend, Dolchstöße im nächtlichen Dunkel, wenn

man sich betören läßt, Stierkämpfe, Inquisition, finsternes Mittelalter, erstarrtes Geistesleben, Don Quichote, die Philipps II.—IV., der finstere Escorial, die schönen Tage von Aranjuez, die aber vorüber sind, etwas maurischer Kitsch: Alhambra, Alcazar und wie die Nachlokale sonst noch heißen, der Jude von Toledo und dann: Sevilla, natürlich Sevilla, wo Carmen zu Hause war und Don Juan, wo am Guadalquivir das Leben blüht. Der Gebildete hat auch Lhegarays Wahnsinn oder Heiligkeit gelesen, er kennt das schöne Buch von Kurt Zielscher „Das unbekanntes Spanien“, das die Keiselust erweckt. Und wenn er ganz modern ist, so weiß er etwas von Ibanez und Unamuno, deren Werke man kürzlich in Poffensa auf der Insel Mallorca bei einem Autodafé verbrannt hat. Mehr weiß man nicht. (Die Weine und die Orangen sind billig, das kommt vom Handelsvertrag, aber das gehört kaum noch zum Wesentlichen über Spanien.) Nur natürlich noch die Maler: Früher war es Velasquez, gestern war es der Greco und morgen wird es Murillo sein. Wenn man so fort macht, da fällt einem doch noch manches ein. Die Erinnerungen, die Eindrücke, die Ahnungen ziehen heran wie nebelhafte Geister bei der Evokation.

II

Wenn man bei Port Bou die spanische Grenze überschreitet, so fällt zunächst auf, wie hier in diesem meerumspülten Gelowinkel der Pyrenäen so plötzlich Spanien anfängt. Die Soldaten mit ihren bunten Vorkriegsuniformen, die Landjäger mit ihren lackierten Dreispizigen, die Mädchen, die sich den Zug und seine Insassen betrachten: alles ist ein vollkommen verschiedenes Bild von dem, was man 10 Minuten zuvor gesehen. Und nun geht es durch den dämmernden Abend, durch weite gewellte Flächen: Wälder von Kiefern, Saine von Oliven wechseln mit grünen Feldern und Wiesen, wenig Dörfer, das Land ist einsam, ganz selten ein Hof mit flachem Ziegeldach, eine Ruine, ein Kirchturm. Der Abend ist ruhig und ohne Aufregung, leise steigt der Rauch in die Dämmerung empor.

Spanien schläft. Schläft es wirklich? Es scheint anerkannte Wahrheit zu sein. Selbst die Spanier sagen es entschuldigend dem Fremden, daß sie so oder 100 Jahre hinter Europa zurückgeblieben seien. Das ist ihre Höflichkeit. Und es wirkt unsagbar grotesk, wenn dann ausgerechnet einer von uns Deutschen, die wir durch den Weltkrieg mehr als irgend ein Volk den Kontakt mit Europa und seinem Leben verloren haben, mitleidig stolzen Lächelns deutsche Hilfe und deutsches Wesen für Spaniens Genesung anbietet — Spanien schläft nicht. Das Plus ultra des Carlos V. ist neu erwacht. Der Pulsschlag Europas ist in seinen Adern deutlich fühlbar, und nie ist mir die Einheit unseres Kontinents unmittelbarer deutlich geworden, als in diesem westlichsten Ausläufer, der so merkwürdig sich mit vielem berührt, das wir als östlich zu empfinden gewohnt sind.

Spanien ist ein Bauernland. Darin liegt seine Größe und Sonderart, aber auch seine Begrenzung gegenüber der Sast der Zivilisation und dem Rausch des Fortschritts. Der Fortschrittgedanke, der in Nordeuropa wie eine Windsbraut durch die Luft fährt und immer wieder alle Säden zerreißt, jede Woche fast eine neue Lebensanschauung und jedes Jahr einen neuen Kunststil verbraucht und jede Art von Tradition, von stillem Wachstum durch seine nervös bewusste Selbstzergliederung immer wieder zerfährt, noch ehe sie Form und Fertigkeit geschaffen, ist dem Spanier selbst nicht als Ideal willkommen. Es ist nicht alles Fortschritt, was sich von der Stelle bewegt. Und namentlich wo diese Bewegung dem Außenstehenden als die Kreiswanderung eines im Wald Verirrten erscheint, dürfen wir nicht erwarten, daß er ohne weiteres mitwandert. Dem Spanier kommen gerade wir Deutschen lustartig, nebelhaft verschwommen vor. Es fehlt ihm an uns die geprägte Form. Hier tritt uns das Problem der Klassik in merkwürdig deutlicher Formulierung von außen entgegen und bestätigt uns, daß Goethe wirklich nach dem Süden mußte, um deutscher Seele den höchsten Ausdruck prägen zu können. Der Spanier ist nicht ohne Bewegung, aber diese seelische Bewegtheit ist, wie Ortega y Gasset einmal sagte, die in sich vibrierende Bewegtheit der Flamme, die leuchtet und wirkt durch die Ruhe im Äußeren bei der höchsten Spannung in sich.

Nirgends erlebt man die spanische Landschaft stärker, als wenn man von Madrid nach Toledo fährt auf jener eigensinnig geraden Straße, auf der man früher tagelang zu reisen hatte. Diese Straße führt vorüber an dem kleinen Hügel, auf dessen Spitze ein Kreuz den Mittelpunkt Spaniens bezeichnet. Hier sieht man die Naturgrundlagen des spanischen Wesens: oben der Himmel mit strenger Hitze und gesetzmäßigem Regen, unten die Erde, Kalkboden, nicht äppig, mit ihren Feldern und Oliven. In diesen Notwendigkeiten der Natur bewegt sich das Leben in strengem Dienst. Hier ist der Mensch den letzten Realitäten gegenübergestellt und hier muß er arbeiten, um sein Leben zu erhalten. Und aus diesem Verhältnis heraus bekommt das Leben des Spaniers den großen Ernst, die Gemessenheit und auch die Würde. Das Leben des Kastiliers ist nicht heiter, nicht leicht. Er liebt es nicht übermäßig. Es ist weit mehr Pflicht als Genuß. Darum findet man so wenig Autobiographien in Spanien. Das Leben ist ernst genug, um es einmal zu leben. Man hat nicht das Bedürfnis, es rück-erinnernd noch einmal durchzukosten. Aus dieser Auffassung des Lebens als Pflicht entwickelt sich dann der furchtbar ernste und große Gedanke vom Leben als Dienst. Hier hört man im Geist die harten Tritte der Soldaten Albas dröhnen, die Europa erschütterten haben. Und aus diesen Zusammenhängen wird auch der faszinierende Gedanke des Soldaten Jesu, Jäigo von Loyola, verständlich, der den strengen Pflichtgedanken des Dienstes auf geistige Sphären übertrug. Merkwürdig wie unter so ganz anderen Bedingungen in dem armen Bauernlande Preußen ähnliche Ge-

denken erwachsen: auch hier die stählerne Zucht des Seeres und — aufs Geistige übertragen — der erhabene Gedanke der Pflicht, wie ihn der Königsberger unter nicht geringerer Selbstverleugnung schuf, als der Baske sein Ideal des Gehorsams. Merkwürdig nur: der preussische Drill ist weit mehr zwangsweise Formung einer flüssigen Seelensubstanz durch den Willen der Herren (die Friederizianischen Soldaten sind bei Gelegenheit von Rückschlägen oft davon gelaufen), während beim Spanier die Beherrschtheit aus dem tiefen Bauernernst jedes Einzelnen kommt und jene Phalanx bildet, die in dem Bild des Velasquez von der Übergabe Bredas den starken Unterschied zu der individualistisch schwankenden Lanze der Feinde hervortreten läßt. In merkwürdigem Gegensatz dazu das Geistige: Die Pflicht bei Kant als autonome Freiheit des Einzelnen, bei Loyola als willenslose Hingabe an den Oberen. Diese merkwürdige Verschränkung gewinnt einen Sinn, wenn wir sagen, daß das Leben dem Spanier eine Aufgabe für das Handeln, dem Deutschen ein Problem für das Denken ist.

III

Man spricht so viel davon, daß Kirche und Inquisition in Spanien das geistige Leben gehemmt und finstere Freudlosigkeit verbreitet haben. Wie? wenn umgekehrt die spanische Seele sich auch ihre Kirche geformt hätte, wie sie sie brauchte? Die katholische Kirche zeigt die aller verschiedensten Ausprägungen und keine Religion versteht sich so lebendig den gesellschaftlichen Verhältnissen der einzelnen Anhänger anzupassen wie sie. Nichts ist bezeichnender als ein Vergleich der spanischen und der nordischen Gotik. (Italien hat es ja eigentlich überhaupt nie zur „Gotik“ gebracht.) Im Norden das steile Emporstreben, das Überfliegen der Wirklichkeit, das Schweben in immer lustigere Höhen. Wenn man mit solchen Vorstellungen zum erstenmal in die Kathedrale von Barcelona eintritt, ist man überrascht und steht vor tausend Fragen. Man befindet sich in dunkler angstvoller Nacht. Man sieht nicht den Boden vor den Füßen; man ist wie geblendet. In dieser angstvoll nächtigen Höhle, die in ihrer hohen Geschlossenheit auf die Seele drückt und die noch lebendiger wird, wenn man den Schatten einer Frau unterscheidet, die auf den Steinen des Bodens kniend sich im Gebete windet oder wenn verzweifelte Seelen die Last ihrer Sünden leise und furchtsam durchs Bitter des Beichtstuhls flüstern, und wenn das Auge sich ans Dunkel gewöhnt, die Schar der Gläubigen sich aus dem Schatten löst: stumm, erwartungsvoll lauschend bis das Große sich offenbart. Und nun ertönen Klänge der Orgel zauberhaft durch die Kirche, die Stimmen der Priester klingen ernst und beruhigend durch die Nacht. Und es geschieht das Wunder. In der Mitte der finsternen Höhle, am Hochaltar spielt es sich ab. Dort wird das erlösende Opfer vollzogen. Weihrauchwolken dampfen auf vom gelben Licht der Kerzen durchglüht. Plötzlich

wird der weiße seidene Vorhang, der die heilige Handlung während der heiligen Woche fast verdeckt, von überirdischem Licht getroffen. Ein blauer Strahl aus einem der Fenster hoch droben in der Kuppel fällt schräg herunter und sein Reflex erleuchtet die mystische Tiefe, wo ernst der prächtige Priester das heilige Opfer darbringt. Ein Glöckchen klingt. Das große Schweigen kommt und die Gemeinde sinkt andächtig in die Anie. — Nur einen Augenblick dauert das Bild, dann wandelt es sich mit dem Gang der Handlung drinnen und der Sonne droben. Aber wenn der Vorhang sich wieder zuzieht, hat man etwas erlebt von der spanischen Seele. Die spanische Seele ist zu Hause in diesem Dunkel der Weltangst, sie kennt die finstere Sohle des Lebens und sie ist bekannt mit dem Licht, das im tiefsten Innern glüht.

Es ist kein Wunder, daß in dieser Umgebung der Mont Serrat sich erhebt, der Gralsberg mit seinen Mysterien und dem Nimbus von Sagen, der ihn umgibt. Steil steigt er aus der Ebene empor, von den Nachbargebirgen getrennt durch das tiefeingeschnittene Bett des Llobregat. Und anders als die Berge in der Runde: Felsen wie Zacken, wie Säulen, wie Pfeiler, wie Thürme, drängen sich als eine feste Burg um den Mittelgipfel, ins Bodenlose sinken die Felswände ab, an denen sich mühsame Wege emporwinden. Schon im Altertum war dieser Ort geheiligt, ein Venusheiligtum stand hier, das Christentum hat das geheimnisvolle schwarze Bild, das der heilige Lukas geformt, hierher gebracht und ein Kloster gegründet. Die Sage hat die Stelle umspinnen und der Mont Salvatsch, wie ihn die Parzifalsage nennt, wurde zum Ausgangspunkt der geheimnisvollen Ritter vom Gral. Wenn man um die Ecke biegt und den Klosterhof betritt, der von den vielen hochragenden Pilgerherbergen und Hotels umgeben ist, so ist man überrascht, man sieht zu viele Menschen und zu viele Autos. Aber wenn man in die Kapelle tritt mit ihren dunklen Geheimnissen, wenn man durch das Kloster geht, wo fromme Benediktiner hausen, da fühlt man etwas von der Luft, die Menschheitshöhen umweht, und da kann man verstehen, wenn je und je dort heilige Entschlüsse gefaßt und Gelübde abgelegt wurden von Männern, die bereit waren zum Heil der Menschen auszugehen und im geweihten Dienst sich zu verzehren. Der Berg mit seinen Schluchten, in denen die regnenden Gewitter sich sammeln, durch die das Land so fruchtbar wird, er wahrt diese Geheimnisse und gibt ihnen Kraft und Festigkeit. Noch jetzt gibt es in Spanien heilige Ritterorden, die im Zeichen geheimnisvoller Kreuzblumen sich um den Thron versammeln und z. B. in der Karwoche ihre Gottesdienste in liturgisch würdiger Weise feiern, umdrängt von einer großen Menge, die zuschauend teilnimmt an der heiligen Handlung der Ritter. Und die Idee des Dienstes an den Brüdern, die echt christliche Idee der Demut lebt noch in der Sitte, die den König und die Königin jeden Gründonnerstag zwölf arme Männer und Frauen bei sich versammeln läßt, denen sie die Süße

waschen und die sie bei Tisch bedienen, nach dem Vorbild des Seelands. Gewiß: das sind heute bloße Formen geworden. Aber in diesen Formen liegt noch die Erinnerung an etwas Großes, liegt die Verpflichtung, die aus der Gnade Gottes entspringt, der Gedanke, daß das Dienen ein notwendiges Korrelat des Herrschens ist.

IV

Wenn wir die spanische Seele mit der deutschen vergleichen, so finden wir als wesentlichen Unterschied den, daß sie eine starke innere Geformtheit besitzt, während die deutsche Seele innerlich unbestimmter, anpassungsfähiger, beweglicher ist und sich die Form erst äußerlich aufprägen und anerkennen muß. Von hier aus verstehen wir die kirchliche Auffassung von der Welt als Hölle, wie sie in den spanischen Kirchen mit ihren Mysterien vor uns tritt. Von hier aus verstehen wir auch die Angst, die der spanischen Seele innewohnt — die ganz verschieden ist von Furcht vor äußeren Dingen — die Weltangst die daraus entspringt, daß etwas Ewiges, Unendliches umschlossen ist von der Form, die als solche stets Begrenzung, Endlichkeit bedeutet. Aus diesem Zwiespalt erklären sich auch die strengen, fast grausamen Tügte, die uns am spanischen Leben auffallen: die Inquisition früherer Jahrhunderte, die Stierkämpfe von heute. Man hat sich in Deutschland angewöhnt diese Tügte als etwas Perverfes, Schreckliches zu betrachten. (Wohl gemerkt, dies sei in Klammern gesagt, benützt der deutsche Reisende gerne die Gelegenheit einmal, eine solche grausame Sache sich gründlich anzusehen: ganz ebenso wie die chinesischen „Grausamkeiten“ von niemand so gründlich studiert und so gewissenhaft abgebildet wurden, wie von scheinheiligen Europäern, die voll Abscheu über diese Dinge sich zu äußern pflegen.) Im Allgemeinen kann man wohl sagen, daß kein Volk einem andern in dieser Beziehung viel vorwerfen kann; wir haben unsere Hexenverbrennungen gehabt, wie die Spanier ihre Autodafés und die alten deutschen Burgen und Schlösser zeigen in ihren Verliesen und Folterwerkzeugen, daß man es auch bei uns ganz gut verstand, die Leute zu quälen. Der Hauptunterschied ist der, daß es den Spaniern vielleicht mehr Ernst war mit der Sache. Und wenn wir uns über die Grausamkeit gegen Tiere entrüsten, die uns begegnet, so vergessen wir dabei, wieviele Grausamkeit gegen Menschen in unseren Einrichtungen und Sitten noch lebt. Wir dürfen doch nie vergessen, daß in dem freien Amerika noch heute von Zeit zu Zeit Neger und andere mißliebige Personen straflos umgebracht werden und in dem fortgeschrittenen Deutschland Kommunisten und solche, die man dafür ausgibt, um sie im Bewußtsein des Seldentums morden zu können. Wenn wir also im Bewußtsein dessen uns vor allem Verurteilen hüten wollen und nur zu verstehen suchen, was in den Stiergefechten und ähnlichen Volkssitten sich in der Seele regt, so dürfte es eben dieses verhaltene Gefühl der seelischen Ein-

geschlossenheit sein, das in solchem Blutvergießen vulkanisch hervorbricht. Auch in der spanischen Geschichte läßt sich manches Gräßliche und manches Große dadurch erklären, daß ein lange eingeschlossenes und zurückgedrängtes Gefühl sich endlich gewaltsam Luft macht. Vielleicht ist hier auch die Erklärung für jenen Wahlspruch „Plus ultra“ unter dem Amerika entdeckt und erobert wurde — und die Entdeckung Amerikas ist ja ganz wesentlich eine spanische Tat, ganz einerlei ob Cristobal Colon für Spanien in Anspruch genommen werden kann oder nicht. Die Systole der spanischen Psyche, wie sie unter den Reyes Christianos (Serdinand und Isabella) sich vollzog und den maurischen Gegenpol vernichtete, ging voran, ehe die Diastole zur Zeit Carlos V. das Weltreich schuf, in dem die Sonne nicht unterging. Man kann diese Explosion nicht hoch genug einschätzen; denn sie gibt der ganzen Menschheitsgeschichte eine neue Wendung. Denn sie durchstieß den Kulturraum, den innerlich durchseelten Raum, der alten europäisch-vorderasiatischen Kulturen, der ja wesentlich begrenzt war. Und so entstand die Grenzenlosigkeit, die im Begriff ist, alle noch bestehenden Kulturen in einer großen Gottesdämmerung einzuschmelzen. Denn die Erweiterung des Himmels zum kalten unendlichen Weltraum war nur die Konsequenz dieser Zertrümmerung des alten Erdraums. Und es ist bezeichnend, daß diese Durchbrechung des europäischen Kulturraums grade von dem Volk ausging, das die geformteste, begrenzte Seele hatte: den Spaniern. Die Wikinger waren längst in Amerika gewesen. Aber das hatte für die europäische Kultur keine Konsequenzen; denn ihr Unendlichkeitsdrang war ohnehin nebelhaft unbegrenzt. Aber als die Spanier nach Amerika kamen, da wurde daraus eine Tatsache, eine harte wirkliche Tatsache mit harten, wirklichen Konsequenzen für die ganze Menschheit.

Die Geformtheit der spanischen Psyche bedingt noch andere Unterschiede gegenüber unserer nordischen „Unendlichkeit“. Einmal die stärkere künstlerische Beherrschung des Raums. Seit wir Deutschen die mittelalterliche Tradition verloren, stehen wir ja — bis in die neueste Zeit hinein — der architektonischen Gestaltung des Raums ganz hilflos gegenüber. Wenn wir in unseren modernen Städten einen Platz haben, so ist er einfach ein Loch in der Gegend, eine Leere und es ist kein Wunder, daß nervös empfindliche Menschen vor solchen gähnenden Raumlöchern Platzangst bekommen. In Spanien ist ein Platz eine Raumgestalt. Selbst über den großen Plätzen in Barcelona wölbt sich unsichtbar und doch Bedeutung gebend etwas wie eine Kuppel in die Luft. Der Platz ist so angelegt, daß er eine Geschlossenheit bildet, die man ganz deutlich empfindet, auch wenn man sich nicht Rechenschaft darüber geben kann, warum das so ist.

Der andere Unterschied ist der auffallende Mangel an unserer Leidenschaft für das Reflektieren. Das reflektierende Denken, das Abstrahieren und Gedankenspinnen ist nichts, das dem Spanier am Herzen liegt. Das Hin- und Herwenden der Begriffe um zu sehen, was sie an Erkenntnissen

dadurch hergeben können, dünkt dem Spanier müßiges Spiel. Er hat seine Kirche, seine festen klaren Vorstellungen von der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Er würde die dünne Luft der Abstraktion, die Unentschiedenheit und Unentschlossenheit die daraus entsteht, als etwas Qualendes empfinden. Und auf der anderen Seite bedarf er der Gesetzgebung durch das Denken nicht so sehr, weil seine Seele viel stärker von immanenten Gesetzen geformt und regiert ist, als die vagere und unbestimmtere des Nordens. Dem Spanier ist vieles in Fleisch und Blut übergegangen, was für uns noch Problem ist. Das Alter der Kultur und die Stärke der Tradition kommt in diesem Stück zu der seelischen Struktur als steigende Kraft hinzu.

Vieles von dem, was wir hier zur Sprache gebracht, ist allgemein romanisch. Aber wir werden das spezifisch Spanische erst ganz verstehen, wenn wir es z. B. mit dem Italienischen vergleichen. Auch in Italien ist Geformtheit. In der Landschaft und bei den Menschen: überall begegnet uns die schöne Form. Aber die italienische Form ist nach außen gewendet. Der Italiener ist gesprächig, freundlich, leicht erregbar, aber auch leicht wieder beruhigt. Alle Schönheit zeigt sich dem Blick und Verständnis sofort, sie bietet sich dem Verstehen dar. Das ganze Leben ist außerhalb der Häuser, auf der Straße spielt es sich ab oder in den Kirchen, in denen Stellchens verabredet werden, durch die Händler und Marktweiber mit Körben schreiten und deren Gottesdienste auch nicht gestört werden, wenn wißbegierige Fremde die Kirche studieren und auf den Hochaltären herumklettern. Der Italiener ist seinem Wesen nach meist nach außen gelehrt, extravertiert.

Hier liegt nun der Hauptunterschied zu dem ernstesten Spanier. Die spanische Seele ist in sich zurückgezogen, introvertiert. Das zeigt sich schon in der Sprache. Die italienischen Wörter sind voll und vokalisches, die spanischen konzentriert und enden auf Konsonanten. Und auch in der Grammatik ließen sich diese Unterschiede verfolgen. Darum ist es auch so schwer, gleichzeitig Spanisch und Italienisch gut zu sprechen. Bei aller äußeren Ähnlichkeit ist die seelische Haltung, die den beiden Sprachen zugrunde liegt, eine direkt entgegengesetzte. Das gleiche gilt vom Charakter der Menschen. Der Spanier ist reserviert, von einer fast mimosenhaften Zurückhaltung, ehe er einen Schritt zu weit geht, zieht er sich lieber drei Schritte zurück. Er ist weniger zugänglich im ersten Moment, aber zuverlässig und sein Stolz ist die Bürgschaft, daß er für sein Wort und seine Verpflichtung eintritt. Das Leben der Familie spielt sich wohl auch im Freien ab, doch nicht so sehr auf der Straße wie im Patio, dem inneren Hof des Hauses. In der Kirche benimmt das Volk sich gemessen und würdig und auch von den Fremden erwartet man Rücksicht und Zurückhaltung.

V

Bei diesen seelischen Eigenschaften ist es verständlich, daß in Spanien die Tradition eine stärkere Kraft ist, als im übrigen Europa. Italien

hatte seine Renaissance, Deutschland hatte seine Reformation. Und auch durch die übrigen Länder des Nordens und der Mitte Europas geht dieser Bruch, der das Mittelalter von der Neuzeit trennt. In Spanien zeigt sich eine viel größere Kontinuität. Es hat an dem Erlebnis Europas teilgenommen, aber dieses ist erst später in seinen Wellenzügen dorthin gekommen und hat sich daher viel inniger mit dem amalgamiert, was vorher schon vorhanden war. Es ist z. B. kein Zufall, daß es oft sehr schwer fällt zu bestimmen, aus welcher Zeit eine Kirche ist, da man eigentlich nie aufgehört hat daran zu bauen und noch heute an ihr gestaltet und umgestaltet wird. So finden wir auch in der bildenden Kunst, daß die Einflüsse des übrigen Europas nicht revolutionär, sondern höchstens anregend wirken. Über zwei Krisen Europas ist Spanien ohne Bruch der Tradition hindübergekommen: Über die Krise des 16. Jahrhunderts, die die neue Zeit heraufführte und über die Krise des Weltkriegs. Das bedeutet auf der einen Seite entschieden eine Stärke. Die Ausserungen von Dürftigkeit, die häßlichen Flecken, die seit dem Weltkrieg in unseren betroffenen Ländern so schreiend hervortreten, finden sich in Spanien nicht. Es ist noch in Vorkriegsverhältnissen.

Manchmal empfindet man das auch als Grenze. Wenn man im Museum de Prado die Säle durchschreitet, so findet man eine ungeheure Fülle der größten Meisterwerke. Nicht nur spanische, sondern auch andere. Von Rubens z. B. finden wir so Vieles und so Gutes, wie kaum irgendwo anders. Aber wenn man nach Rembrandt fragt, so kennen die Aufseher nicht einmal seinen Namen. Hier zeigt sich der Punkt, an dem Spanien sich aus der europäischen Geschichte zurückziehen begonnen hat. Aber auch hier muß man sich vor allzu raschen Urteilen hüten. Eine Kunst, die aus sich einen Velasquez, Murillo und vor allem den Greco hervorgebracht hat — um nur wahllos ein paar Namen herauszugreifen — zeigt was Spanien an Eigengut besaß.

Ich nannte auch Greco unter den spanischen Malern, obwohl ja in diesem Beinamen schon ausgesprochen ist, daß er Grieche und kein Spanier war. Aber Spanien darf ihn mit Recht beanspruchen. Nicht nur weil er mit seinen Freunden unter den bedeutendsten spanischen Literaten in den Zikadengärten von Toledo zusammenkam und mit ihnen den berühmten Kreis bildete, den Lope de Vega in seinem „Cigarrales“ geschildert, sondern schon deshalb, weil er so lange in Spanien gelebt hat. Denn eben jene starke Kontinuität der spanischen Tradition, kurz gesagt das Alter der spanischen Kultur, bewirkt es, daß Fremde sich unglaublich rasch dem spanischen Wesen angleichen. Wie viele Kirchen und sonstigen Gebäude sind von deutschen oder niederländischen Architekten erbaut, aber alle sind rein spanisch im Stil und Geist. So stark wirkt die Kulturseele auf die Gäste, die hier weilen.

Gewiß zeigt die spanische Kultur gewisse Züge, die jeder alten Kultur

eigentlich sind. Man lebt in gewissen festen Geleisen, man macht die Dinge auf eine bestimmte Art. Man schätzt das Neue nicht schon deshalb, weil es anders ist; und man ist nicht ein Freund von allzuviel Betrieb. Diese Ruhe erscheint dem Angehörigen jüngerer Nationen oft wie Indolenz. Er möchte eingreifen, etwas machen, Leben und Fortschritt in die Gesellschaft bringen. Solche Gefühle sind kindliche Sarmlosigkeiten des modernen Mitteleuropäers, der überzeugt ist, daß mit ihm eine neue Menschheitsperiode beginnt. Es ist aber wirklich so, wie mein Gastfreund, der deutsche Energie mit schwäbischer Ruhe und spanischer Gelassenheit aufs glücklichste vereinigte, bemerkte: „Man könnte denken, wenn zwanzig betriebsame Deutsche ins Land kämen, so würden sie sich durchsetzen und in ein paar Jahren alles verändern. In Wirklichkeit aber wäre es so, daß sie — je intelligenter sie wären, um so sicherer — in ein paar Jahren sich dem spanischen Wesen angeglichen hätten und über ihre frühere Betriebsamkeit lächelten.“ Diese Dinge gehören eben zu der unsichtbaren und doch unüberwindlichen Stärke alter Kulturen. Es geht den Europäern in China ja auch nicht anders und Laotse behält recht wenn er sagt:

„Der Wesen zahllose Menge entwickelt sich,
Doch jedes wendet sich zurück zu seiner Wurzel.
Zurückgewandt sein zur Wurzel: das ist Stille,
Die Ewigkeit erkennen: das ist Weisheit.“

Wenn so im allgemeinen die Grundzüge des spanischen Charakters festgelegt werden können, so muß man doch bedenken, daß innerhalb dieser Einheit eine große Mannigfaltigkeit angelegt ist. Wenn Castilien im wesentlichen Bauernland ist, so ist La Mancha, die Heimat von Don Quijote, das Land des Weins, der meistens nach dem Namen des Ortes Valdepeñas als Tischwein bekannt ist, und wenn man die Sierra Morena durchquert hat, so kommt man in Granada und Andalusia in Gebiete, die ihre deutliche Sonderart haben. Auch hier hört man die Mandolinen und Lauten und die Mädchen auf der Straße ihre Mollmelodien singen, die dem spanischen Charakter so sehr entsprechen. Aber innerhalb des Moll ist mehr Bewegtheit, mehr Aufschwung, das Dunkle der Stimmung ist hier mehr schwebender Hintergrund. Freilich, wenn man wissen will, wie eigentlich die Mandolinen klingen, so darf man sie nicht als Tischmusik in einem der großen internationalen Hotels hören, sondern man muß zufällig dazu kommen, wie an einem Tordurchgang der Alhambra ein paar Blinde zusammen spielen. Wenn dann gerade die Sonne im klaren Himmel versunken ist und die Orangenblüten duften und die Wasser rauschen, die aus dem Schnee der Sierra Nevada auf der alten maurischen Wasserleitung herunter kommen und das Land hier oben in einen Garten verwandeln — dann weiß man was spanische Musik ist, und dann tauchen auch die Märchen auf von den wie mit Stickereimustern verzierten Käumen der Alhambra, wo beim Plätschern der Brunnen die schönen Frauen

badeten, während oben auf der Galerie die blinden Musiker ihre Weisen spielten. Überhaupt Granada! Hier leben noch die letzten Seufzer der überfeinen arabischen Kultur, die vor dem Vordringen der „Reyes“ (die hier in ihren Metallkärgen, die wie dünne dunkle Kästen aussehen, in der Gruft unter der Kathedrale stehen), zurückweichen mußte. Aus dem Grün ragen noch die Türme des alten Palastes mit ihren Sagen und Märchen, dröben hinter dem Darro leben in Erdlöchern und dürftigen Hütten am Hügelhang die Zigeuner noch wie einst. Und das alles unterbrochen von dem Neuen, das die christlichen Könige darin herum gebaut haben. Nirgends wirkt Karl der Fünfte so hoffnungslos borniert wie hier, wo er seinen beschränkten Geist austoben konnte, wo er mitten in die maurischen Arabesken hinein seine Plus-Ultra-Majolikaplatten an die Wände leimen ließ und ganze Bezirke der alten Gebäude niederreißen ließ, um sein Renaissance-schloß, das aussieht wie eine Arena, quer in die Gegend stellen zu können. Ein gütiges Geschick hat es verhindert, daß es fertig wurde; ein Erdbeben störte den Bau und so war er Ruine noch ehe er fertig war: ein Symbol des Wirkens seines Erbauers. Aber auch diese Dinge liegen heute jenseits von Haß und Liebe. Der Efeu der Jahrhunderte hat sich um alles geschlungen und bedeckt gleichmäßig mit seinem Grün, was Araber und was Spanier hier erbaut. Und wir lernen historisch als notwendig verstehen, was uns menschlich betrachtet mit Wehmut erfüllt: den Untergang einer feinen, aber überzart gewordenen Kultur unter den ehernen Schritten des beschränkten, aber starken Einheitswillens des Königs-paars, das durch seine Ehe Spanien geschaffen hat. Über Andalusien und Sevilla wäre vieles zu sagen. Man ist zunächst enttäuscht, weil das Land mit seinen weiten Feldern und binsenartigen Zwergpalmen durchaus nicht so romantisch aussieht, wie man es sich gedacht hatte. Und wenn man nach Sevilla kommt, im Lärm und Gedränge der Semana Santa (Karwoche), die traditionsgemäß halb Spanien hier versammelt, so ist das Gewühl in den Straßen so lärmend, daß man eine Zeit lang braucht, bis man das Spanische in diesem Getriebe wieder entdeckt hat. Aber es ist da und man findet es. Es ist bewegter als anderswo und weniger schwermütig. Der Andalusier ist lebhaft, geschmackvoll, und was er macht hat Stil und Anmut, und wenn im Innern des Landes der ingeniose Ritter Don Quixote lebte, der gegen die moderne Technik der Windmühlen kämpfte und nach einem Leben strenger Enthaltensamkeit im Schutze des Dunkels seine Dulcinea küßte, so war Sevilla die Wirkungsstätte von Don Juan — und Carmen. Aber auch hier ist die spanische Sinnlichkeit nicht frivol und lasterhaft, sondern glüht aus dem dunkeln Schatten des drohenden Gerichts hervor, das ihr auf dem Fusse folgt. Auch auf dem erotischen Gebiet zeigt sich im spanischen Charakter das Verhaltene, Beherrschte — gerade im Gegensatz zu der leichteren und bequemeren Art, wie sie Italien zeigt.

VI

So hebt sich Spanien in seiner Eigenart sehr deutlich als ein eigener Bezirk innerhalb der europäischen Einheit ab. Aber wir dürfen über dem Trennenden das Gemeinsame nicht vergessen. Der Geist der Zeit weht auch hier, und heute empfindet Spanien so gut wie wir die wesentliche Bedeutung, die in der jetzigen Weltwende liegt.

Nirgends tritt das deutlicher zu Tage, als in dem literarischen Leben des modernen Spaniens. Wohl sind auch hier die Ritter von der alten Garde noch da, ein Ricardo Leon, ein Palacio Valdez und wie sie alle heißen, die beliebten Meister der etwas sentimental, aber höchst moralischen Romane. Aber eine neue Generation ist herangewachsen. Neue Gedanken werden ausgesprochen. Und Spanien ist keineswegs das Land geistiger Unduldsamkeit, als das es häufig von schlecht unterrichteter Seite bezeichnet wird. Die Presse beginnt sich zu entwickeln und ein Blatt, wie das bekannte ABC* kann sich vor seinen mitteleuropäischen Brüdern ohne Scheu sehen lassen.

Das geistige Leben Spaniens konzentriert sich heute in Madrid. (Die Katalanier sind zwar auch rege, aber sie vertreten zentrifugale Prinzipien und bestreben sich, eine katalanische Schriftsprache aus dem alten Volksdialekt, der dem südfranzösischen in mancher Hinsicht nahe steht, zu entwickeln.) Der Kreis der geistigen Führer der neuen Bewegung ist nicht groß. Aber das hat wieder das Gute, daß man sich untereinander kennt und miteinander Verkehr hat**. Dadurch bekommt das geistige Leben etwas Persönliches und Intimes. Man wird an die Gemeinschaften literarischer Freunde in den Cigarrales von Toledo erinnert, wenn man in den schönen, von hoher Kunst belebten Räumen der Madrider Salons mit den Führern der neuen Zeit in Spanien zusammentrifft. Und auf der anderen Seite gewinnt man hier einen ganz tiefen Eindruck davon, wie sehr Spanien zu Europa gehört und wie sehr trotz aller Sonderentwicklung und Eigenart der gemeinsame Geist dort weht. Dem tiefer Blickenden ist es besonders reizvoll, die rhythmische Spannung zu beobachten, durch die das spanische Geistesleben in Schwingung erhalten wird. Spanien, der äußerste Westen Europas, hat, so seltsam es klingt, entschieden manchen Zug von Osten her in seiner Kultur. Ob das maurische Erbe ist oder aus der Gemeinsamkeit der Naturverhältnisse hervorgeht, soll hier nicht entschieden werden. Aber es ist eine merkwürdige Perspektive, die sich bei näherer Betrachtung aus dieser Tatsache eröffnet: Spanien, das Land,

* Der Redakteur, Herr Sta. Maria, hat übrigens auch für den fernen Osten Interesse und besitzt selbst eine ansehnliche ostasiatische Kunstsammlung. ** Auch von deutscher Seite hat man mit dem spanischen Geistesleben Fühlung genommen und eine wissenschaftliche Austauschstelle geschaffen, an der Herr Dr. Moldenhauer sehr umsichtige und erfreuliche Arbeit leistet. Eine spanische wissenschaftliche Austauschstelle von internationaler Spannweite ist die Residencia de los Estudiantes, deren Leiter Professor A. Jimenez ist.

von wo Europa zuerst seine Expansion nach dem äußersten Westen begann, auf der anderen Seite artverwandt mit dem Osten, von dem die Menschheitskultur ihren Anfang nahm. Was das Gemeinsame ist, läßt sich mehr fühlen als erklären: es ist letzten Endes das Parfüm einer alten Kultur, die eine ununterbrochene Tradition hinter sich hat und dadurch weise geworden ist und zurückhaltend. Und dasselbe Spanien ist durchdrungen von den letzten und weitesten Zukunftsgedanken, die in Europa die Geister mit ihrer Flamme entzündeten. So schließt sich der Ring des Weltgeschehens auf merkwürdige Weise. Und die Säulen des Herkules, die früher die Welt abschlossen, eröffnen noch einmal den Weg zu dem Plus Ultra einer neuen Welt.

Der Führer des spanischen geistigen Lebens ist heute Ortega y Gasset. Er ist im deutschen Geistesleben vollkommen bewandert und hat eine Reihe wichtiger deutscher Werke ins Spanische übersetzt. Aber was weit darüber hinausgeht: er gehört mit zu den Rändern unserer Zukunft. Und er liebt unser Europa, deshalb versteht er es. Und er weiß, daß Europa im Aufstieg und nicht im Untergang begriffen ist. Darum ist er jung und gläubig und hilft uns zu befreien von den alten Eulen, die unseren Weg mit Unbellsrufen begleiten.

Es fehlt ihm nicht an Radikalismus. Er weiß, daß wir einen ganz neuen Weg gehen müssen und daß nicht ein verschiedener Gesichtspunkt dem Objekt gegenüber uns helfen kann. Die Objekte haben wir genügend vor unserem Okular hin- und hergeschoben. Heute vollzieht sich ein Wechsel im lebenden und schauenden Subjekt. Und dieser Wechsel schafft die neue Welt. Die Sachlichkeiten, die Kunst, die Arbeit, die politischen Werte: sie alle müssen es sich gefallen lassen, daß sie an eine andere Stelle versetzt werden. Sie bleiben Werte, aber sie müssen an die Peripherie; denn ein neuer Wert ist im Aufsteigen: das Leben selbst, das durch seine bloße Gegenwart die übrigen Werte in ihrer Geltung herabdrückt.

So zeigt das alte Spanien ein neues Gesicht, und es wird für uns wichtig und wertvoll sein, wenn wir rückhaltlos uns diesen Einflüssen öffnen und unseren Reigen dadurch bereichern um einen wertvollen und tüchtigen Genossen bei dem Fest des Lebens.

Felix Braun Frankreich und Deutschland

I

Im Jahr 253 nach Christus drangen die ersten Germanen, darunter die Franken, über den Limes in Gallien ein; im fünften Jahrhundert hatte der Stamm der Salier die Ardennen erreicht. Chlojo,

der erste Merowinger, eroberte um 430 Cambrai und das Land bis zur Somme. Unter seinen Nachfolgern wird um das ganze „Frankreich“ gerungen, 487 der letzte römische Statthalter, Syagrius, von dem jungen Chlodowech geschlagen, das Gebiet zwischen Loire und Somme erobert. Dieser Sieg bei Soissons bedeutete — wir folgen hier dem schönen Werk: „Das Frankenreich“ von Johannes Bühler (Inselverlag) — „die eigentliche Geburtsstunde“ des merkwürdigen, dunklen, uns Heutige urfremd dänken- den Reiches der Franken, das fast vier Jahrhunderte durch gewährt hat.

Karl der Große residiert in Aachen, doch auch in Paris; in Rom aber war er gekrönt worden. Noch gibt es kein Deutschland, kein Frankreich — nur ein Neustrien und ein Austraßen. Karl besitzt das Imperium, das ist damals wahrhaft „Europa oder die Christenheit“. Erst der Verduner Vertrag (843) teilt das Reich in Reiche, die noch immer bloß Herrschgebiete des Westens, Ostens und Südens sind, bis 870 die ergänzenden Abmachungen von Meerssen zu der endgültigen Scheidung Deutschlands von Frankreich führen — 1000 Jahre vor dem Krieg Bismarcks und Moltkes gegen Napoleon. Ein Jahr vor Verdun waren in Straßburg Treueide zwischen den Fürsten gewechselt worden, wobei der Herr des Westlandes in der germanischen, der des Ostlandes in der romanischen Mundart redete. Dieser Tausch der Eide war das letzte Zeichen dafür, daß Brüder sich voneinander trennten. „Wie viele Male habe ich unter meinen Freunden, die mir aus Deutschland gekommen sind“, sagt Romain Rolland in seiner schönen Erinnerung an Malwida von Meyßenbug, die man in dem ihm gewidmeten Almanach seiner deutschen Verleger lesen kann, „französischen Ursprung entdeckt, der unzerstörlich ist . . . O barbares de la politique, qui ruinez l'équilibre merveilleux de l'union des deux familles d'occident!“

II

Der „fränkische“ Geist Frankreichs bleibt lange noch sichtbar. Die großen gotischen Kathedralen sind seine verwandelten Gestaltungen, und wie auch die deutsche von der französischen Gotik scheidbar ist: über dem Grabe des ersten Capet war die erste gotische Kirche Europas entstanden, bis weit nach Osten wirkten die französischen Bauhütten über, Straßburg und Köln sind von ihnen mitgeprägt, selbst noch an der Front des Ulmer Münsters spielt ein Hauch solchen ruhevoll-weiten, klareren Geistes. Der Gebildete weiß, daß Wolfram von Eschenbach ohne Chrestien de Troyes, daß unser Minnesang ohne die Kunst der Trouvères nicht denkbar wäre. Ein mit Liebe und Fleiß besorgtes Buch: „Alt- und neufranzösische Lyrik“ in Nachdichtungen von Alfred Neumann (München, Allgemeine Verlagsanstalt) läßt den langwährenden Zusammenhang besonders in der Volkslyrik und in den anonymen geistlichen und epischen Gesängen wahrnehmen. Namentlich sind es die bretonischen Balladen und Lieder, die uns, keineswegs bloß durch den innigen Ton der deutschen Übertragung, als sehr

verwandt anmuten. Dieser — nennen wir ihn nur — germanische Ton hält im Volklied an bis in das achtzehnte Jahrhundert, normannische, ja sogar provençalische Lieder haben ihn unverfehrt bewahrt. Noch zur Zeit der Jeanne d'Arc besetzt diese Musik die Dichter, auch die höfischen. Erst mit Villon und Marot beginnt die neufranzösische Lyrik. In eben dieser Zeit bricht der politische Zwist aus: Franz der Erste bekriegt Karl den Fünften, und von nun an sind die beiden Nationen des Nordens einander feindgesinnt, deutsches und französisches Wesen schroff voneinander geschieden.

Die kulturgeschichtlich zuhöchst interessierende Frage: was in Frankreich vorgegangen ist, daß es wie mit einem Schlag sein germanisches Erbtell verleugnete, sein romanisches und gallisches aber als sein eigentliches und ausschließliches darwies, ist bisher nicht beantwortet (oder noch gar nicht gestellt?) worden. Wohl war in der französischen Gotik dem germanischen Vertikalismus die Horizontale des romanisch klassischen Gedankens entgegengehalten und eine Synthese zwischen den beiden Prinzipien vollzogen worden. Aber um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts hatte offenbar ein Willensakt — des Königs? eines einzelnen Geistes? der Nation? — Frankreich das Angesicht gegeben, das uns heute noch entgegenblickt, darin kaum ein germanischer Zug mehr vorherrscht, sondern jene fremde, oft geliebte, oft befehdete, fast stets bewunderte und doch selten das Herz ganz treffende Schönheit, die der Diamant, das Eis und der Geist des Menschen besitzt; die dann bezaubernd wirkt, wenn das milde Sonnenlicht der Golfstromküste durch das Laub der hohen Bäume — Claude Lorraine und Corot haben sie gemalt — hinschwebt; jene Schönheit, die das Zierende und Blendende vermag, die streng ist, aber auch zärtlich schmeicheln kann, die alles zur Gestalt formen will, selbst die Liebe, und nicht zuläßt, daß das Herz die große Ordnung der Welt und die kleine der Menschendinge allzusehr störe. Das Frankreich Racines — wann ist es entstanden, und wie kommt es aus dem Frankreich der Kathedralen? Wie hängt Voltaire mit der Sainte Chapelle, Mirabeau mit dem Mädchen von Orléans zusammen? In der Episode der Romantik entsannen sich Dichter und Maler wohl dieser Ahnenschaft; etwas vom deutschen Lied war in Verlaines Musik verirrt; und heute — leuchtet nicht in Claudels Mysterien das lichte Blau der Glasfenster von Chartres mit?

III

Die Kriege Karls des Fünften mit Franz dem Ersten waren Renaissance-Streite: die Völker führten sie noch nicht, Soldner fochten gegeneinander. Erst als nach den Raubkriegen Ludwigs des Vierzehnten das Elsaß an Frankreich fiel, war nationaler Haß erwacht, jedoch durch die Zeit bald wieder beruhigt; selbst Friedrichs Feldzüge erregten ihn nicht allzu tief. Goethe erwähnt aus Straßburg nichts, was darauf zu beziehen wäre. An der großen Revolution nahm der deutsche Geist lange mit Leidenschaft teil.

Die napoleonische Übergewalt erst schuf den Zustand der Feindschaft, der über 1870/71 zu 1914/18 gedieh und nach jener letzten Übertretung durch die rohe Siegausnützung Poincarés in ein Stadium beginnender Entspannung getreten ist, auf das wir nun viele Hoffnungen setzen.

In geistigen Bereichen wechselten die Strömungen. Lessing war es, der, ein anderer Friedrich, das große kritische Rossbach gegen Voltaire gewann. Aber schon Goethe neigte sich liebend westüber. Frankreich blieb für Deutschland ein Kriterium. So oft es Vorbild wurde, bekämpften es Wissende und Führer; aber immer blieb es Wertmaß. Frankreich hingegen glaubte Deutschland nichts zu schulden, sogar es, sofern es nicht in Waffen stand, außer acht lassen zu dürfen. Romain Rolland war der erste Franzose, der Deutschland für seine Musik dankte. Sein „Johann Christoph“ ist — lange vor dem Kriege — als großes Friedensmanifest geplant gewesen, und als dieses begrüßte das vollendete Werk 1912 Stefan Zweig, dessen Wirken — gleichfalls lange vor dem Kriege — der Versöhnung der beiden Völker geweiht gewesen war. Aber dem Symbol des Lidtausches von Straßburg folgte — tausendeinhundert Jahre nach Karls des Großen Tod — ein zweites: zwei Freunde, ein deutscher und ein französischer Dichter, lagen einander in feindlichen Heerfronten gegenüber: Charles Péguy und Ernst Stadler. Und sie fielen beide 1914 in den ersten Gefechten.

IV

Romain Rollands heroische Tat: die Liebe zum Vaterland, die unvermindert in seinem Herzen blieb, der höheren Liebe zu der Idee einer geeinigten Menschheit zum Opfer zu bringen, hat vielleicht in keinem Lande reichere Wirkung erzielt als in Deutschland. Edle Geister haben ihm hier mit Dank und Liebe erwidert. Zu diesen gehörte immer schon der junge österreichische Dichter Erwin Kieger, dessen Liebe zu Frankreich — dem Land, der Sprache, den Menschen, den Dichtern — zu innig war, als daß sie durch politische Feindschaft der Völker hätte beeinträchtigt werden können. Seine eben im Verlag Der Neue Geist, Leipzig, erschienene Sammlung von Essays: „Frankreich und wir. Notizen eines Österreicher“ ist mit ein Anlaß zu der Niederschrift vorstehender Zeilen geworden. Nach den Schriften von Ernst Robert Curtius wird dies neue Buch nunmehr zu nennen sein, das im strengen Dienst einer Idee werdend, kämpfend, liebend das Erlebnis Frankreichs in schönen, herzvollen Worten mutig offenbart.

Von der mittelalterlichen Liebesdichtung „Aucassin und Nicolette“ über Konrad, Port-Royal, Beaumarchais, Mérimée, Théophile Gautier, die Operette Offenbachs, Mallarmé, bis zu Rolland und Dubamel wird durch die französische Literatur eine Linie gezogen, die, so willkürlich sie scheinen mag, doch an jeder Biegung das Einsetzen einer neuen Generation, eines neuen Stilwillens, anzeigt. Auf „Aucassin und Nicolette“ folgt, über Jahr-

hunderte hinweg, Konfard, und vielleicht haben wir hier die Antwort auf unsere Frage nach der Geburtsstunde des französischen Frankreichs. Der jansenistische Geist von Port-Royal kann als eine Reaktion des älteren, gotischen Frankreichs wohl gedeutet werden, aber schon tritt der Vorläufer der Revolution kämpferisch und herzegewinnend auf, und nun haben die vielen Generationen, die für das neunzehnte und auch das zwanzigste Jahrhundert charakteristisch sind, je einen Vertreter in dem Buche: Gautier stellt die Romantik, Offenbach das Bürgertum, Mallarmé das Fin de siècle, Kolland und Duhamel unsere Zeit dar. Wer diese schönen Essays gelesen hat, weiß um die französische Literatur oder doch um ihren Glanz, der die anderen Nationen so sehr zu ihr hinzieht. Natürlich konnte nur ein Durchschnitt gegeben werden, aber wie sehr ist nicht der Leser bewogen, fortan selber weiter zu forschen und zu lernen!

Der zweite Teil des Buches führt nach Paris und in das Land. Eine entzückende „Kleine Pariser Suite“ schildert den unsterblichen Reiz der einzigen Stadt von vielen Seiten her. Man sieht den zauberischen Vorfrühling, der sein mildes Licht durch die Bäume von St. Cloud und Versailles spielen läßt, man sieht die Seine glänzen und die Bücherrücken in den Kästen der Bouquinisten leuchten. Die vielen Theater öffnen sich, epotische Schauspielerinnen erscheinen, aber eine wird als die höchste gepriesen: Ludmilla Pitoeff, die, seit die Duse vergangen ist, für die größte, sicherlich die ergreifendste der Welt erklärt werden darf. Die Revuen, die Varietés, die Tänze können nicht in einem Bilde von Paris fehlen — und kraft dieses Sinns für den Wert auch der leichten Künste, der den Aufsatz über die Geschichte der Operette so lesenswert macht, war der Verfasser, wie wenige, befähigt, sich an die Darstellung der graziösesten unter den Städten zu wagen. Ein Bild des Paris der Nachkriegszeit ist hier für immer festgehalten. Nicht minder schön aber sind auch die Landschaften, das nördliche Frankreich der Bormage, der wundervolle „Blick in die Normandie“ mit der Beschreibung Rouens und des Meeres: „Vor dem Havre, vor Honfleur und den Bädern drüben, Trouville und Deauville, liegt es riesengroß, unvergleichlich, ewig. Im gewaltigen Rhythmus von Ebbe und Flut wirft es seine Wogen wie vor tausend Jahren rauschend an diese Küsten. Segel ziehen über sein Grau, sein Blau, sein Grün, Dampfer gleiten in der Ferne so lange gleichsam über seine Kante, bis sie sich schließlich auflösen in ein Nichts, in einen Streifen Rauchs, in ein verschwindendes dunkles Pünktchen. Hoch in der Luft kreisen die silbernen Möwen. Wenn die Sonne versinkt, so verwandelt sie das Gewässer in eine faszinierende Palette, in ein schimmerndes Email, in tausendfach schillernde und irrisierende Seide. Über den Sand aber werfen die Wellen unaufhörlich ihre weißen Kämme, die sich wie Büschel ungeheurer Straußfedern überstürzen.“

„Frankreich und wir“ ist die hochherzige Rede genannt, die noch einmal

alle Liebe zu Frankreich in einer leidenschaftlichen Beschwörung zur Veröhnung aufbietet. Sache des Osterreichers müsse es sein, auch hier die Pflicht des Mittleramtes zu versehen — um Europas, um der Menschheit willen. „Richtig zu reisen — darauf kommt es an.“ Sehr zutreffende Worte werden über die Notwendigkeit tieferer Einfühlung in das Fremdnationale im fremden Land gesagt und ob schon es durchaus zu den lobenswerten Eigenschaften des Deutschen zählt, dem Fremden treu nachzuforschen: eine noch intensivere Vertiefung muß gefordert werden, wenn das böse Prinzip der Grenzen, nicht nur der staatlichen und nationalen, endlich gebrochen werden soll. Die „Vereinigten Staaten von Europa“ scheinen dem Verfasser dieser Zeilen nicht wünschenswert: es ist genug amerikanisiert worden, es wird ja auch hinreichend asiatisiert, Europa aber soll Europa, das heißt: eine Bunttheit von Staaten- und Völkerpersönlichkeiten bleiben. Aber jene österreichische Aufgabe, an der unsere Generation gescheitert ist — die Nationen unter einer gemeinsam verbindenden Idee zu Brüdern zu machen —, scheint wohl lösbar, ihr nachzustreben, würdigstes Ziel. Und da muß der Anfang in der Läuterung der Gefühle zwischen Deutschland und Frankreich gemacht werden. Die gläubigen Worte des jungen Dichters, möchten sie den künftigen Generationen, deren Tat diese hohe sein muß, vorleuchten!

V

S hier sei auch die Gelegenheit benützt, um auf einige neue Übersetzungen französischer Literatur zu verweisen. Victor Hugo scheint jetzt für Deutschland entdeckt zu werden. Der Verlag Erich Keiss gibt seine gesammelten Werke in der Übertragung von Carl Johann Perl heraus; in dem ausgezeichneten „Epikon“ des Verlages Paul List ist sein „1793“ in der edlen Nachgestaltung von Alfred Wolfenstein erschienen. Ganz vorzüglich sind Ernst Sanders Verdeutschungen von Murgers „Böhème“, Flauberts „Ein schlichtes Herz“ und Voltaires „Candide“ (in der Reclam'schen Universalbibliothek); Erzählungen von Voltaire danken wir auch dem Fleiß und der Hingabe Alf Freiherrn v. Cibulka, dessen Band „Die Prinzessin von Babylon“ im Drei Eulen-Verlag in München herauskam. Hollands Dramen, zuletzt der „Triumph der Vernunft“ sind, von Erwin Kieger trefflich übertragen, im Züricher Rotapfel-Verlag, die Jugenderinnerungen von Ernest Renan mit einer prachtvollen Einleitung Stefan Zweigs in der Frankfurter Verlagsanstalt erschienen. Als eine französische Gegengabe sei Georges Duhamels „Anthologie de la Poésie Lyrique Française de la fin du XV^e siècle à la fin du XIX^e siècle“ (Inselverlag) besonders erwähnt.

„Nicht die Gewalt der Arme noch die Tüchtigkeit der Waffen, sondern die Kraft des Gemüts ist es, welche Siege erkämpft“, sagt Sichte in seiner herrlichen achten Rede an die deutsche Nation, in der auch das bemerkens-

werte Wort steht, daß der Mensch nicht einmal sich selbst zu lieben vermöge, „es sei denn, daß er sich als Ewiges erfasse“. Betrachten wir Menschen und Völker auch in solchem Bezug auf das Ewige, so wird der Wille, der Feindschaft zu setzen und auszudauern entschlossen ist, von selbst schmelzen. Pazifismus, der vermeint, es sei der kriegerische Instinkt der Menschen zerstörbar oder überhaupt aus der Natur zu merzen, irrt. Erst dort, wo auf Zeitliches ein ewiger Blick fällt, wird es verwandelt, wie sich das Menschliche dem Göttlichen ohne Gegenwehr, vielmehr mit Liebe, hingibt. Kein Programm der Menschen wird wahre Versöhnung stiften: allein wo der Eigenwille verzichtet, von selbst zu lösen, was einzig Gottes ist, die Seele aber bereit ist, mitzudienen, kann sich erfüllen, was seit je die besten Herzen ersehnt haben.

Hans Hartmann Reiseeindrücke aus Frankreich

Rs fahren schon wieder viele Deutsche nach Frankreich. In Paris, in Nizza hört man deutsch sprechen und in den industriellen Norden sind ganze Kolonien von deutschen Arbeitern wiedergekehrt. Aber Land und Volk lernt man so nicht kennen, und es hat daher einen eigenen Reiz, abseits der großen Heerstraße des Fremdenverkehrs zu reisen und in die eigenthümliche französische Landschaft und die Seele des Volkes einzudringen.

Durch das liebliche und immer romantischere Nahetal geht es ins industriereiche Saargebiet. Man hört in der Bahn nur deutsch und ist erfreut über die ruhige Sicherheit, mit der die Saarländer dem allmählichen Abbau aller französischen Unannehmlichkeiten, um nicht zu sagen Schikanen, bis zum endgültigen Befreiungstage in zehn Jahren — hoffentlich früher — entgegensehen. Auch in Frankreich hofft kein Mensch, daß sich das Saargebiet politisch werde von Deutschland trennen lassen. Was die Wirtschaftsgrößen alles unternehmen, um das auf ihrem Gebiet zweifellos vorhandene Saarproblem zu lösen, steht auf einem anderen Blatte.

Man ist gespannt auf die Einreise in Lothringen, aber siehe da, der Zug hält erst einmal $1\frac{1}{2}$ Stunde in Saarbrücken, um den Unterschied zwischen der mittel- und westeuropäischen Zeit hereinzuholen! Die Eisenbahnverwaltungen konnten sich nämlich nur bei den Luxuszügen über den Fortfall der Wartezeit verständigen! Nun, man freut sich schon, auf der Rückreise den langen Aufenthalt nicht zu haben. Aber . . . nach drei Wochen, in Lauterburg, ist der gleiche Aufenthalt! Mittlerweile war nämlich in Frankreich die Sommerzeit eingeführt worden. Und wiederum hatten sich nur die Luxuszüge bewogen gefühlt, „mit der Zeit“ zu gehen.

Endlich glückt es und man ist in Metz. In hübschen Gassen findet man verschwiegene Winkel und verträumte Kirchen, wie z. B. St. Martin. Aber dann gibt es das industrielle Metz, Tausende von Arbeitern sieht man und spürt den Hauch des Übergangsgebietes zwischen deutschem und französischem Land. Auf den Straßen hört man viel, vielleicht überwiegend deutsch. Schließlich gibt es noch das „wiedereroberte“ Metz: mit auffallenden Denkmälern und Tafeln. Ein glänzendes, künstlerisch wertvolles Denkmal ist Deroulède gewidmet, der 1871 vor allem protestierte, davor ein Pöllu, eine Trompete blasend. Nicht weit davon ein Monument: ein Adler, der tot daliegt, gewidmet den „Kämpfern für Recht und Freiheit. 27. 10. 70 und 19. 11. 18“.

Daneben steht das lebendige Denkmal der Metzger Geschichte, die Porte Serpenoise, das alte Haupttor der Festung, und man liest darauf: 1473 erfolgte ein Überfall auf Metz, das durch den Bäcker Harelle gerettet wurde. 1552 wird der Hauptangriff Karls V. durch den Herzog von Guise abgeschlagen. 1561: das Tor zerstört. 1851: wieder aufgebaut. Unter deutscher Herrschaft 1892—1902 verändert. Dann steht zu lesen: Am 29. Oktober 1870 ist Metz durch Verrat Bazaines an die Deutschen ausgeliefert worden. Einzug der deutschen Führer 31. Oktober. Am 19. November 1918 „befreien die französischen Truppen Metz vom deutschen Joch und kehren nach 48 Jahren grausamer Trennung durch dieses Tor wieder zurück“.

So sieht man hier an einer historischen Stätte ersten Ranges und so spiegelt sich da die deutsch-französische, ewig wechselvolle Geschichte wieder, von der jeder Elfaß-Lothringer hofft, daß sie in einen Frieden münde, der ihr Land für immer von dem Fluche befreit, stets nur der Zankapfel zwischen zwei Großmächten zu sein.

Da wohl fast jeder Deutsche über die geographische Einteilung ganz im Unklaren ist, sei hier angemerkt, daß 1870 Lothringen aus zwei Departements, Meurthe und Moselle bestand. Jedes derselben verlor etwa die Hälfte an Deutschland („Deutsch-Lothringen“) und die beiden Reste, also Französisch-Lothringen, wurden zu dem einen Departement Meurthe-et-Moselle zusammengezogen. Dieses besteht jetzt noch, da bei der Wiedereroberung die ursprüngliche Abgrenzung nicht wieder hergestellt wurde, sondern Deutsch-Lothringen als besonderes Departement Moselle erscheint. So besteht also Elfaß-Lothringen jetzt aus drei französischen Departements: Haut-Rhin (Oberelfaß, auch noch nicht wieder vereinigt mit seinem stets französisch verbliebenen Rest Belfort, das wie Nizza nicht ein Departement, sondern nur eine Art freie Stadt bildet), Bas-Rhin (Unterelfaß), Moselle (Deutsch-Lothringen). Diese drei Departements haben eine Anzahl Sonderrechte aus der deutschen Zeit behalten: Staatsbahn, Sozialversicherung, deutscher Unterricht als Pflichtfach in den Volksschulen u. a.

Aber noch eines fiel mir in Metz auf: ein Zeichen der wirtschaftlichen

Not Frankreichs. Im Wartesaal hing ein Plakat mit den Worten: „Vergeudet nicht das Brot. Die Getreideeinfuhr bringt das Gold ins Ausland. Sparsamkeit mit Brot wird den Kredit Frankreichs erhöhen“. Wie ein Damoklesschwert hängt ja die Valuta über Frankreich, und gelingt es nicht, diese Frage zu lösen — der einzige Weg: Abrisung! — so wird Frankreich unermesslichen wirtschaftlichen Schwierigkeiten entgegengehen. Jetzt gibt es keine Arbeitslosen und alle Schornsteine rauchen, aber die Stabilisierung muß kommen, die französische Psyche wird die Unsicherheit nicht aushalten, und dann sind die Folgeerscheinungen, Exportkrise, Verminderungen des verhältnismäßig hohen Lebensniveaus und Unzufriedenheit, unausbleiblich.

Die äußeren Reste der deutschen Zivilisation, der unglaublich große Bahnhof, eines der Prunkstücke aus der wilhelminischen Zeit oder die blauen preussischen Briefkästen, sollen uns nicht sentimental stimmen. Die innere deutsche Kultur wird den Elsaß-Lothringern nicht verloren gehen, und ehe die darauf zielenden Bestrebungen gewisser französischer Kreise Erfolg haben, wird sie sich hoffentlich zu einem festen Gebilde entwickelt haben, das allen politischen Stürmen trotzt.

Spät am Abend fuhr ich die Strecke nach Verdun, in schnurgerader Linie über Conflans-Jarny. Wie zwei drohende Ungeheuer standen sich im Kriege die beiden Festungen Metz und Verdun gegenüber, keines konnte das andere bezwingen. Der Zug steigt und fällt und man befindet sich in dem hügeligen Gelände, das Verdun schützt — so sehr schützt, daß es den Deutschen während der furchtbaren Verdunsschlacht 1916 selbst am vorgeschobenen Punkte nie glückte, nach Verdun hineinzusehen. Im Dunkel der Nacht sehe ich noch die Schuttplätze der zerschossenen Häuser. War doch die Hälfte der Häuser total zerstört, die andere Hälfte beschädigt, einige wenige blieben durch Zufall ganz. Jetzt ist das Meiste wieder aufgebaut, in hellen und weißen Tönen, aber leider ohne jede Originalität des Stiles. Und wie hätten gerade diese zerschossenen Städte (von denen ich weiterhin Reims, Douai, Senin-Lietard, Lens, Amiens sah) Gelegenheit geboten, etwas wirklich Neues zu schaffen! Gerade in der Architektur haftet der französische Geist zu sehr am Prunk der alten klassischen Zeit, und es ist ihm hier noch keine neue Idee, kein neuer Schwung geglückt.

Wie klein mutet neben den Riesenausmaßen der Verdunsschlacht, die allein eine Million Tote kostete ($\frac{2}{5}$ Deutsche, $\frac{3}{5}$ Franzosen), die Erinnerung an 1870 statt, wo der Stadt Verdun 6 Ehrenkanonen geschenkt wurden. Das am Bahnhof aufgestellte Kriegerdenkmal, dessen Erzfiguren teilweise durchlöchert sind, verzeichnet, daß damals die Verteidiger Verduns (im Gegensatz zu denen von Metz) von Gambetta ein besonderes Lob wegen ihrer Tapferkeit gespendet bekamen.

Ich war der einzige Besucher Verduns, das in der Hochsaison von

Menschen aller Nationen überlaufen wird. Ehe ich ein Auto bekam (das mich für 11 Mark zwei Stunden lang durch das Gelände fuhr!), sah ich die Stadt genauer an. Zwei Inschriften fielen mir auf: Eine englische auf dem neuen großen Wasserturm und eine holländische auf dem Monument an der Zitadelle, das einen zu Tode getroffenen Krieger, darüber eine Sarppe mit entsetzlichem Angesicht, ein Symbol des Krieges, zeigt. Die englische lautet: „Am 13. Dez. 1920 hat das Komitee von Stadt und Grafschaft London beschlossen, unter Mac Kenna, für Verdun den Turm zu stiften. Wir wollen unsere Sympathie ganz Frankreich aussprechen und wir, das Herz und Zentrum des britischen Reiches, wählen das Herz und Zentrum des französischen Kampfes, um England und Frankreich zusammenzuschließen, ganz England und ganz Frankreich in der engsten und dauerhaftesten Verbindung“. Dieser Zusammenschluß steht nur auf dem Papier des Versailler Vertrages. In den Herzen der beiden Völker ist er schon längst nicht mehr vorhanden. Durch die Erinnerung an das gemeinsam vergossene Blut kann er noch eine Zeitlang aufrecht erhalten werden. Aber lange hält es nicht vor; dann wird auch dies vergessen. Die Diplomaten stehen sich schon so kühl wie je gegenüber, und die beiden Länder haben sich infolge der weltpolitischen Gegensätze wieder gegenseitig isoliert. Ja, man kann sagen, daß sich insgeheim beide Völker um eine Annäherung an die Deutschen bemühen. Das tritt kaum öffentlich hervor; aber man hört doch häufig sowohl von Franzosen wie von Engländern, daß ihr Volk eigentlich dem deutschen Volke verwandter sei, als dem „verbündeten“. Die Engländer berufen sich dann auf das gemeinsam Germanische, die Franzosen auf die uralte kontinentale Kulturverbundenheit, auf gewisse philosophische Richtlinien und eine Stellung zum Leben, wie sie sich bei den Angelsachsen beider Kontinente nicht finden. Jedenfalls hat hier der deutsche Geist noch die große Aufgabe vor sich, die beiden Kulturen in Verwandtschaft und Verschiedenheit immer tiefer zu begreifen — eine Aufgabe, der natürlich mit Schlagworten irgendwelcher Art absolut nicht beizukommen ist, sondern nur mit Versenkung.

Die zweite Inschrift lautet: Zum Ruhm des ewigen Frankreich der unbesiegbaren lothringischen Stadt Verdun die treuen Freunde aus Holland, welche niemals am Triumph des Rechts und der Gerechtigkeit verzweifelt sind. Dezember 1916, August 1920.

Auch diese Inschrift macht nachdenklich. Das ewige Frankreich? Vielen Ohren sind solche Worte angenehme Musik. Aber es ist sicher, daß man allein durch das Gewinnen eines Krieges noch nicht Anspruch auf ewige Bedeutung erlangt. Da entscheidet nur die innere Qualität, und es hängt alles davon ab, ob in Frankreich der gute, aufopfernde, ritterliche Geist zum Siege gelangt oder ein böser, kleinlicher und gehässiger. Jedes Volk hat Veranlassung, an diesem inneren Kampfe, der über seinen Wert und Bestand letztlich entscheidet, mit aller Kraft zu arbeiten.

Der Führer des Autos erklärte mir die Schlachtfelder bei Verdun aufs genaueste. Die weitansteigenden Berge, früher bewaldet, jetzt kahl und mit nachwachsendem Gestrüpp bedeckt, sind Gefahrszone; sie sind noch voll von Blindgängern. Das Gelände war im Kriege in 54 Sektoren eingeteilt. Die bekannten Forts Vaux und Douaumont besichtigt man unter Führung eines Soldaten. Man sieht die massiven Gewölbe, man sieht die Maschinengewehrfallen, die, sobald sich eine Tür öffnete, von selbst in Tätigkeit traten, man sieht die Zimmer der Kommandanten, primitiv bis zum Äußersten; man hört, daß der Kampf um Vaux 7 Tage und Nächte dauerte, Kompagnienweise — in krassem Gegensatz zu den Millionenverlusten auf den durch Sperrfeuer belegten Anmarschfeldern; man hört, daß die Deutschen über das Dorf Fleury mit 100 Säusern, das jetzt durch eine Tafel „hier stand das Dorf Fleury“ angezeigt wird, vordrangen und beinahe den entscheidenden Gang eroberten, als General Mangin zum Gegenangriff vorging, der Verdun rettete — des zum Zeichen ein schönes Monument von René Paris, einen fast toten Löwen darstellend, der sich doch wieder zum Sprunge erheben wird. Man hört, daß die von den Deutschen unter unsäglichen Verlusten in 7 Monaten eroberten Sektoren einschließlich der beiden Forts in drei Tagen von den Franzosen unter Anwendung künstlichen Nebels wiedergewonnen wurden. Man hört, daß die Franzosen glauben, der Kronprinz habe befohlen, Verdun müsse bis 1. Juli 1916 erobert sein, und man hat nicht die Möglichkeit das nachzuprüfen. Schließlich sieht man die Bajonette, die aus der Erde herausstarren, und die zu den 170 Soldaten gehören, die während des Kampfes plötzlich verschüttet wurden. 47 von ihnen hat man nachher wiedererkannt. Ein reicher Amerikaner hat eine Totenhalle darüber errichten lassen. Man sieht im Bau das große ossuaire, wo die Franzosen nach ihrer Sitte die Knochen der Gefallenen in Särgen sammeln. Aber sie konnten von 400 000 Soldaten nur etwa 100 000 zusammenbekommen, die andern waren völlig mit dem Erdboden vermischt. Man erfährt, daß alle Eisenbahnlinien zerstört waren und daß die Franzosen 8 Monate lang von Bar-le-Duc mit Lastautos ununterbrochen auf der voie sacrée, der „Heiligen Spur“ fuhren.

Jetzt liegt das alles in schweigender Vergangenheit.

Durch die Argonnen geht es nach Reims, der großen zerschossenen Stadt, mit der herrlich in die Lüfte steigenden Kathedrale, die so unendlich gelitten hat. Lange vertieft man sich in ihren Anblick und entflieht dann traurig dem kleinen Seitenschiff, das dem Publikum zugänglich ist und das gegen die in Schutt liegende Hauptkirche mit einer Bretterwand abgedeckt ist. Draußen kann man sich vom Anblick dieser wichtigsten Kathedrale Frankreichs, vor der die feine Statue der heiligen Johanna steht, gar nicht trennen. 8 Häuser waren in Reims ganz geblieben bei der

Beschießung, 1000 Zivilpersonen wurden getötet und verwundet. Das Theater ist grauenhaft zerstört, man sieht in die Ruinen des Foyers hinein, aber man kann noch die Engelsköpfe mit den für den französischen Geschmack charakteristischen Namen sehen: Ruben, Corneille, Molière, Racine, Mozart.

Über Laon geht es ins Kohlengebiet, dann über Lens mit seinem schauerlichen Barackenbahnhof, Arras, Amiens mit der „schönsten Kathedrale Frankreichs“, bei der wirklich jede Einzelheit sehenswert ist, nach Paris. Aber von den unendlichen Schönheiten von Paris sei hier nicht die Rede, da die Erfahrungen im Süden Frankreichs nicht zu kurz kommen sollen.

Durch wiesenreiche Flußtäler fährt der Zug nach Dijon, nach Lyon und dann das Rhonetal entlang nach Marseille. In Vielem erinnert die Fahrt an das Rheintal von Mainz bis Basel, teils ist es weite Ebene, teils treten die Höhen der Cevennen und Voralpen näher heran, zahlreiche Burgen schmücken die Berge, die nach dem Horizonte zu hoch ansteigen und in Wolken verschwinden. Nur ein Unterschied ist da: Es gibt keine Wälder mehr, sondern nur eine weiße felsige Landschaft, gelegentlich mit niedrigen Wuchs bestanden. Die südliche Sonne zaubert nie gesehene Bilder vor das Auge; Pinien und Zypressen heben sich mit ihrem dunklen Grün inmitten der weißen Felsen oder Gartenmauern von dem tiefblauen Himmel ab, man überschreitet die Olbaumgrenze, die etwas nördlich von Avignon und Orange über die Stadt Nyons geht, es wird dunkel, und aufs Freudigste überrascht wacht man am nächsten Tage unter den Palmen der Mittelmeerküste auf.

Ob man vom Tourmagne bei Nîmes, einem ungeheuren alten Turm, in die palästinensische Landschaft der Olivengärten sieht oder von Notre Dame de la Garde auf das wunderschön gelegene Marseille, die „Königin der Städte“, ob man von dem Campanile (freistehender Kirchturm) bei Cannes auf dies Seebad der Weltaristokratie oder vom Donjon auf Nizza la bella, die genueserischste Stadt der Welt und auf das unbeschreibliche Meeresblau sieht, das dem Küstestrich den Namen Côte d'Azur einbrachte, immer staunt Auge und Herz von neuem. Das merkwürdige Meerestall bei Antibes mutet wie aus uralten Zeiten an, dann kommt eine Stelle, wo man die Hochalpen sieht, welche in Nizza und Cannes durch das Küstengebirge verdeckt sind, dann wieder streckt sich das Vorgebirge bei Monte Carlo weit und dunkel ins Meer hinein. Orientalisch steigt das Dorf Cagnes mit seinen weißen Häusern bis zur alles überragenden Kirche an, an der Vegetation, z. B. an den glockenblumenartigen, über die Häuser rankenden Pflanzen, kann man sich nicht satt sehen, man weiß nicht: ist man in Afrika oder in Asien oder noch in Europa?

Eine Kultur besonderer Art hat die Riviera nicht; sie ist international, und dies mehr im schlechten Sinn des Wortes. Aber es gibt eine boden-

ständige südfranzösische Kultur, die zwei Pole hat: die alten protestantischen Zentren Nîmes und Montpellier und die auf dem Römertum der Städte Arles und Nîmes erwachsene provençalische Sprache und Kunst (Dichter Mistral), die in dem einzigartigen Schloß der Päpste in Avignon Ausdruck gewinnt und in Marseille zu selbständiger geistiger Bedeutung gelangt.

Wenn die Kleinen Eidechsen in den Ruinen des römischen Theaters von Arles spielen und der südliche Himmel sich über der stillen Stadt wölbt, so träumt man von vergangenen Dingen. Jedes Haus in Arles ist mit einem schönen alten Ornament geschmückt und hat dadurch historischen Wert. Der Kaiser Konstantin machte 330 Konstantinopel zu seiner neuen Hauptstadt, aber er hatte geschwankt, ob es nicht Arles werden sollte, das kleine Städtchen in der Provence. Dann wäre die Weltgeschichte anders verlaufen, Völkerwanderung, Kultur des Abendlandes, Kirche, alles hätte ein anderes Gesicht bekommen. Im Geist sieht man die Kämpfe der wilden Tiere untereinander und mit Gladiatoren und kann nachdenken über das unrühmliche Ende einer großen Weltkultur, wie es die römische war . . . In Nîmes, dessen Bevölkerung sich stolz als Halbrömer bezeichnet, ist dann alles noch viel großartiger, die ungeheure Arena fast ganz erhalten, und seine beiden Tempel, der zerstörte der Diana und das völlig erhaltene Maison Carrée, zeugen von dem religiösen Sinn der alten Römer, den der französische Forscher Lejay schildert: „Alles in den Stücken des römischen Dichters Plautus läßt uns die Römer als religiös erscheinen, tief überzeugt von der Rolle der Götter in ihrem Leben und der Notwendigkeit, sie sich zu versöhnen.“

Es ist eine besondere Kunst da in der Provence, aber auch eine besondere leichtere Art zu leben. Die Stierkämpfe sammeln das Volk in der Arena zu Nîmes, im Ganzen kümmert man sich nicht viel um das, was in der Welt vorgeht, und doch findet man eine Anzahl Menschen, die mit ganzem Ernst den Problemen des Friedens und des Völkerbundes, der neuen Menschlichkeit und des Reiches Gottes nachgehen. Es gibt eine große französische Organisation „Friede durch Recht“, deren Leitung in Nîmes sich befindet. Überhaupt ist es nicht wahr, daß Paris Frankreich sei, der Süden darf nicht nur sprachlich und landschaftlich, sondern auch geistig und kulturell selbständige Bedeutung beanspruchen.

Daß auch einzelne Südfranzosen sich durchaus Gedanken über die schwebenden Fragen machen, zeigte mir das Gespräch mit einem jungen Arzt der Kolonialarmee im Zuge von Toulon nach Nizza. Er gehört einer pazifistischen Ärzte-Organisation an und hält die Arbeit am Völkerbund für absolut notwendig für den Frieden, aber er glaubt zu seinem Leidwesen, daß nach dem physikalischen Gesetz des Kräfteausgleichs ein Zusammenstoß des großen Deutschland mit dem menschenarmen Frankreich unvermeidlich sein wird. Eine etwas trostlose Philosophie! Und doch tut man gut, die Dinge ganz realistisch anzusehen, freilich um dann mit desto

größerer Kraft an der Schaffung eines wirklichen und aufrichtigen Völkerbundes zu arbeiten. Ferner meinte der junge Arzt, Frankreich könnte sich selbst ernähren, nur die 2 Millionen Ausländer machten das unmöglich und das Ausländerproblem sei für die Zukunft eines der schwersten.

Es gibt ein provenzalisches geflügeltes Wort: Die drei Geißeln der Provence sind der Mistral, jener trockene, ausdörrende, zerstörende Sturmwind des Rhonetals, die Durance, die von den Alpen kommend furchtbare Verheerungen anrichtet, und das Parlament zu Aix, der ehemaligen Hauptstadt der Provence. Dies Parlament ist aber nicht, wie mancher in voreilliger Freude meinen könnte, ein Abgeordnetenhaus, sondern der frühere oberste Gerichtshof, der oft furchtbar gegen die Bevölkerung wütete. So hat er im 16. Jahrhundert zwei Waldenserstädte vernichten lassen. Die Waldenser sind die „Protestanten des Mittelalters“, die unter Führung des Lyoner Kaufmanns Petrus Waldus die Bibel lasen und verbreiteten, oft verfolgt wurden und dann in den Hochtälern Savoyens ihr religiöses Leben führten, das jetzt den Hauptteil des italienischen Protestantismus bildet. Der innerlich starke und hervorragende südfranzösische Protestantismus, der in Aigues-Mortes seinen Wallfahrtsort hat, ist nicht so sehr auf Calvin als auf die Waldenser zurückzuführen. Jener Wallfahrtsort ist der „Turm der Standhaftigkeit“, in dem ich einen tiefen Eindruck von dem Mut der Hugenotten empfing, die sich dort unter Ludwig XIV. und XV. bis zu 34 Jahren gefangen halten ließen, um ihrer Überzeugung willen.

In verschiedenen provenzalischen Dörfern hatte ich noch in Versammlungen der evangelischen Gemeinden gesprochen, in Vézénobres, das ganz wie Nazareth in reiner Weise leuchtend und weithin sichtbar am Berge liegt, in dem lieblichen St. Fortunat in einem Seitental der Rhone, wo kurz zuvor eine Deutsche über Völkербund und Frieden gesprochen hatte, in Chatillon-en-Diois in den Voralpen. Nun verließ ich den Süden und kam über Grenoble, die „Königin der Alpen“, nach Aix-les-Bains, dem großen englischen Badeort mit seinen Denkmälern hervorragender Engländer und seinem prächtigen langgestreckten Alpensee, dem „Lac du Bourget“, wo die früheren Zollschiffe der Könige von Savoyen (bis das Land 1859 an Frankreich kam) jetzt noch fahren. Dann ging es weiter durch eine schöne Juragegend von Culoz nach Amberieu auf der „Völkербundstrecke“ Genf—Paris, und über Besançon an dem herrlichen träumerischen Doubs-Flusse entlang über Belfort nach Mülhausen. Dieser Fluß leuchtete noch, als die Nacht bereits hereingebrochen war, in seinem Grün, und unbeschreiblich ist die Ruhe, die über dieser weltabgeschiedenen, industriellen Flußlandschaft liegt. Von Zeit zu Zeit läuft der Rhein-Rhone-Kanal neben dem Doubs, ebenfalls still und grün, um sich dann wieder für eine kurze Strecke mit dem Fluß zu vereinigen.

Mülhausen, die fleißige Textilstadt, brachte mich mit italienischen und französischen faschistischen Kreisen zusammen. Es kommen nämlich viele junge, italienische Textil-Industrielle auf die Textilschule, die als eine der besten Europas gilt. Die interessante Bekanntschaft mit diesen Kreisen zeigte mir, daß es tatsächlich eine große Anzahl idealer Faschisten gibt, die Mussolini für einen wirklichen Erneuerer auch auf sozialem Gebiete halten. Sie sind ihm leidenschaftlich ergeben und bekämpfen in jeder Weise den Parlamentarismus.

Vorüber am Hartmannsweilerkopf mit seinen 60 000 Toten, den ich im vorigen Jahre bestiegen hatte, ging die Fahrt nach Kolmar, wo ich im Kreise des Versöhnungsbundes über die deutsche Jugendbewegung sprach. Kolmar ist die Hauptstadt von Haut-Rhin (Oberelsaß) und hat sehr viel interessante Gebäude, auch aus dem Mittelalter, besonders den Gerichtshof, der unter Ludwig XIV. stets den Elsäßern sehr freundlich Recht sprach, um sie für Frankreich zu gewinnen, und der dann deutsches Oberlandesgericht wurde. Trotzdem ist es nicht gelungen und wird nicht gelingen, die Elsäßer in der homogenen Masse der Franzosen aufgehen zu lassen, sondern sie werden sich ihr kulturelles Eigendasein auf Grund ihres Deutschtums bewahren. Freilich wollen sie es selbst mit ihren Mitteln verteidigen und nie etwa mit Hilfe einer deutschen Armee.

In Straßburg sprach ich dann mit Rücksicht auf die Franzosen aus dem „Inneren“ französisch im Kreise der stark wachsenden Bewegung der Chevaliers de la Paix (Kreuzritter), die von dem früheren aktiven französischen Hauptmann Etienne Bach geleitet werden. Es war dort, besonders infolge der warmherzigen Teilnahme von Professoren, Studenten und des Konsistorialpräsidenten, eine so starke Sehnsucht nach Frieden, zumal für das „Brückenland“ Elsaß, ein so starker Wille auf Erneuerung der Welt im Geiste Christi, daß ich diesen Abend als Krönung der französischen Reise empfand.

Über die ziemlich öden Landstriche von Lauterburg, Wörth, Speyer ging es dann heim. Ich hatte nicht nur selbst unendliche Bereicherung erfahren und viel neue Beziehungen gewonnen, sondern ich glaube auch der Sache des Friedens gedient zu haben, die auf Kongressen, im Völkerbund, in internationalen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und anderen Vereinigungen nur dann voranschreiten kann, wenn ihr das Wichtigste vorgegangen ist: Persönliches Ins-Auge-Schauen von Mensch zu Mensch und von Volk zu Volk und Anbahnung eines Vertrauensverhältnisses, das langsam wachsen und wirken muß und so die Atmosphäre von Haß, Verleumdung, Mißtrauen und Nationaldünkel allmählich entgiftet.

Meyrick Booth / Das England von heute / Eine kultur-psychologische Betrachtung

Man kann ruhig behaupten, daß der Schwerpunkt des englischen Lebens im Begriff der Persönlichkeit liegt. Lebensideale, die eine Beschränkung oder Aufgeben dieses bedingen (wie der Begriff des Staates u. a.) haben in England niemals durchdringen können.

Im Grunde genommen besteht das Ziel der Kulturentwicklung in England (aber nicht in Amerika) darin, möglichst viele unabhängige, klar ausgeprägte und moralisch hochstehende Einzelpersönlichkeiten auszubilden. (In Amerika tritt die Persönlichkeitskultur hinter den Gedanken des „good American“ — also eine Art Staatskultur — weit zurück.)

Die Kultur als ein intellektueller Komplex, als ein Gedankensystem (etwa nach der Art Segels) oder als ein Staatsgebäude ist für das englische Wesen ein beinahe unfassbarer Begriff.

In den besten englischen Schulen (wie z. B. den berühmten Internaten Eton, Harrow oder Winchester) wird das Schwergewicht der pädagogischen Arbeit auf die Charakterbildung gelegt. Daß der Schüler ein solides Wissen erwirbt, kommt in diesen Schulen erst in zweiter Linie in Betracht. Unbedingt notwendig ist vor allem, daß er „gentleman“ sein muß und gewisse Charaktereigenschaften — wie Ehrlichkeit, ein sicheres soziales Auftreten, Ritterlichkeit — in sich ausbildet. In keinem Land ist die intellektuelle Kultur überhaupt so gering geschätzt wie in England. Es liegt in dem englischen Erziehungsideal etwas Spartanisches, mit seiner Hochschätzung des Körperlichen. Die Beherrschung des Körpers durch den Geist ist eigentlich das Wesen der englischen Bildung.

Einfluß des französischen Rittertums in England

Historisch betrachtet erkennen wir hier den Einfluß verschiedener Kulturkreise. Zu den grundlegenden germanischen Tendenzen gesellt sich eine starke normännisch-französische Strömung. Vergessen wir nicht, daß durch mehrere Jahrhunderte (ca. 1000—1400 A. D.) England auf das engste mit Frankreich verbunden war — so eng, daß der König von England sich zu gleicher Zeit König von Frankreich nannte; und daß infolgedessen die Ideale des französischen Rittertums und des ganzen Feudalsystems nach England drangen und in den höheren Schichten der Bevölkerung feste Wurzel faßten — was französisch war, galt als vornehm, das Germanische als plebejisch (liest man z. B. Scotts Roman „Ivanhoe“). Dadurch erklärt sich, meiner Ansicht nach, wenigstens teilweise, die ausgeprägte Vorliebe des gebildeten Engländer für die Äußerlichkeiten des Lebens (verfeinerte Lebensformen, Stil, schöne Kleider, vornehme Manieren, luxuriös ein-

gerichtete Häuser usw.) — alles Dinge, die nirgends auf der Welt so hoch geschätzt werden wie in England. Sehr typisch ist die Tatsache, daß diese Liebe zum Äußerlichen (hier wohl im starken Unterschied von Frankreich) normalerweise innerhalb der Grenzen eines gewissen Asketizismus, einer sittlichen und oft direkt puritanischen Lebensführung bleibt. Der typische Engländer ist nie „Lebemann“. Das England von heute kann am besten charakterisiert werden mit dem Schlagwort „das Land des persönlichen Lebensstils“. Damit hängt eine weitere, sehr charakteristische Eigenschaft des Durchschnitts-Engländers zusammen, die ein deutscher Freund einmal mir gegenüber als „seine unglaubliche Unaufdringlichkeit und scheinbare Interesseloseigkeit“ bezeichnet hat, und die man auch als eine Art asketischen Sichfernhaltens von der Welt beschreiben könnte. Auch diese Eigenschaften sind zum Teil aus den Idealen des Rittertums hervorgeholt (wie z. T. vom Puritanismus). Eines der wichtigsten Gebote für den vollkommenen Kavaliere war die „Mesure“; das Maßhalten. Er mußte maßhalten in allem und jedem — maßhalten in Speise und Trank, in Gebärde und Rede, und in den Südtigungen an seine Dame (man lese z. B. die höfischen Romane von Christien de Troyes.) Es ist nun eine sehr merkwürdige Tatsache, daß dieses alte Ideal des Maßhaltens sich bei den Engländern wie sonst nirgendwo eingebürgert hat, bis es jetzt die erste Voraussetzung des gebildeten Engländers geworden ist. Aus diesen Gründen (wie auch aus dem Puritanismus) verabscheut der typische Engländer alles, was irgendwie überschwenglich und impulsiv erscheinen könnte. Das Ideal ist das der vollkommen sich selbst beherrschenden und charakterfesten Persönlichkeit. (Ein Vergleich mit den sehr ähnlichen Idealen des alten Römers ist hier von Interesse.)

Der Freiheitsbegriff

Will man das Wesen des englischen Volkes verstehen, so ist nichts wichtiger als eine Erklärung des englischen Freiheitsbegriffs, der sich in höchst wesentlichen Punkten vom deutschen unterscheidet. Unter Freiheit versteht man in England in erster Linie nur persönliche und politische Freiheit; erst an zweiter Stelle eine intellektuelle, religiöse oder ethische Freiheit, wie sie viel mehr in Deutschland erstrebt wird.

Der sehr stark entwickelte Persönlichkeitsinn des Engländers, sein prononciertes Ichgefühl empören sich gegen jeden äußerlichen Zwang. Als höchstes Gut erscheint ihm die Entwicklung der Persönlichkeit, und zwar nicht nur für sich selbst, sondern für jeden einzelnen seiner Mitbürger; daher hält er es für staatsgefährlich, wenn die Freiheit des Einzelnen auch nur angetastet wird. Viele Ausländer können eine solche Denkungsweise nur als Egoismus deuten — sie vergessen aber gänzlich, daß die besten Engländer diese Freiheit nicht nur für sich beanspruchen, sondern ganz besonders für die Schwächeren —, so sind die Bewegungen für die Sklaven-

befreiung und für den Schutz der Eingeborenen fast ausschließlich von England ausgegangen; sowie die stark von Männern gestützte Frauenemanzipationsbestrebungen, die Tierschutzbewegung und der Vegetarianismus. Es sollte auch (und ganz besonders in Deutschland) nicht vergessen werden, daß der so oft als „Egoist“ bezeichnete Engländer der einzige war (inklusive einiger Amerikaner), der in hilfsbereiter Weise dem deutschen Volke in den schweren Leidensjahren nach dem Kriege entgegengekommen ist; die Kinderspeisungen in Köln, Leipzig, Frankfurt, Berlin, Wien, Innsbruck, Essen und vielen anderen deutschen Städten waren nur möglich gewesen durch eine sehr weitgehende philanthropische Tätigkeit, die in fast jeder englischen Stadt Gelder für das notleidende deutsche Volk gesammelt hat. Soweit ich weiß, war in Frankreich, Italien und Belgien keine Spur von einer solchen Sympathie zu merken — trotzdem glaubt man immer noch in Deutschland, daß der Engländer Egoist ist, und die Franzosen, Italiener und Belgier scheinbar nicht!

Nichts ist mehr bezeichnend für den Charakter des englischen Volkes, als gerade dieser Trieb nach unmittelbarer Freiheit. Schon der Schulschüler will von elterlicher Kontrolle wenig wissen, während er dem unpersönlichen Einfluß der „Public-Schools“ sich eifrig unterordnet; ebenso wie die Eltern nur ungern die Erziehung der Kinder in die Hand nehmen, weil in ihnen eine instinktive Abneigung gegen Strenge und Zwang stärker ist als alle pädagogischen Prinzipien, auch weil die Eltern glauben, daß die Kinder anderswo unabhängiger und abgehärteter werden als zu Hause. Ebenso widerstrebt die englische Frau jedem von außen kommenden Zwang, und der Bürger verbittet sich mit Entrüstung jede Einmischung des Staates in sein Tun und Lassen.

Daß eine solche Lebensstellung notwendigerweise starke Nachteile mit sich bringt, braucht man nicht zu betonen. Die damit verbundene Zurückdrängung des Gemeinschaftsgedankens kann staatsgefährlich werden. In England ist es fast unmöglich, kooperative landwirtschaftliche Unternehmungen durchzuführen (wie in Dänemark mit so großem Erfolg geschehen ist), gerade weil der englische „Farmer“ viel zu sehr Individualist ist. Die Betonung des Persönlichen auf Kosten der mehr zusammenbringenden psychologischen Faktoren kann dem Familienleben oft in bedenklicher Weise schaden; das Auseinandergehen von Mann und Frau in so vielen Ehen (auch wenn sie — aus traditionellen Gründen — sich nicht scheiden lassen) ist zweifellos aus dem einseitig entwickelten Unabhängigkeitsdrang zu erklären.

Die Frauenbewegung in England ist weit mehr als in Deutschland fast ausschließlich von dem Freiheitstrieb aus inspiriert und durchgeführt worden. Und bei aller Kritik darf man nicht unterschätzen, was die Bewegung Gutes hervorgebracht hat. Sie hat vor allem eine höhere Wertung der Frau als Mensch bewirkt, sowie die Stellung der unverheirateten Frau ge-

hoben und ihren Wirkungskreis stark erweitert. Aber gerade durch den Freiheitstrieb ist die ganze Stellung der Frau in England in eine gefährliche Einseitigkeit hineingeraten. Es kommen dabei die Gemeinschaftsmotive nicht genügend in Betracht. Die Frau ist nicht nur ein freies Wesen. Sie ist immer zu gleicher Zeit Mitglied der Gesellschaft, und dieser Gesellschaft ist sie gewisse unentbehrliche Pflichten schuldig. Als Gegengewicht zum Freiheitsideal muß man auch das Ideal der Frau als Lebensträgerin und Dienerin der Menschheit keineswegs aus dem Auge lassen — auch aus rein psychologischen Gründen, weil bei den meisten Frauen das Bedürfnis nach hilfsbereiter Tätigkeit viel stärker ist, als das nach persönlicher Freiheit. Es gibt in England eine Unmasse Frauen, die eine unbegrenzte Freiheit besitzen, aber keine Ahnung haben, was sie damit anfangen sollen. Mehr als rein persönliche Freiheit braucht die Frau inspirierende positive Lebensaufgaben.

England ist noch viel zu sehr von dem alten feudalen Ideal der Frau als „lady“ eingenommen. Wie andere Überbleibsel des Mittelalters, ist dieses Ideal jetzt vollkommen inhaltsleer geworden, und vermag daher keineswegs, die Seele der modernen Frau zu befriedigen. Einmal hieß eine „lady“ eine Frau, der ganz bestimmte und kulturell wertvolle Aufgaben zukamen. Sie spielte innerhalb des Feudalsystems eine unentbehrliche Rolle, die der des Mannes gleich wertvoll war. Der zähe Konservatismus des Engländers hat die äußere Stellung der „lady“ aufrechterhalten. Aber die Aufgaben, die ihrem Leben Wert und Sinn gegeben haben, gehören jetzt nicht mehr zu ihrem Wirkungskreis.

Die Folgen dieses Zustandes sind, daß die Frau entweder als „lady“ ein leeres Dasein fristet, oder sie geht in irgendeinem männlichen Beruf auf, der ihren angeborenen Fähigkeiten nicht entspricht. Daher ist England in ganz besonderem Maße ein Land der unglücklichen Frauen geworden. (Von der ganz sonderbaren Stellung der Frau in Amerika werde ich hier nicht sprechen — in den oberen Klassen gibt es da einen Typ, der überhaupt nur Rechte und keine Pflichten oder Aufgaben besitzt.)

Die wirkliche Aufgabe der Frauenbewegung — die darin bestehen muß, positive Lebensmöglichkeiten für die Frau zu schaffen, die der des Mannes ebenbürtig sind — ist in England noch weniger als in Deutschland, bisher in Erfüllung gegangen.

Form und Freiheit

Schäzt paradoxerweise ist aber dieses England, das so sehr die Freiheit schätzt, gerade das Land, wo die Freiheit der Sitten am allerwenigsten praktiziert wird. Nirgends ist die Macht der Konvention, der guten Manieren, der traditionellen Sittlichkeit so fest gegründet, so tief verankert, wie in England.

In der Wirklichkeit ist das aber gar nicht so paradox. Weil der Freiheits-

trieb des Engländers außergewöhnlich stark ist, fühlt er instinktiv, daß er unbedingt ein Gegengewicht braucht, ein festes System von Konventionen und Sitten, wenn das ganze Leben durch den ungezügelten Freiheitsdrang nicht auseinandergehen sollte.

Nach englischer Meinung (wie auch Sr. W. Foerster so kräftig in seinen moralpädagogischen Büchern betont hat) schafft die feste Form erst recht die Möglichkeit der Freiheit — der wahren kulturellen Freiheit, die die Rechte des Anderen auch achtet und die nicht in „licence“ ausartet. Und nur diejenigen Menschen, die sich erst durch Gehorsam den Normen der Gesellschaft gegenüber diszipliniert haben, können ohne Gefahr die Freiheit genießen.

Nichts ist für England mehr charakteristisch, als die sehr starke Typisierung des Lebens. Alles wird auf wenige, ganz klare, allgemein anerkannte Grundsätze zurückgeführt, und es wird von jedem Individuum verlangt, daß es sich diesen Normen unbedingt unterwirft. Die Kinder der besten Familien gehen alle in die „public-schools“, wo sie nach dem Typ des „gentleman“ geformt werden; ein Typ, der überall der gleiche ist und der das ganze englische Leben restlos dominiert. Wenn man von einem Engländer sagt „Er ist kein gentleman!“, so ist er erledigt! Es ist, als ob man von einem preussischen Offizier sagte, daß er der Fahne nicht treu wäre.

Es liegt auf der Hand, daß in einer solchen Kultur individuelle Initiative, wie jede geistige Eigenart schwerlich zur Geltung kommen können. Das englische Leben ist überhaupt wenig elastisch. Neue Ideen dringen sehr schwer durch. Es herrscht ein fast unglaublicher Konservatismus im sozialen und geistigen Leben. Selbstverständlich schreibe ich immer vom englischen Leben, wie es im ganzen ist — es gibt kleinere Kreise (z. B. unter den linksgerichteten Sozialisten), wo ein anderer Geist herrscht; sie sind aber nicht typisch englisch.

Dagegen sind im englischen Kultursystem große Vorteile. Die feste Form übt eine große suggestive Kraft; die schwächeren Naturen werden dabei gehoben. Sie können sich nicht auf einem niederen Niveau ausleben. Das unbedingte Sichhineinfügenmüssen ist ein nicht zu unterschätzender moralischer Faktor. Wenn ein junger Student z. B. weiß, daß die Gesellschaft, worin er lebt, gebieterisch von ihm ein bestimmtes Maß Selbstdisziplin verlangt, wird er sich viel energischer in Zucht nehmen, als wenn er in einer Gesellschaft lebt, wo jeder sich frei ausleben kann. Eine so große Freiheit der Sitten, wie es in den skandinavischen Ländern und (teilweise) auch jetzt in Deutschland gibt, ist für die Jugend insbesondere eine große moralische Gefahr. Daß ein englischer Student z. B. in einem „Verhältnis“ mit irgendeinem Ladenfräulein oder Tippmädels leben sollte, ist von vornherein ausgeschlossen. Er könnte dann unmöglich an der Universität weiterstudieren. (Es kann sein, selbstverständlich, daß einzelne Wenige auch in Eng-

land solche Beziehungen haben; sie müssen dann verheimlicht werden, und es entsteht die bekannte „Heuchelei“ des Engländers. Es muß aber nicht vergessen werden, daß diese Fälle ein so verschwindend kleiner Bruchteil des ganzen Studententums bilden, daß sie eigentlich gar nicht in Betracht kommen. Man kann sich über den großen Wert der englischen festen Form nicht hinwegsetzen, indem man auf ein paar Ausnahmen hindeutet. Gerade auf dem Gebiet der sexuellen Moral sind die psychologischen und rein hygienischen Vorteile der unbedingten moralischen Normen von unberechenbarer Tragweite für das englische Volk.)

Puritanismus

Ohne den Puritanismus richtig einzuschätzen, ist ein Verständnis des England von heute kaum möglich. Seit mehreren Generationen hat diese Tendenz große Schichten des englischen Volkes (vor allem die Mittelklasse) aufs tiefste beeinflusst. Im Grunde genommen ist der Puritanismus eine sehr einseitige Ausprägung des Christentums; wobei das Hauptgewicht auf die rein-persönliche Stellung des Individuums zu Gott gelegt wird. Das Ethische wird stark betont, dagegen das Soziale sowie das mehr Subjektive (etwa Schleiermachersche Art) sehr vernachlässigt. Sehr charakteristisch ist hier die Angst vor dem Fleisch; eine tiefe Abneigung vor allem, was nur im geringsten tierisch, sinnlich, brutal ist; vor allem, was zur ungebändigten Natur gehört. Einer der schärfsten und objektivsten Kritiker des englischen Lebens — der bekannte Nietsche-Gelehrte Anthony Ludovici (ein Engländer aus italienischer Familie), hat diese Tendenz als modernen Manichäismus charakterisiert; sie trennt die Welt in Böse und Gute; der Geist ist gut im Gegensatz zum Fleisch, wo die Wurzel des Übels liegt. Alle menschlichen Leidenschaften sind eigentlich schlecht; gut ist nur das, was von oben kommt, von der jenseitigen Welt des rein Geistigen. Es kommt hier zum Ausdruck ein im höchsten Grade transzendentaler Gottesbegriff — Gott wird als über-irdischer Sittenrichter betrachtet. Er ist kein „lieber Gott“, sondern der strenge Herr.

Daß das ganze Volk bei weitem nicht unter diesem Einfluß steht, ist ja wahr — aber die eigentümlichen Wirkungen des Puritanismus sind in England überall zu finden.

Daß er das Ideal des Maßhaltens, von dem früher die Rede war, noch weiter bestrahlt hat, ist klar. Was der Ausländer oft als „Nüchternheit“ oder „Kaltblütigkeit“ bei den Engländern wahrnimmt und als eine angeborene Charaktereigenschaft betrachtet, ist in Wahrheit etwas mühsam Erworbenes. Sie ist das in Fleisch und Blut übergegangene Resultat einer prinzipiellen Disziplinierung des natürlichen Lebens — erst unter dem Einfluß des „Maßhaltens“ (welcher eigentlich nur die oberen Klassen berührt hat); und dann durch den viel tiefergehenden Einfluß des Puritanismus. Man braucht nur Shakespeare zu lesen, um klar zu werden, wie sehr wenig

„kaltblütig“ der ganz natürliche Engländer in seinem Zeitalter wirklich war — also vor der Zeit des Puritanismus (der zum Teil eine bewusste Reaktion gegen die erschreckende Sittenlosigkeit und rohe Sinnlichkeit des damaligen englischen Volkslebens war).

Deutschland und England

Wenn man nun den Hauptunterschied zwischen deutschem und englischem Wesen herausfinden will, so wäre es der folgende: Keiner schätzt die äußere Form so hoch wie der Engländer; keiner verachtet sie so sehr wie der Deutsche. Die Form ist die tatsächliche regierende Göttin des englischen Lebens; und der Kern der englischen Kultur liegt in der eigenartigen Wechselwirkung von Freiheit und Form.

Die Schwäche des englischen Wesens liegt in der Unterschätzung des lebendigen Inhalts. Der Gefahr, daß die äußere Form einen erstarrenden Einfluß auf das Leben ausüben könnte, ist England zweifellos nicht entgangen. Das ist z. B. der Fall mit dem Begriff „gentleman“. In seinem tieferen Sinne enthält dieser Begriff hohe ethische Werte; und vermag eine kräftige erzieherische Wirkung auszulösen. Aber wie oft ist der „gentleman“ nur angeflogen!

Wie nun Prof. Rudolf Eucken in seinem Buche „Geistige Strömungen der Gegenwart“ so klar dargestellt hat, ist der Sinn der Religion unmöglich durch die rein transzendente Stellungnahme zu erschöpfen. Die immanente pantheistische Seite der Religion hat auch ihre Rechte; und in Deutschland, wo der Dualismus noch lange nicht so schroff ist wie in England, kommen diese eben zu entsprechend reicherer Geltung. Das Schönste und Beste in Deutschland ist und bleibt, daß der Deutsche, im Grunde genommen, der Natur und alles was natürlich und schlicht ist, unvergleichlich viel näher steht, wie der Engländer oder der Franzose. In Deutschland quillt das Ursprüngliche, das rein unverdorben Menschliche sozusagen aus dem Boden heraus. Und gerade der Mangel an festen Formen in Deutschland ermöglicht desto leichter den Aufbau neuerer und tieferer Formen — weil das Alte nicht fest kristallisiert ist.

Der Engländer dagegen hängt mit so viel Zähigkeit an allen traditionellen Konventionen und Formen — auch wenn sie inhaltlich überlebt sind —, daß es unendlich schwierig für ihn ist, die neuen Formen, die die Zukunft doch brauchen muß, herauszuarbeiten. Hierin liegt die größte Gefahr für die Zukunft Englands, nämlich der Widerstand Englands allen modernen Gedanken gegenüber.

Die Schwäche des Deutschtums dagegen, soweit ich objektiv urteilen kann, liegt in der oben erwähnten Verachtung der Form. Der typische Deutsche unterschätzt sehr die erzieherische Wirkung der festen Form. Wo keine festgeprägten äußeren Formen anerkannt sind, entsteht viel zu leicht eine vage, bloß subjektive, gefühlsmäßige Stellung zum Leben, eine Diszi-

plinlosigkeit im inneren Leben (im Gegensatz zu der deutschen Disziplin in äußeren Dingen).

Professor Sorneffer (Gießen) hat vor kurzer Zeit behauptet, daß das deutsche Volk die preussische Disziplin als „Selbsterhaltungsnotwendigkeit“ geschaffen hat, um dem natürlichen Subjektivismus des Deutschen entgegenzuwirken.

Durch englische Augen gesehen, zeigt das deutsche Leben einen fast grenzenlosen Subjektivismus. Es scheinen gar keine Normen zu sein, die allgemein anerkannt sind. Jeder lebt für sich, nach seinen eigenen selbst erfundenen Grundsätzen; ohne jede Korrektur von seiten irgendeiner anerkannten religiösen oder ethischen Autorität.

Der Deutsche grübelt über alles nach. Er stellt überall ein Fragezeichen auf. Er gehorcht keiner ethischen oder religiösen Autorität und glaubt von innen heraus alles schaffen zu können. Dadurch entsteht eine unendliche Zersplitterung der Meinungen und Parteien. Die deutsche Verachtung der Form auf religiös-ethischem Gebiet hängt eng zusammen mit dem Mangel an innerer Einheit im Volk, mit all seinen tragischen politischen Konsequenzen. Wenn ich das schreibe, sage ich nur, was viele von den einsichtsvollsten Deutschen auch selber sagen. Prof. Rudolf Lucken weist immer wieder hin auf die Gefahren des alles zersetzenden deutschen Subjektivismus, mit seiner Auflösung der geistigen Normen, die als Basis einer gesunden Gesellschaft anzusehen sind.

Der Deutsche hat den Begriff des Staates geschaffen, um sich irgendwo einen festen Halt zu geben. Aber weil die Menschen, die in diesem Staate wohnen, objektive Normen nicht anerkennen, muß es auch an innerer Einheit im Staate fehlen; und man sieht sich noch einmal vor das Problem der geistig-sittlichen Autorität gestellt, das man durch die Staatsidee noch nicht losgeworden ist. So scheint die Sache, aus der Ferne betrachtet.

Die politische Einheit in England

In Deutschland bringen die tiefen Gegensätze der Weltanschauungen die Menschen tatsächlich vollkommen auseinander. Zwischen einem Ostpreußen z. B. und einem Berliner Sozialdemokraten gähnt eine Kluft, wie man sie sich in England zwischen verschiedenen Parteien gar nicht vorstellen kann.

Der typische deutsche Sozialist steht auf religionsfeindlichem Boden und ist in seiner ganzen Lebensanschauung meilenweit von den orthodox denkenden Kreisen entfernt. In England existieren diese ungeheueren Antithesen nicht. Das durchschnittliche Mitglied der sozialistischen Partei ist oft zu gleicher Zeit Mitglied der Staatskirche, und in seinen letzten Überzeugungen steht er auf demselben Boden, wie seine politischen Gegner. Die Streitfragen sind eigentlich nur praktisch-politischer Natur. Wenn man

ein wenig tiefer schürft, findet man die überraschende Tatsache, daß im Prinzip die Parteien gar nicht weit auseinander liegen.

Nicht zu vergessen ist hier auch die behagliche Art des englischen politischen Lebens. Scharfe politische Gegner sind im privaten Leben oft eng befreundet. Es kann leicht passieren, daß z. B. im Parlament ein Arbeiterführer die Regierungspartei mit den schärfsten Mitteln angreift, und dann den nächsten Tag, als intimer Freund, in dem Hause desselben Ministers verbringt, den er ein paar Stunden vorher heftig angegriffen hat; und daß bei einem „whisky and soda“ die Angelegenheit unter vier Augen weiter diskutiert wird.

Das „week-end“ Leben in den großen Landhäusern spielt eine sehr bedeutende Rolle in unserem politischen Leben. Beim Golfspiel, auf Spaziergängen und bei den Mahlzeiten finden sich Konservative, Liberale und Sozialisten zusammen, alle als eingeladene Freunde irgendeiner leitenden Persönlichkeit aus politischen Kreisen. Und die aktuellen Fragen des Tages werden da ungezwungen, ruhig und leidenschaftlos miteinander durchgesprochen.

Ein internationales, geistiges Zusammenarbeiten der Völker ist nur dann fruchtbar, wenn jede Nation bereit ist von der anderen etwas zu lernen.

Jeder denkende Engländer wird zugeben, daß die englische Kultur von Deutschland unendlich viel lernen kann. In der sozialen Organisation, in der wissenschaftlichen Durchdringung des Lebens, in der Ausbildung eines großzügigen Erziehungssystems, in der Entwicklung des Theaterwesens, sowie in vielen psychologischen und moralischen Beziehungen ist die deutsche Kultur der englischen bei weitem voraus.

Auf der anderen Seite möchte ich dagegen die unvergleichlich größere Einheit und Konzentration des englischen Lebens betonen. Die englische Kultur ist weniger reichhaltig, weniger umfangreich als die deutsche, aber dafür zielbewusster. Die englische Kultur ist auf einer ganz engen Basis aufgebaut. Aber auf dieser Basis vereinigen sich fast alle Volksgenossen zu einer scharf ausgeprägten kulturellen Einheit.

f. Stähler / Christoph Schrempf

I

In der Geschichte der Philosophie ist es kein seltener Fall, daß bedeutende Vertreter erstmals durch ein in jungen Jahren genial hingeworfenes Werk bekannt und berühmt wurden. Christoph Schrempf ist nicht dadurch bekannt geworden. Vor seinem 31. Lebensjahr wußte man auch in seiner engeren Heimat Württemberg so gut wie gar nichts von ihm.

Wohl hatte er, siebenundzwanzigjährig, ein Pamphlet veröffentlicht: „Sören Kierkegaard und sein neuester Beurteiler in der theologischen Literaturzeitung“, und ein Leser dieses Pamphlets soll, wenn ich mich nicht irre, gesagt haben, er wünschte von dem Verfasser dieser Erstlingschrift dessen letzte Schrift einmal lesen zu können. Wohl veröffentlichte er, dreißigjährig, eine zweite Schrift: „Die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube, eine religiöse Untersuchung“. — Aber diese Schriften haben die Öffentlichkeit so wenig bewegt, daß auch Leute, die Schrempfs Schriften „alle“ gelesen zu haben behaupten, von der Existenz dieser Schriften kaum etwas wissen.

Erst 1891, also einunddreißigjährig, ist Schrempf bekannt, oder sagen wir besser berüchtigt geworden, und zwar charakteristischerweise durch eine Tat, eine Tat, durch die er seine berufliche Existenz und sein bürgerliches Ansehen riskierte und dann auch wirklich verlor.

Man spricht in Württemberg, wo Schrempf seine „Tat“ getan hat, nicht gerne von ihr. Die einen halten es für eine große Übertreibung und Wichtigtuerei, wenn man so alte Geschichten wieder „aufwärmt“, die andern sind froh, daß die Angelegenheit, um die es sich handelte, dadurch am sichersten erledigt und aus der Welt geschafft wurde, daß man sie totschwieg. Wenn ich entgegen dieser Gepflogenheit diese Tat zum Ausgangspunkt meiner Darstellung Schrempfs mache, so tue ich es weder, weil ich Altes aufwärmen, noch Totgeschwiegenes wieder lebendig machen möchte — ich möchte vielmehr nur Schrempfs Entwicklung, das Charakteristische seines Denkens erfassen und darstellen. Und je länger ich darüber nachdenke, um so deutlicher wird mir, wie entscheidend dabei gerade diese Tatsache ist, daß Schrempfs eigentliche Entwicklung durch eine Tat hervorgerufen wurde.

Schrempf war 1891 Pfarrer in einer kleinen schwäbischen Landgemeinde. Aus äußerst einfachen Verhältnissen stammend, war er zuerst Volksschullehrer geworden, hatte als Unterlehrer das Maturum nachgemacht und kam dann als Theologiestudent in das evangelisch-theologische Seminar nach Tübingen (das sogenannte Stift). Dort war er „im Verlauf von vier Jahren von der äußersten Rechten“ — noch als Unterlehrer war er eifriger Pietist — „auf die äußerste Linke hinübergeglitten“. Da er das Geld zu einem Berufswechsel nicht hatte, innere Neigung zum Pfarrberuf besaß, als „verlobt“ die Pflicht hatte, sich eine bürgerliche Existenz zu gründen und endlich von der Kirchenbehörde ob seiner Gewissenszweifel beruhigt wurde, entschloß er sich doch, ins Pfarramt zu gehen, wurde also „liberaler Pfarrer“.

Was konnte er, auf der äußersten Linken stehend, von sich aus mit innerer Wahrhaftigkeit seinen Gemeindegliedern sagen, auf welche religiöse Deutung ihres Lebens konnte er sie hinführen? Wir benutzen zur Beantwortung die oben erwähnte zweite Schrift, die nicht ganz ein Jahr

vor Beginn seines Kirchenkampfes erschien. Sie gewährt vielleicht noch einen besseren, unbefangeneren Einblick als die „Akten zu meiner Entlassung aus dem württembergischen Kirchendienst“, die 1892 herauskamen und in denen Schrempf seine damalige religiöse Stellung ebenfalls darlegt.

Pfarrer Schrempf sucht, wohl unter dem Eindruck Kierkegaards, nach einem Gesetz, „das ihn nötigt und ihm so ermöglicht, seinem ganzen Leben und allen einzelnen Teilen desselben unbedingt sittlich notwendigen Gehalt zu geben“. Was er für sich als Lebensgrund seines Lebens sucht, scheint ihm auch wünschenswert für jeden andern Menschen. Doch hat er erkannt, daß nicht jeder Mensch in seiner geistigen Reife gleich weit fortgeschritten ist. Jeder Mensch muß gewisse Stadien seiner Entwicklung durchlaufen. Um es mit einem späteren Ausdruck Schrempfs zu charakterisieren: Wenn jemand das Einmaleins noch nicht gelernt hat, so hat es keinen Sinn, ihn in die höhere Mathematik einzuführen. Und ein Lehrer, der in die höhere Mathematik einführt, ist kein Lehrer zum Lernen des Einmaleins. Die höhere Mathematik aber ist das Christentum, der Lehrer der höheren Mathematik ist Jesus. Wer noch das Einmaleins zu lernen hat, für den kommt ein Lernen von Jesus noch nicht in Frage. Oder wie es Schrempf schon in dieser Schrift ausdrückt: „Es legt sich die Frage nahe, ob man nicht zunächst versuchen solle, wieweit man ohne Religion zu reichen vermöge.“ Ein solcher Versuch ist allein eines Menschen würdig.

Die durch das Suchen nach einem unbedingt verpflichtenden Gesetz aufs äußerste gesteigerte und empfindliche Selbstachtung und Würde eines Menschen sträubt sich nun unwillkürlich gegen die sittlichen Forderungen, die Jesus stellt: „Sich dem Feinde und Unwürdigen zum Dienste der Liebe verpflichtet zu fühlen und so mit Menschen eine sittliche Verbindung innerlich festzuhalten und womöglich auch äußerlich wiederherzustellen, welche die Achtung verwirkt haben und von denen man selbst vielleicht nicht geachtet wird: das scheint der Selbstachtung wirklich zuwider zu laufen, so daß der Mensch, der auf sittliche Würde hält, ein inneres Widerstreben überwinden muß, um dieser Pflicht zu genügen.“

Diese Sprödigkeit, die der Mensch Schrempf in seinem Verlangen nach Selbstachtung gegenüber der Lehre Jesu empfindet, hat aber eben durch Jesus schon einen empfindlichen Stoß erhalten. Er hat von der Persönlichkeit Jesu einen solch starken Eindruck, daß er sich seinem Einfluß nicht entziehen kann und nicht entziehen will. Was aber macht ihm diesen Eindruck? Nicht, daß Jesus dies oder das mehr oder weniger zwingend beweist, sondern daß er „für seine Auffassung seine Person einsetzt“.

„Hiermit hat Christus zugleich auf die einzig mögliche Weise andere für eine wirklich sittliche Aneignung seiner Aussagen vorbereitet. Indem er seine Person einsetzte, zeigte er, daß seine Anschauungen in ihm Wahr-

heit seien.“ Dadurch muß sich jeder, dem es im Ernst um Wahrheit und Sittlichkeit zu tun ist, „durch Christus in steigendem Grade gedemütigt fühlen.“ Aber auch inhaltlich wird der Mensch, dessen Sinn für eine unbedingte sittliche Verpflichtung (etwa durch Kant) geschärft ist, auf Christus hingewiesen: denn „wer seinem Leben wirklich unbedingt sittlich notwendigen Gehalt geben will, braucht ein Gesetz, das ihm Handlungen positiv vorschreibt. Ein solches positives Gesetz bietet die theonomie Moral Christi.“

Pfarrer Schrempf sucht also für sich nach einem ihn unbedingt verpflichtenden, sein ganzes Leben und alle einzelnen Teile desselben bestimmenden sittlichen Gesetz, dem er sich ohne Aufgabe seiner Würde unterwerfen kann. Überwältigt von der sittlichen Größe Jesu, erkennt er unter Überwindung einer starken natürlichen Sprödigkeit in dessen Forderungen dieses unbedingt verpflichtende Gesetz, erkennt er in ihm den ihm unbedingt überlegenen Lehrer. Die Aufgabe seines Pfarramts konnte alsdann nur die sein, in seinen Gemeindegliedern als Vorstufe, als großes Einmaleins den Sinn dafür, daß das Leben eines unbedingt sittlich verpflichtenden Gehalts bedarf, zu wecken und sie dann so zu Jesus hinzuführen, daß auch sie unter die Macht seiner überwältigenden und demütigenden Persönlichkeit kommen konnten.

Dafür aber war eines selbstverständliche Voraussetzung, daß nämlich Pfarrer Schrempf selbst so unter dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu stand, daß man ihm das anmerkte. War das Überwältigende bei Jesus, daß er auf seinem Leidensgang zeigte, daß seine Anschauungen in ihm Wahrheit waren, so mußte sein Schüler, wollte er Zeugnis ablegen für die sittlich umgestaltende Kraft Jesu, in seinem Teil ebenfalls zeigen, daß was er als seine Anschauung ausspreche, auch in ihm Wahrheit sei. Die schlichte Pflicht innerer und äußerer Wahrhaftigkeit war selbstverständliche Voraussetzung.

Aber nun war ja die Situation des Pfarrers Schrempf eine ganz andere. Es genügte nicht, daß er, selbst in der Schule Jesu stehend, seine Gemeindeglieder zu dieser Schule hinführte. Er war auf ein Glaubensbekenntnis verpflichtet, das viel mehr enthielt als die Überzeugung, dauernd von Jesus lernen zu wollen und lernen zu können, das Dinge enthielt, die nun einmal ein durch die moderne Theologie hindurchgegangener Theologe einfach nicht mehr glaubte, die vielleicht sogar überhaupt niemand mehr glaubt. Ist es aber für einen Schüler Jesu möglich, bei feierlichen kirchlichen Handlungen zu bekennen: „Wir (also ich und du und du) glauben . . .“, wenn er eben nicht alles glaubt und den Verdacht in sich hegt, daß Gemeindeglieder soundsoviele einzelne Punkte auch nicht glauben?

Diese Situation der Unehrllichkeit hat Pfarrer Schrempf auf die Dauer nicht ausgehalten. Nun hätte er stillschweigend gehen können, wie er ja nachher doch gehen mußte. Weshalb tat er das nicht?

Schrempf wollte zunächst für sich Ernst machen, sagen wir es kurz und schlagwortartig mit dem kategorischen Imperativ. Er ging zu Jesus in die Schule, um bei ihm einen positiven Inhalt für seinen kategorischen Imperativ zu bekommen. Die Durchführung des kategorischen Imperativs lernt aber nur, wer ihn in die Praxis seines Lebens umsetzt, d. h. die sittlichen Konsequenzen seines Lebens zieht. Pfarrer Schrempf hatte mit seinem Amtsantritt die Verpflichtung eingegangen, seine Gemeindeglieder zu Jesus hinzuführen, er konnte, innerlich an seine Verpflichtung gebunden, nicht einfach Jesus diesen Dienst kündigen. Das konnte er um so weniger, als er ja, wenn er den Kampf mit der Kirche aufnahm, gerade für die Sache Jesu kämpfte.

Wie nun der ganze Kampf mit der Kirche verlief, hören wir am besten von Schrempf selbst. Er hat sich darüber in der Einleitung zu Band 4 von Frommanns philosophischen Taschenbüchern 1922 ausgesprochen: „Ein Konflikt war unvermeidlich. Also bereitete ich mich auf den Konflikt vor. Dazu glaubte ich mir die nötige Zeit nehmen zu dürfen. Sollte der Konflikt richtig durchgeführt werden, so durfte ich nicht als ertappter Verbrecher dastehen. Also trug ich in Predigt und Katechese meine kezerischen Ansichten so offen vor, daß ich bei jeder Anklage hätte sagen können, ich habe sie ja selbst provoziert. Das war übrigens ganz ungefährlich. Man kann von der Kanzel jede Kezerei predigen: wenn man nur nicht selbst sagt, das sei Kezerei, was man predige. Was verstehen denn die Gläubigen von Rechtgläubigkeit? Sie sind ja selbst zumeist auch Kezer, Geistliche und Laien. Sie haben nur den guten Willen, für rechtgläubig zu gelten; und den hatte ich böser Mensch boshafterweise nicht mehr. Ich offenbarte aber auch meinen Unglauben einem pietistischen Pfarrgemeinderat, ohne von ihm Schweigen zu verlangen. Der gute Mann schwieg doch. Er war selbst auch Kezer, wie sich's fast von selbst versteht. Nur wußte er's nicht.“

Sodann studierte ich zur Vorbereitung auf den Konflikt die kirchlichen Bekenntnisse. Und ich studierte insbesondere Sören Kierkegaard . . .“

„Ich erkannte, daß ich zunächst den Kampf allein aufnehmen müsse. Denn daß ich gegen den Feind standhalte, das konnte ich mir noch zutrauen; ob ich auch gegen die Bedenken und den guten Rat von Genossen festbleiben würde, war mir zweifelhaft. Ich erkannte ferner, daß ich nicht mit Vorstellungen und Bitten beginnen dürfe, sondern den Kampf mit einer Tat eröffnen müsse. Denn für Verhandlungen fühlte ich mich zu schwach; daß ich, zum Angriff vorgegangen, nicht mehr zurückgehen werde, durfte ich mir eher zutrauen. Immerhin mußte ich, vorsichtshalber, den ersten Schritt so groß nehmen, daß ich ihn schanden- und ehrenhalber nicht zurücknehmen konnte. Das geschah, wenn ich gegen meine Amtspflicht das Apostolikum, das ich nicht bekennen konnte, bei der Taufe auch nicht als Bekenntnis verwendete, mich selbst denunzierte und zugleich er-

flärte, ich werde es immer so halten. Wurde der Konflikt sodann, was nicht zu vermeiden war, öffentlich bekannt, so wurden dadurch die Kollegen, die sich in gleicher Verdammnis befanden, vor die Frage gestellt, ob sie nicht ebenfalls sich selbst denunzieren und erklären wollten, daß sie das Apostolikum nicht mehr verwenden werden. Und die Univerſitäts-theologen waren dann vor die Frage gestellt, ob sie noch ferner die verächtliche Rolle weiter spielen wollen, junge Männer für ein Amt vorzubereiten, worin sie die von ihnen übernommene Wiſſenſchaft verhehlen und verleugnen mußten. Und dann konnte auch das Kirchenregiment, Konſiſtorium und Synode, die freilich sehr heikle Pfarrersfrage nicht mehr ignorieren und vertuſchen. Dann war der Stein ins Rollen gebracht.

Ich tat also meinen Schritt.

Nun wäre ich in große Verlegenheit gekommen, wenn das Konſiſtorium, zugleich klug und ehrlich, mir geantwortet hätte, ich ſolle ohne Apoſtoliſtum taufen, ſo lange ſich die Gemeinde nicht beſchwere. Denn das Konſiſtorium — vielmehr: jeder Konſiſtorialrat wußte wohl ſo gut wie ich, daß das in Württemberg keine ganz ungewöhnliche Praxis war. Die Gemeinde aber hatte das Verbrechen, das ich vor ihren gläubigen Ohren beging, nicht bemerkt. Sie hätte auch ſeine Wiederholung nie bemerkt.

Doch das Konſiſtorium ging zum Glück in die Falle. Es verbot mir, ohne Apoſtoliſtum zu taufen. Nun mußte die Sache bei der nächſten Taufe der Gemeinde bekannt werden. Natürlich gab ich dieſer bei der nächſten Taufe ſelbſt die nötige Aufklärung; und natürlich von der Kanzel aus. Damit war auch das nötige öffentliche Argerniß da, das meine Auflehnung gegen die Kirchenordnung zu einem ernſten „Fall“ machte.

Das Kirchenregiment hat ſodann meinen Fall mit bureaukratiſcher Gewiſſenhaftigkeit und chriſtlicher Gewiſſenloſigkeit korrekt erledigt: ich wurde erſt ſuspendiert, dann abgeſetzt. Die Kollegen verſagten nach einem matten Anlauf. Sie gingen nicht einzeln vor (wenn nacheinander nur zwölf, nur ſechs Pfarrer wegen des Verbrechens der Wahrhaftigkeit hätten abgeſetzt werden müſſen, wäre die Schlacht gewonnen geweſen), ſondern ließen ſich mit vereinten Kräften beſchwichtigen. Ein einziger (Friedrich Steudel) trieb es bis zur Abſetzung.

Noch kläglicher verſagten die Univerſitäts-theologen. Sie entdeckten nicht, daß ſie ihre Lehre zu wahren hätten, und fanden ſich durch den „Fall Schrempf“ nur zu ebenſo gründlichen wie überflüſſigen Unterſuchungen über Alter und Wert des Apoſtoliſkums veranlaßt.

Und das evangeliſche Volk? Nun, es handelte ſich ja nicht um die Beſoldung des Pfarrers, nicht um kirchliche Wahlen und Steuern, nicht um den Kampf gegen den Ultramontanismus und derartige wichtige Bagatellen. Es handelte ſich nur um die Seele des Pfarrers. Was geht aber die Seele des Pfarrers das chriſtliche Volk an? Wenn ihm der Pfarrer ein paar zerſtreute Settaugen auf die magere Suppe ſeines chriſtlichen

Lebens besorgt . . . Was die Seele des Pfarrers betrifft, so ruft das christliche Volk (Kirchenregiment und Universitäts-theologen eingeschlossen) unisono dem Pfarrer zu: „da siehe du zu!“

Ich hatte den Kampf nicht bloß für mich aufgenommen, sondern auch für andere; vielleicht darf ich sogar sagen: weniger für mich, als für andere. Denn für mich allein hätte sich wohl auch eine bequemere Lösung der Schwierigkeit finden lassen. Doch entsprach nur diese Art von dem Kirchendienst wegzukommen der Art, wie ich in den Kirchendienst hineingekommen war. Was dabei von mir und dem Kirchenregiment gefehlt worden war, hatte sich nun an mir und dem Kirchenregiment gerächt. Und an mir wenigstens zu meinem Heil.“

II

Daß Schrempf in diese fatale Situation als Pfarrer hineingeraten war, dadurch zu seiner Tat gedrängt und dann mit diesem äußeren Mißerfolg aus dieser Situation herausgeworfen wurde, ist für seine Entwicklung von ausschlaggebender Bedeutung geworden. Er hätte nämlich alles Zeug zu einem tüchtigen Gelehrten gehabt: einen ungewöhnlichen Verstand, einen unbestechlichen Sinn, ein vorzügliches Gedächtnis. Diese Krisis hat in ihm den Gelehrten zerstört. Denn sie hat ihn in große persönliche geistige Not gebracht. Das hat sein Nachdenken über sich und das Leben aufs äußerste gesteigert, aber doch eben immer in der Richtung auf die Noth, in die er als Mensch hineingeraten war und fortlaufend hineingeriet. In dieser Not hat man keine Zeit und keine Ruhe Objectives, das eigene Ich nicht Berührendes leidenschaftslos zu untersuchen und zu erforschen. Man wird, wenn man das Zeug dazu hat, zum subjektiven Denker. Das schließt nicht aus, daß der subjektive Denker, ja gerade er, wesentliche Einblicke in die objektiven Gesetze des menschlichen Lebens gewinnen kann. Und die Verdienste, die sich Schrempf um die Wissenschaft erworben hat, sind, obgleich sie nirgends anerkannt wurden, keineswegs gering. So ist seine Übersetzung des ganzen Kierkegaards in der großen Diederichschen Ausgabe eine wirkliche gelehrte Leistung, denn seine Übersetzung ist zugleich ein Versuch, die oft fast unverständliche Schreibweise Kierkegaards verständlich zu machen. Und aus seinen Schriften über Luther, Lessing, Goethe, Niessche, Jesus kann auch der Gelehrte Gewinn ziehen. Aber bezeichnenderweise ist das, was der Gelehrte bei Schrempf lernen kann, immer etwas Menschliches. Um es sofort am bedeutendsten Beispiel zu verdeutlichen. Die Wissenschaft müht sich um das Erkennen der echten Überlieferung von Jesus. Schrempf will von Jesus lernen, als Mensch vom Menschen für die praktische Gestaltung des Lebens. Dabei fällt ihm wie dem Gelehrten die Verworrenheit der Überlieferung von Jesus auf. Will er von ihm lernen, so muß er wie der Gelehrte den echten Jesus so gut wie möglich aus der Überlieferung erst heraus Schälen.

Dazu benutzt er aber ein anscheinend völlig unwissenschaftliches Mittel. Er überlegt sich: kann ein Mensch, der dies gesagt hat, gleichzeitig auch jenes gesagt haben. Er geht also aus von der Einheit der Persönlichkeit und dem Stil der Persönlichkeit und findet in dieser Stilreinheit das sicherste Kriterium zur Beurteilung, ob die betreffende Persönlichkeit einen Gedanken ausgesprochen haben kann oder nicht. Aber das setzt voraus, daß ein Mensch von dem Sinn ausgesprochener Worte, von der Einheit einer Persönlichkeit, von sich aus weiß. Wie will ein Mensch etwas von einer Persönlichkeit, die gesagt hat, eure Rede sei ja, ja, nein, nein von innen her verstehen, der selbst mit einem solchen Wort noch nie wirklich Ernst gemacht hat? Wie will ein Mensch eine Persönlichkeit, die als Wichtigstes die Sorge um die Seele bezeichnet hat, von innen her verstehen, dem diese Sorge nicht selbst Mittelpunkt seines Lebens geworden ist? Solche Gelehrsamkeit kann man sich nicht anstudieren. Sie kann einem höchstens so nebenbei zufallen. Und Schrempfs Gelehrsamkeit ist ihm nebenbei zugefallen, weil er durch sein Schicksal in diese Not hineingezogen wurde und sich hat hineinziehen lassen.

Dadurch wurde sie ihm zum Seil. Aber damit haben wir schon vorgegriffen.

Das, daß Schrempf aus seiner Arbeit entlassen wurde, hatte zunächst eine ganz andere Wirkung. Er war jetzt frei, frei wie der Vogel. Aber diese Freiheit auf geistigem Gebiet kann sehr gefährlich sein. Es kann auch der Halt, den die Denkweise der Gemeinschaft dem Denken eines Menschen unwillkürlich gewährt, genommen werden und dadurch können die Zweifel, die in einem Menschen sind, sich ins Bodenlose erweitern. Was ist es denn mit diesem Suchen nach einem unbedingt verpflichtenden Gesetz, was ist es mit dieser Würde des Menschen, was ist es mit diesem Glauben, daß hinter allem eine Macht der Liebe steht? Ist es nicht Wahn? Ist die Wahrheit, die Wirklichkeit nicht etwas ganz anderes? — —

Wir verlassen den abgesetzten Pfarrer, in dem die wirtschaftliche Not, die bittere Enttäuschung eines aus edlen Motiven aufgenommenen Kampfes, die große Einsamkeit, in die er dadurch hineingestoßen wurde, den Keß an Glauben anzustreifen und zu zerstören droht. Wir überschlagen, was er an kleineren Schriften in dieser Zeit veröffentlicht und springen sofort über zu der ersten großen Schrift, die er neun Jahre später (vierzigjährig) veröffentlichte und die den Niederschlag all dieser Kämpfe bildet. Es ist die Schrift: Menschenlos. Siob, Odipus, Jesus, homo sum (Verlag Frommann, Stuttgart).

Das Buch beginnt mit einer ganz anderen Stimmung als wir sie aus der Schrift über die christliche Weltanschauung und Kants sittlichen Glauben kennengelernt haben. Wir können diese Stimmung, das Resultat eines langen Zersezungsprozesses, nicht besser deutlich machen als durch Wiedergabe eines kleinen Abschnittes aus dem Präludium. (In der Art,

wie wir einzelnes durch Sperrdruck hervorheben, folgen wir weder hier noch an anderer Stelle den Originalen, da die Zitate ja aus ihrem Zusammenhang herausgerissen sind.)

„Ist mir ein Leben aufgedrängt (in dem schrecklichen Maße aufgedrängt, daß ich sogar leben wollen muß), ein Leben, das mich als Ganzes abstößt: so kann und will ich mich keinem einzelnen Reiz, den es hat, innerlich hingeben. Und daß ich die einzelnen Reize doch fühlen muß, als Reize, die mir schmeicheln, die mich täuschen, das wirkt auf mich in meinem allgemeinen Elend nur als bitterer Hohn. So verstehe ich mich in den Einzelgenüssen des im ganzen schweren, ängstigen, häßlichen Lebens.“

„Aber daß ich nicht bloß leben, sondern leben wollen muß, daß mir, bei meiner gründlichen Verstimmung gegen das Dasein, doch vor dem Tode graut: sollte diese peinliche Paradoxie nicht darauf hindeuten, darauf beruhen, daß das Leben gerade als Ganzes gut ist? Daß es mir deshalb aufgedrängt werden durfte, weil es unbedingt lebenswert ist? So daß man sich auch dem Einzelreize des Lebens hingeben dürfte ohne sich zu beschimpfen, weil auch er nicht lügt, weil er nicht ein Schönplasterchen ist auf einem häßlichen Ganzen, sondern nur ein besonderer, leichter ins Auge fallender Zug in der allgemeinen Schönheit des Lebens! . . .“

O, wie mich diese Ahnung schon beseligte! Und wie es mich schon ängstete, daß ich doch ihre Wahrheit einmal erproben muß — bewähren oder zerstören! Daß ich einmal niedersteigen muß in die tiefsten, schrecklichsten Tiefen menschlichen Daseins, um dort meine instinktive Anhänglichkeit an das Leben, deren ich mich jetzt fast schäme, entweder entschlossen abzutöten, oder zu einer ihres Sinnes bewußten Freude am Leben zu steigern! . . .“

Begleiten wir Schrempf auf dieser Entdeckungstreise, auf der er Tatsachen feststellt und über sie reflektiert. Er beginnt sie bei Siob.

Siob ist als schuldlos gottesfürchtiger Mann über Nacht in gräßliches Elend gestürzt worden. Mit dieser furchtbaren Tatsache muß er sich auseinandersetzen. Sie tut auch sofort ihre Wirkung. Denn dieses Elend gibt Siobs „ursprünglich empfindendem, durch eine fromme Dressur unterdrücktem Herzen die Herrschaft über ihn zurück“.

Siob entdeckt nun, daß es mit seiner früheren Anschauung von Gott nichts ist. Gottesfurcht schützt nicht vor hoffnungslosem Elend. Ein solches Leiden kann er aber nicht als Strafe auffassen; er weiß doch, daß er stets ohne Falsch gegen Gott war, jedenfalls nichts getan hat, was eine so grausame Behandlung durch Gott rechtfertigte. Übrigens selbst, wenn er das getan hätte: rechtfertigte das dann „diese raffinierte Quälerei“? „Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist also gar nicht der Art, daß die Begriffe Recht und Macht, Schuld und Strafe, Empörung und Unterwerfung darin einen Sinn hätten.“ „Aneinem unbedingt übergeordneten Wesen kann sich ein unbedingt untergeordnetes Wesen nicht verschulden.“

Aber worin soll dann der Sinn des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, das in diesem schrecklichen Leiden zum Ausdruck kommt, liegen? Menschen können Hiob keine Antwort geben, also muß er Gott selbst fragen. Darf er das? „Darf das Gebilde den Bildner fragen: warum hast du mich gerade so gemacht? — Ja! das empfindende Gebilde, für das es eigene, ernste Lebensfrage ist, wie es gemacht, behandelt, ob und wie es in dem Leben, das es leben wollen muß, erhalten wird — es muß so fragen.“ „Sagen wir es, aller Schweifwedelei gegen Gott zum Trotz feck heraus: sicherer als das Recht des Schöpfers an das Geschöpf, das ja nicht leben wollte, das zum Leben einfach bestimmt wurde, steht das Recht des Geschöpfes an den Schöpfer, der es in seiner Willkür leben ließ.“

Das Schicksal Hiobs drängt zur Frage: „aus welchem guten Gedanken heraus konnte Gott, indem er Hiob zu schaffen beschloß, zugleich beschließen, daß er ihn dieser Qual ausliefere?“

Eine Antwort auf diese Frage gibt und kann der Dichter des Hiob nicht geben. Nur das ist aus Hiobs Geschick noch deutlich, daß Hiob erst durch sein Leiden von dem Gott der Tradition zu dem wirklichen Gott geführt wurde. Sollte darin der Sinn seines Leidens liegen? —

Hiob war „unschuldig“. Aber gibt es überhaupt schuldlose Menschen? Wie ist es mit den Schuldigen und weil schuldig Leidenden? Sophokles hat dem schuldig Leidenden in „Ödipus“ zum Wort verholfen, der, obgleich vom Orakel gewarnt, seinen Vater, den er nicht kannte, erschlug, seine Mutter, die er nicht kannte, heiratete, vier Kinder von ihr bekam, seine Verbrechen entdeckte, vor Entsetzen darüber sich selbst die Augen ausstach und als blinder Bettler starb.

„Bis zu dem Punkt, da Ödipus in selbstmörderischer Leidenschaft sich blendet, ist er der Typus dafür, wie der Mensch ins Leben hineingeführt wird.“ Er, der Mensch muß, das ist der Schicksalsbeschluss, der über dem Menschen steht, schuldig werden. Denn „der Mensch muß leben. Und für den einen Menschen ist der andere ganz objektiv, unabhängig von seinem Sinn und Willen, einerseits Hindernis, andererseits Mittel, sich auszu- leben. Als Hindernis und Mittel fremden Lebens behandelt zu werden, empfindet aber die menschliche Persönlichkeit als Mißhandlung. Also: der Mensch muß den Menschen mißhandeln.“ Das ist seine Schuld. Denn der Mensch vollzieht diese Versündigung, das ist wieder Schicksalsbeschluss, mit dem Bewußtsein der Freiheit. Er erkennt stets aus der durch die Tat geschaffenen Wirklichkeit heraus, daß er eine andere Möglichkeit wählte, als die er wählen sollte, also auch wählen konnte. Die von ihm begangene Schuld muß er endlich, das ist wieder Schicksalsbeschluss, auch an sich selbst rächen: er zerfleischt sich ob dieser Schuld selbst. „Der ganze Apparat des menschlichen Fühlens, Denkens, Wollens ist höchst sinnreich darauf eingerichtet: daß der Mensch sich selbst quälen soll.“

Aber der Dichter des Ödipus zeigt nicht nur, wie der Mensch, jeder

Mensch, ins Leben hineingeführt wird. Er zeigt uns auch einen Odipus, der sich aus dem Leben herausgearbeitet hat. Wie gelangt der mit sich selbst, mit den Menschen, mit den göttlichen Mächten zerfallene Odipus zur inneren Ruhe?

Odipus gewinnt seine Unschuld wieder zurück. „Nicht durch Reue, nicht durch Buße, nein, dadurch, daß er die Reue als eine Unwahrheit abwies“, daß er die Verantwortung für sein Leben ablehnt. Denn um die Verantwortung für sein Leben übernehmen zu können, „müßte des Lebens Gang dem wirklichen gerade entgegengesetzt verlaufen: es müßte mit der Klarheit, dem Wissen, der Freiheit beginnen.“ Aber es beginnt im Traum, mit der Bewußtlosigkeit, Unwissenheit und Unfreiheit, keine Entscheidung hat je die Bedeutung eines ganz neuen Anfangs. Der Mensch lebt in Wirklichkeit nicht, sondern wird gelebt.

Aber selbst, wenn Siob in seiner Unterredung mit Gott, wenn Odipus in seiner Unterredung mit den Erinyen zu einer positiven Erklärung über den Sinn ihrer Leiden gekommen wären, völlig unklar bliebe doch: „was ihres ferneren Lebens Inhalt sein wird.“ Diese Frage führt zu Jesus. Jesus ist in der Bußtaufe, der er sich natürlich nicht nur pro forma unterzog — ein Jesus tut nichts pro forma — die Offenbarung zuteil geworden, daß er ja schon der liebe Sohn ist, an dem Gott sein Wohlgefallen hat. Damit hat er sich und den Menschen überhaupt den Frohsinn, die Unschuld wiedererobert. Also war die einzig mögliche Aufgabe für ihn von da ab: „Die andern zu neuem Leben in Frohsinn und Unschuld zu führen.“ Sein Evangelium aber ist: „Seid euch, die ihr leidet, denn gerade ihr sollt selig werden.“ „Besteht die Seligkeit darin, daß der Mensch die Sorge für sich selbst dem Vater überläßt, so muß der Mensch, um selig zu werden, es erst verlernen, daß er für sich selbst sorgen will.“ Das lernt er aber eben dadurch, daß alles Sorgen ihn immer nur in Leiden und Verschuldung hineinverstrickt.

Sat der Vater die Sorge für den Menschen, sein Kind, sich vorbehalten, so ist alles, was geschieht, Gottes Tat. Damit ist die Sorge als Motiv der Arbeit außer Kraft gesetzt und die Möglichkeit geschaffen, daß sich der natürliche Zug des Menschen zum Menschen als seinem Blutsverwandten geltend macht. Zwischen Gott und dem Menschen, dem Vater und dem Kind, kann aber auch kein Vertragsverhältnis bestehen. Damit fällt, wie aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott, so auch aus dem Verhältnis des Menschen zum Menschen der Gedanke der Schuld aus. Der Sinn der Sünde kann dann nur noch sein, daß sie „zum peinlichen, inneren Zwiespalt geworden, die mächtigste Triebkraft in der Entwicklung der Menschen ist.“

Aber Jesus konnte das Leiden nicht aus der Welt schaffen. Er konnte nicht Befreiung vom Druck geben, sondern nur frohen Sinn unter dem Druck. Dadurch trat bald eine Scheidung unter seinen Bewunderern ein.

Sie wurde verschärft dadurch, daß auch seine nächsten Freunde ihre Rechnung darauf stellten, er werde das überlieferte Ideal eines Königs nach der Weise Davids erfüllen. Das aber, daß „das Leben, das er darbietet, das echte göttliche Leben, von den Menschen, die seiner so dringend bedürfen, zum Teil als bloße Unterhaltung genommen, zum Teil kühl abgelehnt, zum Teil geradezu bekämpft und verhöhnt wurde, das hatte er sich nicht in Rechnung genommen.“

Der entsetzliche Druck, der für Jesus darin lag, daß er ein Leiden durchleiden mußte, das weder Ijob noch Odipus kennengelernt hatten: das Leiden um der Gerechtigkeit willen, daß er also dafür, daß er den Menschen Evangelium, das beste und höchste, was es gibt, brachte, daß er gerade dafür leiden mußte, das nötigte ihn am Kreuz „Gott wieder herauszufordern, ihm Rechenschaft abzuverlangen über die Absurdität des Weltlaufs“. Und es wurde ihm eine Antwort „wie jedem, der sich durch Gott drängen läßt, Gott zur Rede zu stellen“. Aber „welche Antwort Jesu auf sein schreckliches: Warum? sein ‚Warum hast du mich verlassen?‘ wurde,“ wissen wir nicht. „Er hat sie mit sich ins Grab genommen.“

Im vierten Abschnitt des Buches homo sum, „ein Schema, zu passender Ausfüllung mit dem Material des eigenen Lebens jedermann dargeboten“, nimmt Schrempf die an Ijob, Odipus, Jesus illustrierten Probleme des menschlichen Lebens noch einmal auf, um sie mehr im Zusammenhang darzustellen und zu erweitern.

„Ich lebe nicht, ich werde gelebt.“ Und es ist ein höchst sonderbares Leben, das der Mensch gelebt wird, ein Leben, das wesentlich Leiden ist, ein Leben, das unausweichlich den Menschen schuldig macht.

Wem diese seine Situation als Mensch zum Bewußtsein kommt, dem verändert sich langsam der Anblick des Lebens.

„Die Wahrnehmung, daß ich unwiderstehlich gelebt werde, hat mich mein Leben erst recht als mein Leben empfinden lassen.“ „Zugleich aber löste mich die Wahrnehmung, daß ich doch nur gelebt werde, von mir los, stellte mir mein Leben als etwas Objektives gegenüber.“ „So wurde ich zugleich ganz subjektiv und höchst objektiv — zugleich ein Ich und ein Ding.“

Die daraus entstehende Spannung aber drängt immer mehr dazu, sich der Macht, von der der Mensch gelebt wird mit der scharfen Frage gegenüberzustellen: was denn das alles heißen solle.

„Ich habe bis jetzt keine Antwort erhalten“, „aber kann sie mit der Antwort warten, so kann ich auf meiner Frage beharren.“ Inzwischen aber hat man Zeit, sich zu besinnen.

Da fällt erstens einmal der „ungeheure Verstand“ auf, der in der Einrichtung des Lebens steckt. Könnte nicht die „von mir unmittelbar empfundene Unbehaglichkeit des Daseins im Zusammenhange des

Lebens, den ich freilich nicht sehe, einen anderen, ja gerade den entgegengesetzten Sinn haben?"

„Sodann konnte ich mit dem Resultat meiner bisherigen Entwicklung, seltsamerweise, eigentlich nicht unzufrieden sein. Die gesperrte Stellung zum Dasein, die ich einzunehmen gezwungen worden war, gewährt eine eigentümliche Ruhe, einen seltsamen Genuß seiner selbst. Behaglich ist sie nicht; das ist wahr: es friert mich manchmal. Trotzdem möchte, könnte ich mit keinem Zeugen menschlicher Behaglichkeit, auch nicht mit der Unschuld kleiner und großer Kinder tauschen. Nein! Ich bin, der ich bin. . . . Auch diese seltsame Stimmung verstehe ich eigentlich nicht; aber sie ist eine Wirklichkeit in mir.“

„Indem ich diese konstatierte, kam mir die alte Sage in Erinnerung, daß die Macht, von der der Mensch mit der ganzen Welt gelebt werde, Liebe sei. Eine sonderbare Liebe; denn sie entspricht gar nicht meinem gefühlsmäßigen Bedürfnis nach Liebe. Wenn aber dies Resultat meines Lebens, das ich doch nicht verwünschen kann, ein Ziel dieser Liebe gewesen sein sollte?“ „Also müßte ich mich zunächst nur darein finden, mit einer Liebe geliebt zu werden, die ich nicht verstehe. Also dürfte ich nur den Gedanken wagen, daß die Unverständlichkeit dieser Liebe aus ihrer Größe fließe, in der Höhe ihrer Absichten begründet sei. Also müßte ich, um mein Leben zu verstehen, es von der Voraussetzung aus betrachten, daß es gerade so, wie es wurde, von der Liebe bestimmt worden sei.“

Unter dieser Idee als einem Schlüssel zum Verständnis des rätselhaften Lebens rückt alles wieder in neue Beleuchtung. Erst durch die durch das Leben hervorgerufene Sprödigkeit gegen die Macht, die einen lebt, hindurch kann die „rechte, große Liebesleidenschaft“ sich losringen. Nur unter dem Ernst, in den einen das rätselhafte Leben hineinstößt, kann sich im Menschen das langsame Heranwachsen eines zweiten Ich durchsetzen. Nur wer in allem Handeln der Menschen untereinander und gegeneinander das Gelebtwerden entdeckt hat, dringt erst zur wahren Schönheit menschlicher Beziehungen vor, denn er erkennt, daß die Menschen gegenseitig sich Schicksal sind. „So lange die Menschen ihren Wert füreinander nach ihren Leistungen gegeneinander bestimmen zu müssen glauben, behält ihr Verhältnis zueinander etwas Geschäftliches, Unfeines, Schmutziges. Anders, wenn sie sich in Lust und Schmerz, als ihr Schicksal erkennen, als die zeitliche Form ihres Gelebtwerdens.“

Was kann nun für den Menschen, der gelebt wird, der Inhalt seines Wollens werden, da er doch gar nicht anders, denn als wollend leben kann? Er soll sich leben lassen. Das Leben sorgt schon dafür, — so ist es ja in seiner Rätselhaftigkeit eingerichtet —, daß der Mensch immer etwas zu verarbeiten bekommt. Dem soll er sich hingeben: „Ich habe nie mehr zu denken, zu tun, als weny ich keine Vorsätze habe. Der Anreiz, mir Vor-

sätze zu machen, stellt sich immer nur dann ein, wenn der echte Wille zur Tat mir spärlicher zufließt. Statt mich der Muße zu erfreuen, die mir so gewährt wird, glaube ich dann selbstherrlich handeln zu sollen —, um meine selbstherrlichen Bestimmungen, als untauglich, nachher regelmäßig wieder aufgeben zu müssen.“ (Ein abschließ. Aufsatz folgt im nächsten Heft.)

Sermann Seller / Arbeit und Bildung in der Arbeiterbewegung*

I Grundsätzliches

Unsere Volkshochschulbildungsliteratur hat in zahllosen mehr oder minder geistreichen Aufsätzen jenes Wort Wilhelm von Humboldts einer Paraphrasierung und Interpretierung unterzogen, wonach Bildung etwas sein müsse, was „den ganzen Menschen in allen seinen Kräften und allen seinen Äußerungen umfaßt“. Daß ein ungemein wesentlicher Bestandteil in der Lebnistotalität des Arbeiters seine Arbeit ist, daß also Arbeit und Bildung in einer ernstesten Arbeiterbildung irgendwie und irgendwo in Bezug gesetzt werden müssen, haben eben jene Volksbildner ausnahmslos mit dem Hinweis auf die Bildungsunwirksamkeit des mechanisierten Arbeiterberufes endgültig erledigen zu können gemeint. Zugleich waren es aber eben dieselben Bildungsschriftsteller, die schneidige Attacken gegen den Warenhauscharakter der traditionellen „allgemeinen Bildung“ ritten. Man will also weder eine berufsbezogene, noch eine Allgemein-Bildung und erst recht will man keine weltanschaulich gebundene oder gar parteibezogene Bildung. Nachdem man also immer nur gesagt hatte, was man nicht wolle, hilft man sich heute über das Manko positiver Zielsetzungen mit der theoretisch nichtsagenden und praktisch noch belangloseren, dekorativen Sentenz: Volksbildung müsse Volk-Bildung sein.

Die Ablehnung einer notwendig verflachenden intellektuellen Universalität ist selbstverständlich berechtigt. Ebenso ist die Ablehnung eines berufs-spezialistischen Bildungszieles für die Arbeiterbildung noch weit begründeter, als für alle anderen Berufsweige. Die von der bolschewistischen Arbeiterbildung oft geäußerte Meinung, der Proletarier müsse deswegen in ein tieferes Verständnis seiner Spezialarbeit eingeführt werden, um sich so als notwendiges Rädchen im Gesamtmechanismus der Produktion kennen und schätzen zu lernen, ist als Zielgedanke innerhalb der kapitalistischen Wirtschaft (auch im heutigen Rußland) sicherlich falsch. Noch unendlich viel falscher ist es aber, die Arbeit neben der Arbeiterbildung beziehungslos einherlaufen zu lassen. Solange diese grundsätzliche Ignorierung statthat, wird der Proletarier mit Recht von einer „bürgerlichen“ Volksbildung

* Dieser Aufsatz mußte wegen Platzmangel im letzten Arbeiterbildungsheft zurückgestellt werden. (Leit.)

sprechen dürfen. Denn genau so, wie der bürgerlich-kapitalistische Staat, und zwar gerade als Demokratie, vom Arbeiter nur den abstrakten Teilinhalt „Staatsbürger“ zur Kenntnis nimmt, den Arbeiter als Arbeiter aber ignoriert und bis vor kurzem die Arbeitsordnung gänzlich dem Privatrecht überließ, ebenso will die bürgerliche Volksbildung unter Ignorierung des besonderen Arbeiterlebens nur die „allgemeinmenschlichen“ Anlagen dieses Arbeiters bilden. Sicherlich darf keine wahre Bildungsarbeit von einem unmittelbaren sozialen Utilitarismus abhängig werden; sie darf aber noch viel weniger sozial unfruchtbar werden, wie diese bürgerliche Volksbildungsarbeit.

Dem gegenüber gilt es mit allem Nachdruck festzustellen: entweder gelingt es, die besondere proletarische Lebenswirklichkeit zu einer eigenständigen Arbeiterkultur zu entwickeln oder aber man schaltet diese Berufs- und Lebenswirklichkeit aus, füttert den Arbeiter mit den Objektivationen einer ihm fremden Kultur und erzeugt Mißgestalten. Daß es diese proletarische Kultur heute nicht gibt, wissen wir alle. Daß es aber ohne diese Gestaltwerdung des Proletariats, in die auch sein Beruf irgendwie eingegangen sein muß, überhaupt keine Zukunftskultur geben kann, vermögen sich nur wenige Klar zu machen.

Die Einbeziehung des Berufes in die Arbeiterbildung hat auszugehen von der (übrigens in den verschiedenen Berufen in sehr verschiedenem Maße) gegebenen Mechanisierung der Handarbeit einerseits und von dem im Arbeiter lebendigen Umgestaltungswillen seiner Arbeitsordnung andererseits. Sie wird nicht Spezialistenausbildung, sondern Wesensbildung anstreben, indem sie an die bildungswirksamen Elemente des Arbeitserlebnisses anknüpfend, diese als Bezugspunkte verwertet zum Aufbau der besonderen geistigen Welt des Proletariats. Daß es solche Bezugspunkte im heutigen Arbeitserlebnis überhaupt nicht gäbe, ist unrichtig und darf zumindest so lange nicht behauptet werden, als noch nicht der geringste Versuch gemacht wurde, sie in einer Arbeitsschule des erwachsenen Handarbeiters auch nur zu suchen, geschweige denn praktisch zu verwerten. Gerade weil heute der größte Teil der wirtschaftlichen Güterherstellung mechanisiert ist, geht er durch die Hand des Proletariats und vermittelt ihm genügende, wenn auch zunächst nur intellektuelle Erlebnisse, die als Anknüpfungspunkte für eine gesellschafts- und kulturkundliche Bildungsarbeit dienen können und dienen müssen. Diese Schule der Arbeit hätte somit als ihre vornehmste Aufgabe das berufliche Arbeitserlebnis im Betrieb auszuwerten zum allgemeinen Verständnis des gesellschaftlichen Zusammenlebens und seiner Kultur. Vom Mikrokosmos des Betriebes ausgehend soll sie zum Makrokosmos der Gesellschaft führen. Wenn in der subjektiven Erlebnisswirklichkeit des Proletariats die objektive Kultur erhalten, umgestaltet und neugeschaffen werden soll, so darf die Arbeiterbildung nicht wie bisher, ausschließlich von der besonderen Erlebnisswelt

des Geistesarbeiters ausgehen, sondern muß sich auch auf der spezifischen Erlebnisgrundlage des Handarbeiters aufbauen.

Im engsten Anschluß an den Betrieb würde das Berufserlebnis zunächst einmal für die Erkenntnis der Wirtschaft auszuwerten sein. Die Fragen nach der Herkunft der verschiedenen Rohstoffe, ihrer wirtschaftlichen und politischen Bedeutung, nach dem Absatz der Fertigfabrikate, nach der mannigfachen Bedeutung der jetzigen Arbeitsordnung sind allein in einer solchen, dem Betrieb angegliederten Arbeitsschule anschaulich und erlebnisnah zu erörtern. Das Zusammenleben im Betrieb wirkt aber auch alle anderen Probleme der Vergesellschaftung auf, angefangen von der Familie über Gewerkschaft und Partei zum Staat und überstaatlichen Leben. Notwendigkeiten und Möglichkeiten einer heutigen und künftigen Gesellschaftsordnung werden so am Berufserlebnis lebendig.

Utopistischer Radikalismus wird an diesen praktischen Erlebnissen seine sicherste Korrektur erfahren. Zugleich muß sich aber diese Schule der Arbeit es angelegen sein lassen, die unumgänglichen Forderungen der heutigen Wirtschaft in Einklang zu bringen mit der Forderung, die kulturschöpferischen Kräfte im Arbeiter zu erhalten. Die Schule wird den gewiß sehr schwierigen Versuch machen müssen, die steigende Rationalisierung der Betriebsführung zur Erzielung technischer Höchstleistungen in Einklang zu bringen mit den Forderungen einer rationalen Menschendönomie. Der sozialistische Umgestaltungswille des Arbeiters wird auf diesem praktischen Wege am ehesten zu einer neuen Arbeitsform und Arbeitsordnung erzogen werden.

Das Zusammenwirken von Betrieb und Schule kann und muß aber auch in einer Neugestaltung der allgemeinen Lebensform fruchtbar werden. Den handgearbeiteten Geräten nachzutruern, ist eine Sentimentalität, die der Vergangenheit angehören muß. Die Gegenwart hat die zweckrational und ästhetisch unzulängliche Maschinenarbeit zu betrauern. Aufgabe der Zukunft ist eine neue Formgebung, die der Maschinenarbeit angepaßt, ihre Herkunft nicht verleugnet, sondern zum bündigsten Ausdruck bringt. Dieses ästhetische Erziehungsziel, dem die Erfahrungen des Dessauer Bauhauses zugute kommen werden, ist ebensowohl in einer Schule, die einer Automobil- oder Maschinenfabrik angegliedert ist, zu erreichen, wie in der Arbeitsschule einer Fabrik, die Kleider, Möbel, Haushaltsgegenstände usw. herstellt. Von hier aus wird das Kunstserlebnis des Arbeiters auf viel echterem und produktiverem Wege geweckt werden, als es heute durch Vorträge und Lichtbilder geschieht. Weil an jedem Punkte um das Ganze gekämpft wird, muß das Zusammenleben in der Fabrik und im Heim der Arbeitsschule, ausgehend von den berufsethischen Problemen, auch zu den letzten Fragen des Geistes und der Seele führen.

Der Plan einer solchen Schule der Arbeit, die der besonderen Berufs- und Bildungs-Situation des Großstadtarbeiters Rechnung trägt, war bereits

im Jahre 1922 vom Volksbildungsamt der Stadt Leipzig erörtert worden*. Im Frühjahr 1923 waren die Besprechungen so weit gediehen, daß die Möglichkeit der Verwirklichung nahegerückt schien. Der völlige Zusammenbruch unserer Währung, der damals eintrat, machte diesen sowie viele andere Pläne zu nichts. So traurig auch unsere gegenwärtige Wirtschaftslage sein mag, diese Form der Arbeiterbildung erscheint uns doch so wichtig und dringend, daß nicht nur gegenwärtig ein neuer Versuch gemacht wird, eine solche Schule der Arbeit in Sachsen zu verwirklichen, sondern der Plan auch einer weiteren Öffentlichkeit unterbreitet werden soll. Wie eine Schule der Arbeit, die einer Fabrik für Haushaltsgegenstände angegliedert wäre, im einzelnen aussehen soll, wird auf den folgenden Seiten gezeigt, die einer von Gertrud Sermes ausgearbeiteten Denkschrift entnommen sind. Selbstverständlich läßt sich der Versuch auch in kleinerem Umfange unternehmen, z. B. durch Angliederung der Schule an die Reparaturwerkstätte eines Großunternehmens.

II Die Organisation des Ganzen

Die Schule der Arbeit besteht aus einer Fabrik von mindestens 100 Arbeitern und einem Seim. Die Fabrik arbeitet als ein in sich fest geschlossener Betrieb. Etwa $\frac{2}{3}$ der Belegschaft besteht aus ständigen Arbeitern, die 8 Stunden arbeiten und für diese 8 Stunden den tariflichen Stundenlohn bekommen. $\frac{1}{3}$ der Belegschaft wechselt alljährlich. Dieses Drittel bildet die Schülerschaft (Alter 20—25 Jahre). Die Schüler arbeiten nur 6 Stunden und erhalten für diese 6 Stunden ebenfalls den tariflichen Stundenlohn, so daß Leistung und Entlohnung bei allen Arbeitern der Fabrik in gleichem Verhältnis steht und nicht etwa die Vollarbeiter irgend ein Opfer für das Ganze zu bringen haben. Aus ihrem Lohneinkommen bestreiten die Schüler gemeinsam ihren Unterhalt in einem zu errichtenden Seime. Die Geschäftsführung des Seimes ist von derjenigen der Fabrik vollkommen getrennt.

Die Schule der Arbeit, also Fabrik und Seim als gemeinsames Unternehmen, wird gegründet in der Form der G. m. b. H. Das Unternehmen wird nach den Normen einer G. m. b. H. organisiert und verwaltet, so daß den Gesellschaftern, also den Kapitalgebern, der maßgebende Einfluß auf die Führung des Ganzen rechtlich gesichert ist. Das Unternehmen hat 2 leitende Organe:

1. den Aufsichtsrat
2. den Vorstand.

In dem Aufsichtsrat wird den Gesellschaftern der entscheidende Einfluß zahlenmäßig sichergestellt (etwa $\frac{3}{4}$ der Mitglieder). Daneben haben Angestellte, Schüler und Vollarbeiter ihre Vertretung. Die Mitglieder des

* Vgl. Seller u. a. Freie Volksbildungsarbeit, Verlag der Werkgemeinschaft Leipzig, Roßstr. 14.

Aufsichtsrates sind zur einen Hälfte aus den Kreisen der Sachverständigen der Industrie oder sonstiger im Wirtschaftsleben erfahrener Personen, wie sie in jedem Aufsichtsrat vertreten sind, zu entnehmen; die andere Hälfte setzt sich aus Männern oder Frauen der volksbildnerischen Praxis zusammen. Den Vorsitz führt eine in der Volksbildungsarbeit praktisch erfahrene Persönlichkeit, deren Stimme auch bei Stimmengleichheit den Ausschlag gibt. Die näheren Bestimmungen über Wahl, Ausscheiden und Wiederwahl der Mitglieder bleiben offen.

Der Aufsichtsrat ernennt und entläßt die Geschäftsführer, die ihm verantwortlich sind, ihre Geschäftsführung jedoch selbständig ausüben. Er hat in ständiger Fühlung mit dem Unternehmen zu bleiben, es durch Rat und Tat zu fördern. Ihm stehen noch weiter zu bestimmende Kontrollrechte zu. Für seine Mithewaltung wird er in einem zum Reingewinn angemessenen Verhältnis entschädigt.

Der Vorstand besteht zu gleichen Teilen aus den Geschäftsführern, welche die Fabrik leiten, und den Lehrern der Schule. Letztere werden von den öffentlichen Körperschaften ernannt, die die Gehälter zahlen. Die Geschäftsführer sind kaufmännisch und technisch gebildete und erfahrene Sachleute. Sie führen den Betrieb in technischer und kaufmännischer Hinsicht selbständig. Der technische Leiter muß ein Mann von volkspädagogischer Einsicht sein. Er muß die Bildungsarbeit aufbauen helfen, deren Leitung jedoch in den Händen der Lehrer liegt. Die Lehrer genießen hinsichtlich der Schulleitung dieselbe Selbständigkeit wie die Geschäftsführer im Fabrikbetrieb, unbeschadet des Selbstverwaltungsrechtes der Schüler (vgl. Seim). Über die Ein- und Angliederung der Bildungsarbeit in die Fabrik entscheidet der Vorstand im Ganzen. Den Vorsitz im Vorstand hat der pädagogische Leiter; bei Stimmengleichheit gibt seine Stimme den Ausschlag. Diese Vorzugstellung der pädagogischen Führer in Vorstand und Aufsichtsrat ergibt sich aus dem Zweck des gesamten Unternehmens. Denn der Zweck der Anstalt, die Bildungsarbeit, muß unter allen Umständen für die Leitung des Ganzen entscheidend sein. Unsere heutige Bildungsarbeit krankt zum überwiegenden Teile daran, daß sie letzten Endes an anderen, als an Bildungszwecken orientiert ist. Soll dieses Mißverhältnis in der Schule der Arbeit vermieden werden, so muß der Wirtschaftsbetrieb, der in diesem Falle nicht um seiner selbst willen da ist, den Bildungszwecken dienen und nicht umgekehrt. Von den pädagogischen Führern aber muß erwartet werden, daß sie Einsicht und Verantwortung genug besitzen, um nicht die wirtschaftliche Basis des Ganzen, den Fabrikbetrieb, aus Mangel an Rücksicht auf seine Lebensnotwendigkeiten zu gefährden.

III Die Fabrik

Die Fabrik ist als normaler Industriebetrieb aufzubauen. Sie stellt Haushaltungsgegenstände her, und zwar wenige einfache Massenartikel,

der Metallindustrie zugehörig. Die Rentabilität des Betriebes, der mit der Schule in keiner Weise finanziell belastet wird, ist wie bei jedem normalen Unternehmen unter allen Umständen zu sichern. Der Betrieb arbeitet ohne alle Zuschüsse, wie jeder andere Industriebetrieb. Betriebserweiterung und Intensivierung aus zu erzielenden Überschüssen sind anzustreben. Bei der Organisation des Betriebes ist alles Experimentieren mit unausgebildeten Unternehmungsformen (kommunistische Gemeinschaften usw.) zu vermeiden. Der Charakter der Besitzverhältnisse ergibt sich eindeutig aus dem Charakter des ganzen Unternehmens als einer G. m. b. H. Hat sich der Betrieb als leistungsfähig erwiesen, so wird mit Versuchen in der Richtung der Betriebsdemokratie langsam und vorsichtig vorzugehen sein. Eine Umgestaltung der Besitzverhältnisse wird hier wie im Ganzen der Wirtschaft erst dann Wirklichkeit werden können, wenn die geistig-seelische Reife für eine Betriebsdemokratie erworben ist und ihre Formen gefunden sind. Für die Bearbeitung dieser sachlichen wie persönlichen Voraussetzungen kann der Betrieb sehr wesentliche Vorarbeit leisten.

Ebenso ist die Auswahl aller Mitarbeitenden durchaus nach den Grundsätzen der Industrie zu treffen. Die Tauglichkeit allein hat zu entscheiden, nicht Einflüsse anderer Art. Der Betrieb kann keine Versorgungsanstalt für verdiente Männer und Frauen aus den Kreisen der das Unternehmen finanzierenden Organisationen sein. Die leitenden Angestellten sind nach den in der Privatindustrie üblichen Sätzen, die übrigen Angestellten und die Arbeiter nach den von den Organisationen vereinbarten Tariflöhnen zu bezahlen.

Mit besonderem Nachdruck ist zu betonen, daß die Aufspaltung der Schule aufeinanderderartig kapitalistisch aufgezogenen Fabrikbetrieb nicht Vorbehelf, sondern bewusste Absicht ist. Wir erstreben keine Experimente, die das Vorhandene seinen eigenen Gesetzen entgegen umbiegen. Der Weg geht für uns durch die kapitalistische Wirtschaft hindurch. Nur die Entfaltung des Vorhandenen zu immer höheren Formen, nicht wirklichkeitsfremde Weltverbesserungspläne kommen für uns in Frage. Das gilt auch für diesen Versuch einer neuartigen Arbeiterbildung. Er ist dem modernen industriellen Großbetrieb ein- und anzugliedern. Nur auf diesem Wege kommen wir dem Problem der Massenbildung, das wir bejahen, langsam näher. Laßt uns daher nicht unausgereifte wirtschaftliche Experimente machen, die von der Entfaltung der modernen Industrie abführen, sondern laßt uns eine Form herausstellen, die auch bei höchster Betriebskonzentration, bei höchster Entfaltung der Massenarbeit anwendbar ist. Schaffen wir einen Typus, der ein Prototyp werden kann, d. h. der fähig ist zur Aus- und Weiterbildung innerhalb der gegebenen wirtschaftlichen Formen, um dann mit diesen Formen in langsamem Wachstum neuen Möglichkeiten entgegenzureifen.

IV Das Heim

Das Heim beruht auf dem Grundsatz der Selbstverwaltung. Da die Heimsassen das Heim aus ihrem Lohnneinkommen finanzieren, haben sie in allen Angelegenheiten des Heimes selbständig zu entscheiden. Sie verwalten ihre Einkünfte, sie geben sich ihre Ordnung, sie berufen und besolden die Hausangestellten. Die Lehrer stehen ihnen beratend und helfend zur Seite, haben jedoch im Rat der Heimsassen nur Sitz und Stimme wie die Schüler. — Haus und Inventar werden den Heimsassen von der Gesellschaft oder von einer anderen Stelle zur Verfügung gestellt. Das darin angelegte Kapital ist von den Heimsassen zu normalem Zinsfuß zu verzinsen, so daß dem Gesamtunternehmen aus dem Heim keinerlei Unkosten erwachsen und die oben erwähnte reinliche Scheldung in der Geschäftsführung sich ermöglicht. Wenn der Plan eines solchen autonomen Schülerheimes Bedenken erregen sollte, so sei darauf hingewiesen, daß die Erfahrungen der Leipziger Volkshochschulheime in jeder Hinsicht für ihn sprechen.

Als einzige Last, die dem Gesamtunternehmen aus der Schule erwächst und die nicht aus seinen eigenen Mitteln zu begleichen ist, verbleiben die Kosten für die Besoldung der Lehrer. Sie müssen aus Zuschüssen von Staat und Gemeinde gedeckt werden. Für einen Schülerkreis von etwa 30 Mann würden 2 vollamtlich beschäftigte Lehrer oder entsprechend viele halbe Kräfte erforderlich sein, deren Gehalt sich den Sätzen der staatlich angestellten Lehrer an höheren Schulen anzupassen hat. Akademische Vorbildung ist für den wissenschaftlichen Unterricht erforderlich.

Die äußeren Bedingungen des Unterrichts würden etwa folgende sein:

Die Heimsassen haben morgens einige Stunden für geistige Arbeit frei. Sie arbeiten dann 6 Stunden im Betrieb. Die Abendstunden stehen wiederum der Bildungsarbeit in mannigfachen Formen zur Verfügung. Die so erzielten 4—5 Stunden für geistige Tätigkeit würden im Vergleich zu der heutigen Lage einen außerordentlichen Gewinn bedeuten. Denn die Verkürzung der Arbeitszeit bringt einen sehr viel größeren Kraftgewinn mit sich als dem Zeitgewinn entspricht. 6 Stunden körperliche Arbeit und etwa 4 Stunden geistige Arbeit ergeben für einen gesunden Menschen ein Gleichmaß, das zu hoher Produktivität körperlicher und geistiger Art befähigt, jedenfalls ein sehr viel besseres Gleichmaß, als etwa der Arbeiterrhythmus des heutigen geistigen Arbeiters es ermöglicht. Der Unterricht würde überwiegend im Heim stattfinden, das seinen Raum dafür zur Verfügung stellen kann, wenn andere Räume aus Mangel an Mitteln nicht zu beschaffen sind. Je nach der Art der zu behandelnden Probleme kann der Unterricht auch in der Fabrik stattfinden und muß dann so eingeordnet werden, daß er keine Betriebsstörung mit sich bringt.

Umschau

Bemerkungen zu Balzac

Taine hat Balzac mit Shakespeare verglichen. Die „Menschliche Komödie“ sei neben dem Werk Shakespeares die größte Sammlung von Dokumenten über das menschliche Wesen. Hugo v. Hofmannsthal nennt Balzac die größte substanzialste schöpferische Phantasie seit Shakespeare. Gewiß ist bei beiden die gleiche unendliche empirische Weltbreite und wimmelnde Gestaltenfülle. Gewiß muß man an Balzac die Opferung seines Lebens an sein Werk ebenso bewundern wie die fast an Befessenheit grenzende Energie, mit der er nicht Romane schrieb, sondern in Romanen eine ganze Welt aufbaute, eine Welt, die, wie er in der Vorrede zur „Menschlichen Komödie“ sagt, ihre eigene Geographie und Genealogie, ihre Familien, Orte und Dinge, Personen und Tatsachen, ihre Ubligen und Bürger, Handwerker und Bauern, Politiker und Danbys hat, kurz: Die seine eigene und eine ganze Welt ist. Und dennoch hat man das Gefühl, auch wenn man alle Romane nacheinander liest — man muß alles lesen, kein Werk enthält ihn in der Essenz, heißt es an derselben Stelle bei H. v. Hofmannsthal — daß dies nicht die ganze Welt ist. Diese Einschränkung soll dem wahrhaft ungeheuerlichen Werk keinen Abbruch tun; aber man muß die Grenzen sehen oder man hat nichts gesehen.

Gewiß hat auch Shakespeare die gleiche unendliche Weltbreite. Aber das ist nicht alles. Nicht durch ungeheure Addition ist sein Werk so groß. Plötzlich bricht bei ihm der Boden, und wir versinken aus dem realsten Alltag, aus politischer oder menschlicher Aktion, in die Tiefe, in der alle Dinge zusammenhängen, unter sich und mit Gott; es gibt wahrhaft mystische Augenblicke, wo Geschehnis mit buntem Schatten weltverbundenen Schicksals sichtbar wird, wo die Dinge der Welt plötzlich das Gesicht einer anderen Welt bekommen, wo ein Wort, eine Szene die Begebenheiten in ein geradezu metaphysisches Licht hüllt, wo das Spiel schwer wird von Ernst, Beziehung, Symbolik und das Wort gesättigt mit unausdenkbarem Sinn. Solche Augenblicke fehlen in Balzacs Werk: es hat nur zwei Dimensionen, nicht diese dritte der Tiefe ins innerste Zentrum der Welt. Dies als Tadel zu nehmen, wäre, wie gesagt, dem gigantischen Werk gegenüber eine Unmaßung. Es ist aber ein Hinweis, was man von Balzac, im ganzen gesehen, zu gewärtigen habe und was nicht. Man muß das, was man bei einigen deutschen Dichtern fand und vielleicht als sehr deutsch sehr liebt, deren Werk fast ausschließlich in dieser dritten Dimension lebt (Jean Paul, Novalis, Hölderlin) bei Balzac nicht suchen. Er hat mit einer Glut an seiner Welt gebangen, sie mit einer monomanischen Wut aus seinem Hirn gestaltet, die, wenn sein Gegenstand ein religiöser gewesen wäre, ihn zum tangenden Derwisch, zum verzückten Stigmatisierten gemacht hätte. Dieses persönlich Ungeheuer und fast Titanische muß man zur Realität seines Werkes hinzunehmen: auch dies als eine Art dritter Dimension, aber nicht in die Tiefe der Welt, sondern in den Grund und Abgrund eines der Welt vollkommen verfallenen Sprechens.

Man hat auf das Symbolische der Wirkung Napoleons auf Balzac hingewiesen. Man kennt sein Wort von der Feder, die Napoleons Werk fortsetzen sollte. Beider Realitätshunger und Machttrieb ist der gleiche. Sollte nicht aber auch dies eine Parallele sein: Daß Napoleon den Werther mit sich herumtrug, ist nicht ein

Zeichen, daß er in sich ein Ähnliches getragen hätte — oder es müßte in Schichten der Seele gewesen sein, die heute die Psychoanalyse aufgräbt —, sondern daß er aus einem Gefühl des Mangels seine Sphäre mit jener kompensieren wollte. Genau so ist Balzacs Mystizismus nicht aus seinem eigenen Blut und Wesen geboren; deshalb wirkt sein Louis Lambert, sein Seraphitus nicht ganz echt; deshalb schlägt sein Gefühl leicht in Sentimentalität um; deshalb ist seine Stellung zur Religion so rationalistisch und unreligiös wie möglich, da er in ihr nur die gesellschafts- und staatserbaltende Macht sieht, ein Mittel, die starke Bestie zu zähmen; daher wird in seinen Romanen ohne Seele geliebt oder mit zu viel Seele (Die Lilie im Tal).

Balzac schafft nicht Menschen im eigentlichen Sinne, trotz seiner großen Gestaltungskraft, sondern er stellt immer wieder die heftigsten menschlichen Affekte, Triebe, Begierden dar — zu ihnen hat er ein Verhältnis, nicht zu seinen Gestalten —, ferner die menschlichen Beziehungen, die durch diese Triebe geschaffen werden, ja diese sind ihm fast das Wesentliche. So wird die Gesellschaft, dieses wilde Meer menschlicher Bindungen und Zusammenstöße sichtbarer als die Menschen dieser Gesellschaft, es wird als furchtbares Kräftepiel grandios sichtbar; alle seine Romane sind „Szenen“ dieses Spiels; er hat, wie er im Vorwort eines Romans sagt, „Die unermessliche Physiognomie eines Jahrhunderts nachgezeichnet.“ Eine Gestalt wie die Vautrius, unvergesslich (vielleicht weil sie der negative Typus dieser Gesellschaft ist), geprägt, rund, dämonisch wie die Lears (mit dem man den Vater Goriot nicht vergleichen sollte), wie die des Bischofs Nikolas in den Kronpredigten, ist im Werk Balzacs eine Seltenheit. Seine anderen Menschen sind einander in weitgehendem Maße ähnlich, nicht nur wie alle Gestalten Kellers oder Stifters eine Familienähnlichkeit aufweisen. Man vergleiche Esther Gobseck, das Mädchen mit den Goldaugen, und Coralie; den alten Sebard (Verlorene Illusionen), Gobseck und Eugenie Grandets Vater, und man könnte einige Dugend ähnlicher Reihen aufweisen. Das macht, daß die Triebe das Wesentliche dieser Figuren sind, nicht ihre Figuration, ihre Menschlichkeit, ihre Seele. Und die Triebe sind eintönig immer die gleichen: Gier nach Ruhm, Gold, Liebe, Macht.

Auch Dostojewski, der Balzacs Charaktere Schöpfungen eines weltumfassenden Geistes nennt, der die „Eugenie Grandet“ übersetzt und der sich wohl in einigem mit Balzac innerlich verwandt fühlte, hat nur den Menschen der Gesellschaft dargestellt; auch bei ihm finden wir kein Verhältnis zur Natur, zur Landschaft, zum äußeren Kosmos; auch dort eine Welt zügelloser Triebe, schrankenlosen Begehrens. Und dennoch ist der Gesamteindruck anders. Diese Welt ist weiter und tiefer; weiter, denn sie umfaßt alle sozialen Schichten, auch die der Armen, Elenden, Erniedrigten und Beleidigten mit der gleichen Inbrunst glühender Menschlichkeit; tiefer, denn sie stößt in Schächte und Schichten der Seele vor, wo alles Menschliche als Schicksalhaftes als kosmische und religiöse Verbundenheit sichtbar wird. Wie geradlinig, selbstsicher, einfach sind in dieser Beziehung Balzacs Menschen. Balzac schildert in der Einleitung zu einem Roman (s. Geschichte der Dreizehn) mit großartiger Anschauungskraft das Gesicht von Paris. „Paris ist die Hölle“; aber sie brennt ihn nicht; ist ihm nicht ganz wohl in ihrer Wärme? Und er sucht nicht nach einem Himmel in oder über dieser Welt wie Dostojewski. Vielleicht steht uns darum Dostojewski doch näher. Balzac, der Franzose, der Romane, der Westler, Dostojewski der Slawe, der östliche Mensch; und wir —? Vielleicht geht wirklich, wie Frobenius sagt, die Grenze zwischen Morgen- und Abendland am Rhein?

Ähnliche Vergleiche, die die Größe eines Dichters relativieren, aber auch die Physiognomie der Völker im Spiegel ihrer großen epischen Schöpfer erkennen lassen — man liest ja in einem gewissen Alter schließlich nicht mehr aus Stoff- und Begebenheitshunger und um des ästhetischen Reizes willen, sondern mit dem stärkeren oder schwächeren Tone des Erkennenden — ähnliche Betrachtungen werden uns neuerdings sehr nahe gelegt durch eine wundervolle Sammlung klassischer Romane der Weltliteratur, die der Verlag Paul List, Leipzig, unter dem Titel „Epikon“ in vornehmer Ausstattung erscheinen läßt. Die Reihe soll auf 30 streng ausgewählte Werke erweitert werden. Jeder Band enthält ein charakterisierendes Nachwort durch einen unserer lebenden anerkannten Dichter. Thomas Mann schrieb über die Wahlverwandtschaften, Hermann Hesse über den Siebenkäs, Hugo v. Hofmannsthal über den Nachsommer; aus tiefster innerer Verbundenheit und liebevollster Kenntnis versuchen diese Epiloge dem Leser das Werk in zeitlicher Bedingtheit und zeitloser Größe nahezubringen. Bisher sind zehn Bände erschienen. Wenn die Sammlung in demselben Geiste fortgeführt wird, dürfte sie geeignet sein, Europa im Roman repräsentativ zu vereinigen. Die soziologische Funktion des Romans, dieses breitesten und aufnahmefähigsten künstlerischen Behälters, in das sich der Geist ganzer Zeiten und der verschiedensten Völkerindividuen ergießen kann, soll ein Schlußband aufweisen. Balzac, dessen Werk vielleicht nur von diesem Gedanken aus richtig zu werten und einzuordnen ist, ist mit dem Vater Coriot vertreten. — Gleichzeitig werden im Jahre des 75. Todestages zwei Balzac-Gesamt-Ausgaben vollständig.* Über die Ausstattung der Bücher des Insel-Verlags ist kein Wort zu verlieren, sie ist rühmlichst bekannt. Sehr wertvoll wird diese Ausgabe durch eine (oben zitierte) Einleitung von H. v. Hofmannsthal (das Schönste, Liebvollste, was über Balzac gesagt worden ist), durch einen umfangreichen, gründlichen und klugen Essay von Wilh. Weigand, so wie durch Balzacs Vorrede zur „Menschlichen Komödie“. Die Rowohlt-Ausgabe besitzt den Vorzug äußerster Sandlichkeit: kleine schmutze Taschenbände, die man überall mit hinnehmen kann, um aus unserer Wirklichkeit in die Phantasiwelt Balzacs zu springen, was — wie Hofmannsthal, zur Charakteristik Balzacs bedeutsam, sagt — eigentlich gar keines Sprunges bedarf.

An das wertvolle Drei-Meister-Buch Stefan Zweigs, das bekannt genug ist und dessen erste Arbeit das Wesentliche über Balzac in geradezu meisterhafter, gedrängtester Form tief und schön zu sagen weiß, darf wohl nur erinnert werden (ebenfalls im Insel-Verlag).

Wer sich nach der Lektüre des Werkes von Balzac noch einmal von kundiger Hand durch die unermessliche Welt dieses Mikrokosmos führen lassen will, damit er alle großen Linien dieses Gebäudes erkennt und aus der verwirrenden Vielfalt die Wesenszüge klarer erblicken lernt, der sei auf das große Balzac-Buch von E. R. Curtius (Friedrich Cohen, Bonn 1925) verwiesen. Dieser intimste Kenner des gegenwärtigen literarischen Frankreich zeigt Werk und Persönlichkeit von immer neuen Gesichtspunkten aus, in ruhiger, sachlicher, dennoch menschlich warmer Darstellung, die nicht den Schwung des Hofmannsthalschen dichterischen Worts und die künstlerische Geschlossenheit von Stefan Zweigs Essay besitzt, dafür aber äußerste philologische Gründlichkeit und eine erstaunliche Kenntnis der

* Die Inselausgabe, die das Riesenwerk in 10 Dünndruckbänden (zu je 9.—M.) sammelt, und die 47 bändige des Verlags Ernst Rowohlt, Berlin (Leinen je 4.—M.)

zeitgeschichtlichen literarischen und philosophischen Zusammenhänge bekundet, stets bis in den Mittelpunkt führend, so daß die innere Einheit des Werkes mit dem Dichter und beider selbst sichtbar wird. In diesem Buche ist Balzacs Wesen erschöpft.

Paul Wegwitz

Conscience-Forschung

Kein vlämischer Schriftsteller ist in seinem zweisprachigen Vaterland so allgemein bekannt und beliebt wie Heinrich Conscience. In den immer zahlreicher werdenden Volksbibliotheken Belgiens sind seine Romane und Erzählungen noch immer die begehrtesten. In der vlämischen Hälfte wird er natürlich hauptsächlich in der Ursprache, in dem wallonischen Teil dagegen in der französischen Übersetzung genossen, die bei dem bekannten Pariser Verleger Lévy seit dem Jahre 1854 erscheint und von den Belgiern Wocquier und Covelliers herflammt.

Das Leben Consciences wurde oft, niederländisch und französisch, beschrieben, meist von Freunden, die den berühmten Dichter noch persönlich gekannt, mit ihm den heissen Kampf für die vlämische Muttersprache angebunden hatten. Über Conscience besteht also eine ausgedehnte Literatur. Die Forschung wurde erst wissenschaftlich bei der Zentenarfeier seiner Geburt, um 1912. Ein junger Antwerpener Germanist, Dr. Anton Jacob, tat sich um jene Zeit besonders hervor mit einem Buch, das die allgemeine Beachtung verdient. Dieses Buch heisst: „Brieffwisseling van, met en over Hendrick Conscience, uit de jaren 1837 tot 1851, met een inleiding en aantekeningen.“, Gent, W. Siffer. 1913.

Der erste Band, alles was bis jetzt erschien, umfaßt, nach einer dokumentierten Abhandlung über die „Hauptströmungen im vlämischen Kampf von seinem Entstehen bis zum Jahre 1851“, bio- und bibliographische Notizen über Conscience. Diese dialecta membra zeigen uns, welche Rolle der Dichter, Sohn eines französischen Vaters aber eines Antwerpener Volksmädchens, in dem Kampf um die Rechte der vlämischen Sprache gespielt hat. Nichts ist so berechtigt für die ersten Dichterjahre des stark beneideten und vielfach geschmähten Conscience wie die zahlreichen Auszüge aus längst vergessenen Tageblättern, Zeitschriften, Registern, Büchern, die wir hier von der Seite 52 bis zur Seite 422 durchkosten.

Im zweiten Band wären die eigentlichen Briefe längst erschienen, wenn der Krieg nicht dazwischen gekommen wäre. Der junge Dr. Jacob wählte, während der deutschen Besetzung Belgiens, die Partei der sogenannten Aktivisten. Er wurde Dozent an der vervlämigten Genter Hochschule, blieb nach dem Waffenstillstand im Lande und wurde zu mehreren Jahren Gefängnis verurteilt. Da seine Conscience-Briefe von der „Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde“ herausgegeben wurden, erschien der zweite Band, obschon beinahe vollständig abgedruckt, bis jetzt noch nicht. Und dieses ist schade. Ich kann es unumwunden sagen, weil ein Zufall mir ein Exemplar dieses unveröffentlichten zweiten Bandes in die Hände spielte und ich die Lektüre dieser 237 Briefe — seltenes Vorrecht! — genießen durfte. Zwar fehlen hier die gelehrten Notizen und das Inhaltsverzeichnis, vielleicht auch ein Vorwort des in Ungnade geratenen Philologen, aber was macht es schließlich aus? Man versetzt sich auch so in längst verstoffene Zeit zurück und zum Schluß denkt man sich dabei: „Wie doch die arme Welt sich gleich bleibt! Wie Eifersucht und Verleumdung vor vielen Jahrzehnten auch so wucherten! Wie feurig so ein Dichter ist und wie kleinlich oft die Welt um ihn!“

Man denke nicht, daß alle Briefe in vlämischer Sprache verfaßt sind. Viele sind französisch, u. a. der Brief, den Alexander von Humboldt den 27. September 1847 an den Dichter schrieb und in dem der alte Naturforscher unter mehr sagt: „J'ai eu le plaisir de lire moi-même au Roi et à la Reine, au haut de la colline historique de Sanssouci, quelques-unes des nobles productions de Votre sensibilité, interprétées par un Prince de l'Eglise digne de Vous comprendre.“ Hiermit wird der Fürstbischof Mgtr. Melchior von Diepenbrock gemeint, mit seinem 1845 zu Regensburg erschienenen „Flämischen Stilleben“.

Einige Briefe sind in deutscher Sprache: zwei von Dr. Karl Andree, einer von Karl Baedeker, einer von J. M. Firmenich, zwei von Gustav Höfken, einer von Buranda. Ein Brief von dem König von Bayern, den 12. August 1846 aus Aschaffenburg versandt, scheint nur in vlämischer Übersetzung erhalten. Ein Schreiben von dem bekannten deutschen Folkloristen J. W. Wolf, dem Autor der „Niederländischen Sagen“ (Brockhaus 1843), ist auf vlämisch verfaßt.

Gewiß, selbst wenn dieser für die Kenntnis der Jugend Consciences und der ersten Jahre der vlämischen Bewegung so wichtige Band, endlich mit den unentbehrlichen Notizen vervollständigt, das Licht der Öffentlichkeit erblickte, so bliebe noch immer die zweite Hälfte des Lebens des Dichters, von 1852—1883, auf ähnliche Weise zu bearbeiten übrig. Wird Dr. Anton Jacob die Flinte ins Korn werfen? Er hat, wie mir mitgeteilt wurde, neue Conscience-Briefe im Laufe der letzten Monate entdeckt. Wird die leidige Politik ihn in ihren Klauen behalten?

Die jetzt erschienene Biographie, „Hendrik Conscience en de opkomst van de Vlaamsche Romaniek“ von Eugen de Boë (Antwerpen, Verlag „de Siffel“), steht im Zeichen der strengen Wissenschaft und fußt sich auf die von Dr. Jacob zur Verfügung gestellten Bausteine und auf zahlreiche Dokumente. Nicht allein ist keines der früher veröffentlichten Lebensbilder des Mannes, „der sein Volk lesen lehrte“, so ausführlich und wahr bis in die Einzelheiten, sondern auch die Würdigung der Taten und der Werke ist objektiv, gerecht und begründet. Das Verzeichnis der benutzten Dokumente ist so lang, daß der Autor vom Drucken desselben Abstand nehmen müssen. Seine Meinung über den behandelten Dichter faßt er in dem folgenden Ausspruch zusammen: „Wer kritiklos die niederländische Literatur der achtziger und neunziger Jahre durchgemacht hat, wird Conscience keine Freude mehr abgewinnen können, aber ursprünglich und kräftig gebliebene Naturen erkennen seinen Glanz und seinen Duft an.“

Unter den zahlreichen von Eugen de Boë befragten Büchern zitiert er die ebenso ausführliche wie vorzügliche Abhandlung des Genter Stadtarchivars Dr. Victor Joris: „De Bronnen van de historische romans van Conscience“, worin die Beweise geliefert werden, daß der vlämische Dichter sich möglichst vollständig dokumentierte, besonders für den „Löwen von Flandern“ (1838), den „Jakob van Artevelde“ (1849) und den „Bauernkrieg“ (1853). „Die Legende des geschichtsunkundigen Conscience“, sagt er, „hat ausgedient. Verschwunden ist das Lächeln, das die Lippen sogar gebildeter Vlamen umkreuzelte, wenn man des historischen Wertes des Löwen von Flandern Erwähnung tat.“

Bei der Besprechung des „Jakob van Artevelde“ sagt der gelehrte Historiker: „Vergleichen man die Menge von Conscience benutzter ursprünglicher Quellen und damals erschienener Werke über den Genter Volkstribun mit meinem vollständigen Verzeichnis in der „Bibliographie de l'histoire de Gand“ (Gent, 1907, S. 106 bis

III), so staunt man über die Gewissenhaftigkeit und die Ausführlichkeit der Vorarbeiten Consciences. Was bleibt nun von der Legende der Unbelesenheit unseres Dichters übrig?"

Auch französische Historiker sollten unserem Schriftsteller ihre Bewunderung. Lanzac de Laborie sagte in seinem Werk: „La domination française en Belgique“ (Paris 1895) über den „Bauernkrieg“: „Das allgemeine Schema dieser Bauernbewegung hat der vlämische Autor Heinrich Conscience geschildert.“ Und weiter: „Der Leser, der den ursprünglichen Charakter dieses Kampfes kennen lernen und begreifen will, wodurch er sich von diesem oder jenem Zustand in Frankreich oder in Italien unterscheidet, wird den Roman Consciences zu Rate ziehen müssen. Gestützt auf Lokalüberlieferungen hat der große vlämische Romanschriftsteller das Kempenland von 1798 auferstehen lassen, wie der Graf Leo Tolstoi das Rußland von 1812.“

„Die Quellen der geschichtlichen Romane Consciences“ gehören zu einem Band „Kritieken en Studien“, der 1913 zu Antwerpen (Verlag Bouchery) erschien und noch manches Interessante für das Gesamtwerk des großen vlämischen Erweckers enthält. Aber über Consciences Verleger schrieb keiner. Auch ein vollständiges kritisches Verzeichnis der unzähligen Übersetzungen steht noch aus.

Conscience ist für unser Volk der vollkommene Erzähler. Ein solcher tut uns jetzt not. Keiner der Modernen hat weder seine Stelle eingenommen, noch seine fesselnde, erziehende Art übernommen. Übrigens, die modernen vlämischen Prosaisken Streuwels, Buysse, Sabbe, Teirlind, Timmermans, Vermevlen usw. werden hauptsächlich in Holland verlegt, finden daselbst die größere Anzahl ihrer Leser. Conscience hatte das Glück, den unternehmenden Antwerpener Ernst Buschmann im Beginn seines Aufgangs auf seiner Bahn zu treffen. Nachher, ich vermute kurz vor Buschmanns Tode, trat ein anderer Antwerpener, van Dieren, an seine Stelle. Die ersten Aufgaben sind teure Seltenheiten geworden; selbst die große, zweispaltig gedruckte und von Eduard Dujardin illustrierte van Dierensche Gesamtausgabe in zehn großen Bänden kommt selten noch im Antiquariat vor. Nach dem Hinscheiden des Dichters erschienen seine sämtlichen Werke im Brüsseler Verlag J. V. Lebegues, aber ein typographisches Meisterwerk können sie schwerlich genannt werden.

Über das von Conscience verherrlichte Kempenland kam neulich ein interessantes Buch heraus: de Kempen, als erster Band* von „Steden en Landschappen“ (Antwerpen, de Sikkle). Die Einführung heißt: „Die Kempen unserer Schriftsteller und Künstler“ und ist aus der Feder des bejahrten und gewürdigten französischschreibenden Vlamen Georg Leffhoud, der diesmal seine Muttersprache gebraucht hat. Möge dieses von Spezialisten verfaßte, reich illustrierte, billige Buch auch in Deutschland Leser finden!

Julius Pée

Norwegische Volkshochschule

In der norwegischen Landschaft Telemarken lernte ich zum erstenmal eine norwegische Bauern-Jugendhschule kennen. Ich habe später eine Reihe solcher Volkshochschulen in dem schönen nordischen Lande besucht. Über dieser erste Ein-

* Der zweite Band handelt über Mecheln, der dritte über Antwerpens Hafen, der vierte über Löwen, der fünfte über West-Brabant, das sogenannte Payotenland, das unser Dichter Pol de Mont neulich in einem seiner treffendsten Gedichte besungen hat.

druck prägte sich mir ganz besonders beglückend ein. In dem heiter-schlichten Gymnastiksaal — alle diese Schulen sind Holzbauten — saß eine bäuerlich-kraftvolle Jugend. Die Mädchen zumeist in ihren leuchtend farbigen, bestickten Trachten, buntgewebte Bänder in die Zöpfe geflochten. Auch unter den Burschen einzelne in der Fleißfamen, enganliegenden Bauertracht, alle mit frischen Gesichtern — schönes junges Volk.

Über gebirgsumschlossene Seen, durch enge Wasserarme in Sforde hinein war meine Fahrt gegangen. Es ist eine so feierliche Stille und Weiße in dieser nordischen Natur. Aus herblichem Walde aufsteigend graues Urgestein, rein und scharf geschnitten stehen die Konturen der Gebirge in dem klaren Abendhimmel. Der Mensch legt da all sein Hastwerk ab. Die Natur mahnt ihn zu ruhigen, starken Gefühlen und kraftvollem, reinem Selbersein. Dieses Land nimmt den Wanderer, der aus Europas unruhvoller Mitte kommt, auf wie in eine natürlich-geistige Pflege.

Und nun stand ich also in dieser bäuerlichen Schule. Man hat mich, einige Worte des Grußes von deutscher Jugend zu sagen. Als ich denn zu erzählen anfing, gewahrte ich, wie diese jungen Menschen, die mir zunächst nur fernig in ihren starken Heimatkräften zu wurzeln schienen, voller einfach-großer Fragen waren, durstig nach der weiten Welt. Immer wieder erlebte ich das später an dieser norwegischen Jugend: eine starke, geistige Fragekraft ist in ihr, welche die ganze Weite der Welt anschauen möchte und innerlich bereit ist, unmittelbar aus engstem, vollklich starken Heimatgefühl das tiefere Brudertum, die Überheimat des Menschen zu suchen, sich ihr zu öffnen. Man fühlt sogleich, wenn man mit diesen Volkshochschulen vertraut wird: eine lebendige, religiöse Kraft, die stets bereit ist, den wahrhaft guten Willen zu bekunden, hat hier ihre Stätte und gute Burg. Und wie überall, wo solche Kräfte sich Ursprünglich, ungebrochen und unentmutigt auswirken dürfen: etwas eigentümlich freies, Offen-Sinniges weht einem entgegen aus dem Kreise dieser Schüler und Lehrer, der sich hier Winter um Winter neu zusammenlebt als freie Schulgemeinde. Examina gibt es nicht an diesen Schulen. Meist ist es Jugend zwischen 17 und 21, die sich hier zusammensindet, den ganzen Winter hindurch vom Oktober bis in die Osterzeit. Meist kommen die Schüler aus den Tälern der Landschaft, die sich die betreffende Schule schuf. Oft genug kommen sie aus ferneren Gegenden des weitgebauten Landes her. Der norwegischen Jugend ist vieles geschenkt und in lebendiger Überlieferung bewahrt worden, was in Deutschland eine Jugend dem älteren Geschlecht abkämpfen mußte und durch eine Reihe von Abspaltungen hindurch in eigenen Scharungen und Bänden ganz neu gestalten mußte. Ums Jahr 1900 kann man in fast allen germanischen Völkern den Anbruch einer eigenen geistigen Bewegung der Jugend feststellen. In Skandinavien hatte sie das Glück, ihre besonderen Lebensstätten schon vorzufinden: die Volkshochschulheime.

Die Volkshochschule aller skandinavischen Länder verdankt ihr Entstehen dem großen dänischen Führer Grundtvig, einem Menschen von großem Ausmaß, seherisch und praktisch-verwirklichend zugleich. Grundtvig litt tief an der geistigen Unfruchtbarkeit, womit er das Volkstum des Nordens zu seiner Zeit geschlagen sah. Er sah ein neues Völkerjahr anbrechen, ein geistiges Wiedererwachen der germanischen Völker. In seinem großen Gedicht „Neujahrmorgen“ rief er seinen Weckruf dem ganzen Völkernorden zu. Hier die erste Strophe:

Gottes Friede und Morgenruf
 An Hochgebirg und Aue;
 Was mir die grimmen Sorgen schuf
 Ich nirgendwo mehr schaue.
 Im Mittnachtsbüster,
 Da der Helbahn schrie,
 Da Finsternisse aufbekehrten
 Und sich der heiligen Sonne wehrten:
 Tagglanz mit der Nacht der Hel,
 Mit dem Drachen den Michael
 Um den Norden sahe ich kämpfen.

Grundtvig sah die Volkskräfte des Nordens erstickt durch die falschen Ansprüche einer vorgeblich klassischen Bildung. Ihm ging es um eine Art zweite Reformation. Führte Luther den Schlag gegen das Römische im Kirchentum, so rief Grundtvig zum Kampfe auf gegen das Römische im Schulwesen. Universität und Lateinschule waren ihm Schulen des Todes, denen er eine Schule des Lebens entgegenstellen wollte, eine in den Volksgeist des Nordens gegründete: in Wahrheit eine Volks-Hochschule. Von Grundtvig stammt das noch heute denkwürdige Wort: „Anders kann ich es mir nicht denken, als daß Revolutionen wie Todeskämpfe rund durch die Völkervelt gehen müssen und auflösen werden die gelehrte wie die laienhafte Gesellschaft, wenn man dem nicht damit vorbeugt, daß man das Schulgrab reformiert in eine Pflanzschule des Lebens.“ Hatte ja auch der alte Goethe ahnungsvoll gesprochen von einem großen Kampfe „zwischen Toten und Lebendigen“. „Er wird auf Leben und Tod gehen, man wird erschrecken, man wird untersuchen, Gesetze geben und nichts ausrichten.“ Auch Goethe verwies nur auf ein einziges sicheres Heilmittel für die Völker: die pädagogische Provinz. Grundtvig hat jahrzehntelang seinen hellenden Schulgedanken gepredigt, erst nach langen Mißerfolgen wurde er gehört. Kristen Kold wurde der eigentliche Begründer der Volkshochschule. Und nachdem sich der Schulgedanke Grundtvigs, nicht immer ganz in seinem Sinne, einmal in Dänemark durchgesetzt hatte und insbesondere in der Zeit des nationalen Unglücks seine große, das Land von innen aufbauende Kraft erwiesen hatte, griff er bald über auf die anderen skandinavischen Länder. Die Gründer der norwegischen Volkshochschule waren Schüler Grundtvigs, die innerlichst ergriffen waren von dem geistigen Feuer des großen Dänen.

Auch in Norwegen brauchte es seine Zeit, bis das Werk in Gang kam. Der erste, der Grundtvigs Erziehungswerk hier aufnahm, war Ole Vig. Aber er starb plögl. in jungen Jahren. Und erst sein Schüler, Olaus Arvesen, zusammen mit Hermann Anker konnte 1864 die erste Schule gründen. Es waren bescheidenste Anfänge, aber diese Menschen waren befeelt von einem strahlenden Willen. Noch heute leuchten ganz seltsam die Augen der Alten, die von den ersten Zeiten der Volkshochschule zu erzählen wissen. Wenige Jahre später trat Christopher Bruun auf den Plan, unzweifelhaft die bedeutendste Gestalt der norwegischen Volkshochschule. Er begann sein Werk in Gudbrandsdalen, einem der königlichen Täler Norwegens. Anfang der 70er Jahre hielt er eine Reihe von Vorträgen in der Hauptstadt, in welchen er das geistige Programm der neuen Schule entwickelte, eine Kriegserklärung nach zwei Seiten hin, die bezeichnend ist für den Geist des Grundtvigtianismus: einmal wandte er sich gegen das „unmenschliche“ Christentum der pietistischen Strömungen zugunsten einer höher und freier verstandenen

Christusnachfolge. Zum anderen wehrte er sich gegen das Entseelte des „akademischen“ Bildungsgutes. Und er forderte, ganz im Sinne Grundtvigs, vom neuen Jugendlehrer, daß er die Macht des „lebendigen Wortes“ besitze. Denn „es ist uns eine Hauptsache bei diesen Schulen, den Jungen Begegnung zu schaffen mit dem Adler der Begeisterung, der um uns sauset auf breiten Schwingen“. Nach Christopher Bruun will „die Volkshochschule eine Jugendschule sein, besonders bestimmt für junge Bauern. Sie will ihnen eine Stätte bieten, wo sie in der Zeit, wo sie frei sind von körperlicher Arbeit, ein echtes Jugendleben führen können, wo sie Ruhe finden können für ein nach innen gekehrtes Leben im Gedanken und im Traum“. Worte, die uns Mitteleuropäern vorwunderlich klingen, zumal wenn wir hören, daß sie in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts zu der Jugend eines germanischen Volkes gesprochen wurden. Worte, denen Taten auf dem Fuße folgten. Denn nun folgte Landschaft auf Landschaft dem Beispiel der Pioniere. Ohne jede Beihilfe des Staates, mehr oder weniger von der gebildeten Welt verachtet und bespottet, wuchsen diese Schulen. Heute hat Norwegen 30 Volkshochschulen, über das ganze Land verteilt, meist in ausgesucht schönen Gegenden. Dazu kommen noch etwa 22 Jugendschulen, die ganz dem Stile der Volkshochschulen entsprechen, jedoch aus mehr pietistischer Richtung eine Art „Korrektur“ der Grundtvig-Schule beabsichtigen. Doch wirken sie alle als Lebensstätten der ländlichen Jugend, alle dienen der Sache der neu-norwegischen Sprachbewegung, welche die alte Volkssprache, wie sie in den reichen Dialekten noch lebendig ist, wieder zur Sprache des ganzen Landes machen möchte. Denn die Stadtsprache ist in früheren Jahrhunderten stark vom Dänischen beeinflusst worden, was zu dem merkwürdigen Sprachstreit geführt hat, den die Norweger heute unter sich auskämpfen.

Die Geschichte der Volkshochschule in Skandinavien ist ein mustergültiges Beispiel dafür, wie der erzieherische Geist eines großen Menschen in den mannigfaltigsten Verwandlungen ausstrahlen kann und die Lebenswirklichkeit ganzer Völker zu ergreifen und an entscheidenden Stellen umzubilden vermag. Immer gelingt das dem Genius, wenn er sich nicht scheut, sich mit den oft genug so unscheinbaren Forderungen des Alltags zu verbinden. Der geistige Impuls Grundtvigs lebt in der skandinavischen Volkshochschule noch heute, wenn schon abgeschwächt und nicht immer kongenial weitergeführt. Darum mehrten sich auch die Stimmen innerhalb der nordischen Schulen, welche die Krisis nicht länger verschleiern wollen, und man kann bereits die Losung hören: „Wir müssen zurück zu Grundtvig und müssen in seinem Geiste die großen Fragen der neuen Zeit anschauen und lösen lernen.“ Der Titel einer Volkshochschule will heute aus neuen Voraussetzungen heraus neu erworben sein, auch in Skandinavien. Bis in die entlegenste norwegische Bauern-Jugendschule hinein wirkt die tiefe soziale Unruhe des heutigen Völkerebens. Die Zeit ist eben gekommen, wo neue, heilsame Erziehungskräfte nur gewonnen werden können aus der illusionlosen Erkenntnis einer Notlage, welche alle Völker Europas betrifft, und letzten Endes aus einer neuen Weisheit vom Menschen selbst. Bevor Christopher Bruun sein geistiges Programm der Volkshochschule entwickelte, hat er um die Erlaubnis „vorerst etwas sagen zu dürfen über das Leben des Menschen“. „Daß wir unser Leben auf eine bessere und höhere Weise leben, dazu allein will uns die Volkshochschule wie jede andere Schule verhelfen. Aus dem Leben des Menschen heraus soll darum

diese Schule erklärt werden.“ Aus dem Leben des Menschen! Welche einfache und doch immer von neuem geheimnisvolle Lösung! Erich Trumler, Oslo

Osterreichische Sentimentalitäten

Gewisse Wahrheiten über Osterreich muß einer sagen, den man als Osterreichler kennt. Wenn sie von einem Reichsdeutschen geäußert werden, dann ist der Leser oder Hörer in Osterreich gleich geneigt, sie als eine „preußische Taktlosigkeit“ zu verdächtigen. Nimmt ein Osterreichler selber das Wort, dann ist der Ärger in gewissen unentwegten aldosterreichischen Kreisen zwar nicht geringer, aber ein gern benützter Vorwand, Unkenntnis und Unmaßung des Kritikers, kann nicht mehr erhoben werden. Und so erbitte ich als Osterreichler Raum in diesem Blatte, um ein paar Worte über ein vielleicht geringfügiges, doch bezeichnendes und ärgerliches Vorkommnis zu sagen.

Vor kurzem ist ein Buch erschienen, das für jenes in Osterreich sehr häufige sentimentale Gemisch von Denken und Fühlen sehr bezeichnend ist, das in Form und Inhalt vor einem sachlichen Urteil nicht bestehen kann, das in seinen Behauptungen auf weite Strecken falsch und willkürlich ist und in seinen daraus gezogenen Schlüssen von Fehlern wimmelt. Es heißt „Ein Jahrtausend deutscher Romantik“, erschien in dem bekannten katholischen Verlage Tyrolia in Innsbruck und stammt von dem bekannten katholischen Schriftsteller Joseph August Lur, der in ein paar nicht unerheblichen Romanen und anderen Büchern eine nicht erhebliche, aber doch sympathische Kraft bewies. Vor kurzem schilderte er in einer der katholischen Zeitschriften seines Verlages Tyrolia in fortgesetzten lyrisierenden Stimmungsbildern, wie er aus einem Ungläubigen ein Gläubiger wurde. Es gelang ihm wohl kaum, einem Menschen, der nicht selbst schon drauf und dran ist, gläubig zu werden, über die seelischen und geistigen Vorgänge in seinem Falle eine irgendwie verständliche Auskunft zu geben, weil er über die, ich möchte sagen, entzückte Lobpreisung der Formen und Formeln seiner „Konversio“ hinweg nicht in den Kern seiner Wandlung geriet.

Nun, das ist seine Sache und wenn es den Lesern jenes Konfessionell gebundenen Organes genügt, was er zu offenbaren hat, so haben wir anderen kein Recht und keinen Unlaß, uns darum zu kümmern. Da er aber in dem genannten Buche den engen Kreis seiner religiösen Konfessionen verläßt und Anspruch auf allgemeines Gehör erhebt, hat man das Recht und die Pflicht, ihm zu begegnen.

Herr Lur behauptet in seinem Buche mit einer Leidenschaft, die wir lieber an einer besseren Sache sich bewährend, als hier verschwendet sähen, daß so ziemlich alles, was die deutsche Literatur bisher geleistet hat, osterreichischer Herkunft, osterreichischer Arbeit ist. Er spricht vor den wunderlichsten Schlüssen und Verzerrungen nicht zurück, um uns seine These einzureden. Längst abgetane und spurlos vorübergegangene Zeiten osterreichischen Dichtens (Drama der Jesuiten, Schulkomödien, Balladen und Gedichte der reimenden habsburgischen Patrioten im 18. und 19. Jahrhundert) entdeckt er als ungemein bedeutende und fortwirkende Leistungen. Rümmerlinge und Treibhauspflanzen setzt er kühn in Vergleich mit breitstämmigen Saftbäumen, wenn jene habsburgischer Zucht, diese aber reichs-, besonders norddeutscher Erde entstammen. Das ist der eine Fehler dieses ärgerlichen und bedauerlichen Buches, daß es aus Saß, Absicht oder Sentimentalität hier verkleinert, dort vergrößert.

Der zweite Fehler ist eine unerträgliche und ganz unangebrachte Raunzerei. Zu behaupten, daß jene Größen der deutschen Kunst, die aus den Alpen- oder Donauländern kommen, im „Reich“ schönbe mißachtet würden, ist angesichts der Verehrung, die unsere Grillparzer, Raimund, Nestoy, Ungenruber, Stifter, Eschenbach usw. im „Reich“ genießen, eine große Ungerechtigkei. Weiß denn Herr Luy nichts von den zahlreichen schönen Ausgaben österreichischer Dichter bei reichsdeutschen Verlegern, weiß er nichts von den vielen wissenschaftlichen und kritischen Arbeiten reichsdeutscher Böpfe über sie? Gibt es denn für ihn nur Literaturgeschichten, die von Patern stammen und von Bischöfen approbiert sind? Glaubt er ernstlich, daß den Österreichern, die wirklich etwas zu singen und zu sagen hatten, von der deutschen Literaturkritik Unrecht geschieht?

Es wäre für ihn sehr leicht, sich ein richtiges Bild zu verschaffen, wenn er wollte. Ob er aber will, das ist freilich eine andere Frage.

Auch die andere, höchst unkritische und verzerrende Methode seines Buches, das Totschweigen, ist ärgerlich und lächerlich. Damit macht man unsere österreichische Mittelmaßigkeit nicht groß, daß man die Größen des protestantischen Nordens einfach nicht erwähnt und nicht in Vergleich setzt. Das kann nicht überzeugen, wenn man dem Norden alle seine Sünden wider den deutschen Geist vorrechnet und beim Süden rückwärtsvoll verschweigt. Wenn etwa ein Mecklenburger eine mecklenburgische Literaturgeschichte schreibe, kleinselig und dörflieh wie Herr Luy seine österreichische, dann kämen wir Österreicher schön weg! Aber seine Arbeit wäre so verwerflich wie die des Österreicher Luy.

Wenn Herr Luy politisch wird, dann redet er wie ein Maturant, der vollgestopft mit dem offiziellen patriotischen Phrasengebrech der alten Monarchie von der k. und k. Schulbank auf die Bierbank eines Dorfes übersiedelt ist, eines Dorfes, das im Schatten eines Legitimistenschlosses der Oststeiermark oder Oberösterreichs ruht.

Nur ist der Mangel an Wissen, Ruhe, Würde, Sicherheit in diesem Buche unbegreiflich. Nur einer, der seiner Sache und Art sehr unsicher ist, kann von sich selber in so aufgeregten Aussprachen dahereden. Wenn alles, politisch und literarisch so wäre, wie es Herr Luy sieht, warum geht es uns heute so spottschlecht? Warum sind wir von den Launen und Gnaden näherer und fernerer Nachbarn abhängig, wenn denn die Habsburger gar so tüchtig, so schlau und so großzügig gewesen sind, wie Herr Luy will? Und was hilft sein langwieriges, sich selber zehnmal wiederholendes Gefasel von der Größe und der Leistung in der Vergangenheit, wenn die Spuren, die Früchte dieser Vergangenheit, ein verstümmelter Staat, eine verrückt gewordene Wirtschaft, ganz anders aussehen, als sie, wenn Herr Luy recht hätte, aussehen müßten?

Nein, mit dem raunzerischen Selbstlob des Herrn Luy und seiner politischen und literarischen Freunde kommen wir Österreicher nicht weiter, damit machen wir uns nur lächerlich, wie der Ungeist überheblicher Kleinseligkeit sich immer lächerlich macht und damit das Gegenteil von dem erreicht, was er will.

In den gewissen altösterreichischen Konventikeln wird diesem unwissenschaftlichen, gefühlseiligen und raunzerischen Machwerk natürlich begeistert zugestimmt werden. Darüber hinaus kann es aber nicht einmal so weit ernst genommen werden, daß man sich eingehend mit seiner Widerlegung beschäftigt.

Wie denn überhaupt österreichische Sentimentalitäten dieser und ähnlicher Art nicht ernst genommen werden dürfen. Der Vollzug des Anschlusses Österreichs an

Deutschland wird so linde und leicht nicht sein, als man gemeinhin glaubt. Fieber, Krisen der Wirtschaft, des geistigen und politischen Lebens können nicht ausbleiben. Aber das sind Fieber nach einer gelungenen Operation und Anzeichen, daß sich ein kräftiger und gesunder Körper zum Leben meldet. Herr Lur aber und die bei ihm — die Schar wird freilich immer kleiner und sieht immer wunderlicher und altertümlicher aus — wollen den Kranken in seiner zerlemperten Stube, in seinem schlechten Bette halten und von Kurpfuschern zu Tode kammern lassen. Daß die Sache so steht, hat sogar, so scheint es, die ruhige Sachlichkeit eines Seipel längst eingesehen. Aber freilich, bis soviel Einsicht nun zu den Unterläufen hinuntertröpfelt, das braucht seine Zeit.

Es steht doch so: nur Gewalt oder Eigensucht verhindert, daß Österreich schon heute ein Teil des größeren Deutschland ist. Der Anschluß ist keine Frage der Gesinnung mehr, sondern nur noch eine Frage der Zeit und Arbeit. Donaureich, Wiederkunft der Habsburger usw., das sind doch abgetane Dinge. Bis auf ein paar Narren und Kämmerlinge, auf ein paar, denen der trübe Strom der Tatsachen die Kronen, Ärdnischen und Upanagen fortgeschwemmt hat, denkt doch niemand mehr ernstlich an sie.

Und wenn wir nach Deutschland kommen, wird unsere Arbeit geschätzt werden, unsere Kraft, unsere Begabung, die Möglichkeiten der Wirtschaft, unser Anspruch auf Liebe und Freundschaft wird nach unseren Leistungen bestimmt werden, nicht nach unserer fragwürdigen Begabung fürs Backhändeleffen, die wir ja — Gott sei Dank — in diesem Zusammenhange sage ich Gott sei Dank — nun lange genug nicht üben konnten.

Heim müssen wir, heim kommen wir. Natur, Herkommen, Schicksal wollen diesen Weg. Gefühlsduseleien werden diesen Weg nicht verhindern, sie werden ihn auch nicht beschleunigen. Wenn mit bettelhaften Phrasen im Aufzug des festschen Kerls für den Anschluß gearbeitet wird, so ist das Sünde wider den Geist ebenso, wie wenn man den Herrn Lur und Genossen das Wort läßt, um aus persönlichen Trieben oder sachlicher Unkenntnis dem Geiste zu widerstreben. Sinn unseres Daseins — wir sind kaum das kleine Zehntel eines großen Volkes — ist, nach der ruhigen, ewigen Einfügung in den Strom deutschen Lebens zu streben. Mit Deutschland leben, mit Deutschland sterben, in der deutschen Werkstatt unser gerechtes Teil arbeiten, das ist unsere Aufgabe. Wenn wir das können, wollen wir von unseren Rechten reden. Heute und vorläufig doch wohl nur von unseren Pflichten. Jedes Wort darüber ist Sentimentalität.

Was not tut, ist die Bescheidenheit des Mannes, der seiner Art und seines Verdienstes gewiß ist. Was not tut, ist Kraft und Würde. Was not tut, vor allem, ist Arbeit. Wenn wir singen, während wir schaffen, ist das unsere Freude. Aber auf die Arbeit kommt es an.

Joseph Papesch

Vom schwäbischen Volkstum und seiner Pflege

„Nicht Staat,
sondern Volk!“

Unter diesem Leitwort hat man sich hin und her im deutschen Vaterland nach dem Zusammenbruch nach einer dauerhaften Grundlage zum Wiederaufbau umgesehen. Schwaben, das seit Uplands Tagen mit unter den ersten daran war, die besonderen vollstämmlichen und stammheitlichen Werte zu erfassen, durfte dabei unter den deutschen Stämmen nicht fehlen. Dieser Wille kam darin besonders deutlich

zum Ausdruck, daß 1920 bei der Umgestaltung des Württembergischen Landesamtes für Denkmalpflege diesem eine besondere volkskundliche Abteilung eingegliedert, und August Lämmle mit ihrer Führung betraut wurde. Lämmle hat erneut zur Sammlung der volkskundlichen Überlieferungen aufgerufen und inzwischen schon als Probe davon, wie er sich die Arbeit denkt, zwei Bändchen schwäbisch-volkskundlichen Stoffs veröffentlicht: „Schwäbische Volkslieder“ und „Der Volksmund in Schwaben“, beides von Lämmle selbst herausgegeben; ein drittes, über schwäbische Geschlechtsnamen vom Unterzeichneten, ist unter der Presse, ein weiteres, wiederum von Lämmles Hand, über schwäbische Kinderlieder, angekündigt.

Wie ein wuchtiges Vorwort zu dieser volkskundlichen Sammelarbeit nimmt sich Lämmles neues Buch „Unser Volkstum“ aus. Der Titel ist: August Lämmle, Unser Volkstum. Veröffentlichungen des Württembergischen Landesamtes für Denkmalpflege. 3. Buch. Stuttgart, Verlag Silberburg, 1925. 157 S. 4 M. Es zerfällt in zwei äußerlich etwa gleiche, in ihrer Bedeutung aber recht verschiedene Teile. Der zweite enthält sechs Aufsätze aus unterschiedlichen Gebieten der schwäbischen Volkskunde, über den Schwank, das Kinderlied, die Mundart, die Bedeutung der Namen, über Volkstrachten, endlich über die geistige Besonderheit des Schwaben gegenüber dem Franken, der ja zu einem kleinen Teil noch die Bevölkerung Württembergs mit ausmacht; — von diesen sechs Aufsätzen ist der letzte ganz besonders treffend und lesenswert. Lämmle gewinnt durch Vergleich mit dem Nachbarstamm der Franken die wesenhaften Züge des Bildes der schwäbischen Seele: „Der Schwabe ist, zumal in der Jugend, rasch, ungeduldig und unduldsam, stürmisch, ‚ein Sigeblig‘, unüberlegt, leidenschaftlich. Er wird erst mit vierzig Jahren geschweigt. Er lernt nur aus der eigenen Torheit. Der Franke ist abwartend; sein Grundsatz ist: ‚s langst si‘ noch!‘ Er ist kühl und sieht zu, bis seine Zeit da ist. Der Schwabe ist Fremden gegenüber leicht scheu, verlegen, ja mißtrauisch. Es geht ihm das Wort, namentlich das höfliche und liebe, nur schwer durch das Gehege der Zähne. Seine Weichheit, seine Güte, seine Frömmigkeit sucht er nach außen hinter Kurzangebundenem, unfreundlichem Wesen zu verstecken. Wenn er „nein“ sagt ist damit nicht bewiesen, daß er nicht eigentlich ‚ja‘ meint. Darum ist ihm, dem überdeutschen Deutschen, Grobheit ein Zeichen von Aufrichtigkeit und Männlichkeit, die er über alles stellt. Er ist hehlingen zart, hehlingen lieb, hehlingen fromm, aber offen lustig, offen brutal, offen herb“. Diese Art, die Fragen an der Wurzel zu fassen, bezeichnet noch mehr den ersten Teil des Buches. In dreizehn Abschnitten wird hier vom Wesen und Werk des Volkstümlichen und Volkskundlichen, von seinem künstlerischen, sittlichen und religiösen Gehalt, von Entstehung, Verkümmern und Pflege des Bodenständigen gehandelt. Was Lämmle darüber sagt, ist ein Stück seiner Weltanschauung, ein Stück Bekenntnis. Und es geht hier wie mit allem Bekenntnismaßigen: es ist nicht bloß zum Lesen da, auch nicht zum gedankenlosen Nachreden; ohne klare Auseinandersetzung mit solch grundlegenden Bildungsfragen bleiben derartige Gedanken tot. Am schwierigsten und tiefgreifendsten ist diese Auseinandersetzung da, wo es um die religiöse Frage geht, dann um die Frage: Heimatkultur und Fremdkultur, da wo geschichtliche Tatsachen und persönliche Stimmungen um ihre Ausgleichung kämpfen. Als Proben von Lämmles Stellung zu diesen Fragen mögen ein paar besonders scharf geschliffene Sätze angeführt sein: „Es hat jedes Ding, jeder Mensch, jedes Volk sein Gesetz, seine Art, sein Leben, seine Aufgabe, seine Sehnsucht — mit einem Wort: seine Heimat. Und es ist nicht mög-

lich, ohne diese Heimat in Frieden zu leben, seine Aufgabe zu erfüllen, sein Leben fruchtbar zu gestalten, zu sich selber zu kommen, so wenig es möglich ist, ohne Gerechtigkeit und ohne Gott zu leben. . . . fremdes Volkstum ist oft herrlich und bewundernswert. Aber wir können nichts daraus lernen, wenn wir nicht fest im eigenen Volkstum verwurzelt sind. Es kann überhaupt nur der Meister, der fertige, reife, prüfende, bewußte Mensch aus fremder Kunst, Sprache und Art, fremdem Recht, Brauch, Volkstum lernen. Fehlt ihm Urteil und Maßstab, so wird leicht das fremde Bild zum Vorbild, was zur Verwirrenheit, Entwurzelung und Heimatlosigkeit führt. . . . Das Religiöse und das Künstlerische ist ein Teil des menschlichen Wesens. Es lebt im Volk ein Höheres, Größeres, eine alle Natur und alle Welt überragende sittliche Kraft, der Glaube an ein göttliches Wesen. . . . Aber trotzdem hat die Volkskunde wenig rechte Freunde: den Vornehmen ist die Sache zu vulgär, den Fortschrittlern zu rückständig, den frommen zu weltlich, den Freien zu fromm. Der Gebildete geht meist geringschätzig daran vorüber, die Ungelehrten erkennen selten ihren Wert, denn die Dinge der Volkskunde sind ja nicht weit her. . . . Aber es lohnt trotzdem, sich um das Geheimnis eines Menschen und eines Volkes zu mühen.“

So faßt Lämmle in dem Buch nicht nur die Grundfragen der schwäbischen Volkskunde in ihrer Tiefe an, sondern die des Volkstümlichen im Verhältnis zu den Fragen des geistigen Daseins und seiner Gestaltung überhaupt. Und darum wird das Buch auch außerhalb der schwarz-roten Grenzpfähle verdienstmaßen Freunde finden.

Rudolf Kapff

Deutsche Mystik und Romantik

Die Fähigkeit des feinnervigen Thüringer Dichters Ernst Ludwig Schellenberg, sich in die Welt anderer Seelen einzufühlen, ist gar manchen dankbaren Lesern aus seinen schönen Übertragungen französischer Lyriker bekannt. Wenn er es unternimmt, deutsche Mystik und Romantik darzustellen, so wird man von vornherein eine edle Gabe erwarten dürfen, weil man aus seinem sonstigen Schaffen weiß, daß jene beiden Reiche deutschen Seelenlebens seine eigentliche geistige Heimat sind. Sein Buch „Die deutsche Mystik“ bietet (in schönem Druck) eine Einführung ins Wesen der Mystik, soweit sie sich in deutschen Menschen in immer neuen Wellen der Gotterfülltheit bekundet. In der liebwarmen Sprache, die dem Verfasser eigen ist, werden nicht so sehr die einzelnen mystischen Persönlichkeiten wie die allen gemeinsamen Wesenszüge gezeigt, doch wird auch hier Eckharts überragende Meistergröße fühlbar. Besonders klar erweist sich, wie die Mystiker, und gerade die deutschen, wie Eckhart, Böhme, Sichte und manch anderer als wahre Nachfolger Jesu, als „Anbeter im Geist und in der Wahrheit“ aufs neue und immer wieder die starre jüdische Religionslehre und nicht minder alles „Christliche“ Aikentum recht eigentlich überwinden. Die Bildbeigaben des Buches, die trefflich ausgewählt sind und ebenso die angefügte Betrachtung „Bach, der Mystiker und die Gotik“ zeigen, wie auch die Kunst in ihren machtvollsten Meistern mit gewaltigem Ton in den „chorus mysticus“ einstimmt. Wer eine Verjüngung unserer Lebenshaltung und unserer Lebensformen für den Einzelnen wie fürs ganze Volk ersehnt und fühlt, daß diese Sehnsucht sich dort erfüllt, wo das Reich Gottes in den Herzen

* Verlag für Kultur und Menschenkunde. Berlin-Lichterfelde. Preis geb 2.20 M; geb. 3.50 M — 2., überarbeitete Aufl.

wahrhaft mächtig ist, den kann dieses Buch zu den großen Propheten deutscher Seele führen, die zu allen Zeiten als Sucher und Räuber, als liebende, sorgende Brüder aller ringenden und sehrenden Gemüter erschienen. Am Anfang, in der Mitte und am Schluß hat der Verfasser vier seiner schönsten Gedichte beigezeichnet. — Während Schellenbergs „Mystik“ ein handliches Büchlein kleineren Formats bildet, ist sein „Buch der deutschen Romantik“* mit dem Untertitel „Die Sehnsucht nach dem Unendlichen“ ein umfangreiches Werk. Die große geistige Bewegung, von der die Generation, die etwa ein Menschenalter jünger war als Goethe, ergriffen wurde, hat in den letzten Jahrzehnten — seit Rudolf Hayms erstem wissenschaftlichen Eindringen — von mancherlei Blickpunkten aus verschiedenartige Beleuchtung erfahren. Ricarda Huchs Werk enthält viel liebevolle Darstellungen, aber auch viel Schiefes, Verzeichnetes (Hölzerlin!). Gundolf hat in der Einleitung seiner „Romantikerbriefe“ (Jena, Diederichs, leider schon lange vergriffen!) scharf den Sinn der Bewegung und ihre wesentlichsten Träger umrissen und später im letzten Kapitel seines Meisterwerkes „Shakespeare und der deutsche Geist“ klar und knapp Klassik und Romantik einander gegenübergestellt und ihre tiefe Verwandtschaft, ihren gemeinsamen Ursprung sowie ihre polare Gegensätzlichkeit herausgearbeitet. In gleicher Richtung ist dann Fritz Strich weiter vorwärts gegangen. — Was E. L. Schellenberg uns darbringt, soll nicht in erster Linie ein wissenschaftliches Werk im Sinne Gundolfs oder Strichs sein, es ist, weit mehr als etwa Ricarda Huchs Arbeit, das Liebes- und Glaubensbekenntnis einer dem romantischen Wesen innig verwandten Seele. Dabei zeigt sich der Verfasser nicht etwa kritiklos gegenüber den Gefahren, die die romantische Haltung in sich schließt oder gegen die Schwächen einzelner Romantiker wie etwa Friedrich Schlegels. Aber er sucht in verständnisvollem Eingehen dazutun, was jene romantischen Menschen eigentlich wollten, von welchen Erlebnissen sie ausgingen und welche Ziele ihrer Sehnsucht — oft unerreicht und unerreichbar — vorstrebten und wie sie diesen Zielen, ein jeder auf seinem Wege, nachgingen, als Denker, Dichter, Maler, Töner. Demgemäß werden zuerst die allgemeinen Voraussetzungen der Bewegung erörtert: die „mystische Einsicht“, von der jene neue Jugend in bewußtem Gegensatz zur gealterten und verflachten Aufklärung ergriffen war, und die Haltung des romantischen Künstlers immer an Hand der ersten Urkunden romantischen Fühlens, Glaubens und Denkens gekennzeichnet. Von dem so gewonnenen Blickpunkt aus führt das Buch in drei gründlichen Kapiteln nacheinander durch die Bereiche romantischer Dichtung, Malerei und Musik, vom Biographischen immer nur soviel auslesend, als zum Begreifen der künstlerischen Leistung nötig ist. So vermag das Werk eine Führung durch den weiten bunten Garten der Romantik, der sonst manchem als Irrgarten erscheinen mag, zu bieten, und man wird bei dieser Führung, mag man auch im einzelnen manches anders sehen, besonders beglückt inne, welch großes und tiefes Stück deutschen Geisteslebens dieses romantische Reich darstellt. Es ist ein Buch deutscher Bildung im besten Sinne.

Wilhelm Willige

Mensch und Übermensch

Wir nennen die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts das Zeitalter der Humanität. Mit vollem Recht: sie ist die humanste, die menschlichste Zeit, von der wir wissen, nicht

* Im gleichen Verlage. 1924. — 323 Seiten. Preis: in steifer Broschur 15.— M.; geb. 20.— M. — Mit 84 Abbildungen in Offsetdruck.

nur im gewöhnlichen Sinne, sondern auch in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes: eine Zeit, in der man vor allem Mensch sein wollte und darin das Höchste sah. Niemals sonst hat das Wort „Mensch“ einen so vollen, starken, berausenden Klang gehabt. Selbst die Musik singt von seiner Herrlichkeit. „Mit Würd' und Höhe angetan, mit Schönheit, Stärf' und Mut begabt, gen Himmel aufgerichtet, steht der Mensch, ein König der Natur.“ Noch berausender klingt der Symnus, mit dem Schiller den Menschen „an des Jahrhunderts Neige“ feiert. Und in der Zauberflöte hören wir: „Er ist ein Prinz! — Er ist mehr als das; er ist ein Mensch!“ — zum großen Mißvergnügen von Doktor Überbein (Th. Mann, Königliche Höheit). Diese begeisternde Kraft hat das Wort im 18. Jahrhundert gründlich verloren und dafür geradezu einen ählichen Geruch angenommen. Schon Fr. Th. Vischer gebraucht für das Bedenkliche und Unlautere im Tun der Menschen die Wendung „es menscht“, und Niessche prägt in demselben Sinne im Titel eines seiner Bücher einen Ausdruck, dem starke Flügel gewachsen sind: „Menschliches-Allzumenschliches.“ Und sein Zarathustra lehrt den Übermenschen als den Sinn der Erde und stellt ihm als das Verächtlichste den „letzten Menschen“ entgegen. Und die folgenden Geschlechter jubeln ihm begeistert zu.

Nun ist es ja selbstverständlich nicht derselbe „Mensch“, den Schiller so enthusiastisch preist und Niessche so ingrinnig verachtet. Sondern für jene Zeit bedeutete das Wort ein Ideal, das höchste, das sie kannte, dessen Herrlichkeit ihnen aus dem Bilde der Besten widerstrahlte, während die Gegenwart dabei an die empirische Wirklichkeit denkt, die, als Durchschnitt und Massenerscheinung genommen, jenem Ideal wenig ähnlich sieht, und ihr Ideal im Bilde des Übermenschen ausgeprägt hat. Aber es steht doch auch keineswegs so, daß es sich sozusagen in der Hauptsache um einen Unterschied der Terminologie handelte, daß die neuere Zeit mit „Übermensch“ ungefähr ebendas meinte, was jene frühere schlichter „Mensch“ genannt habe. Sondern der Wandel des Wortgebrauchs drückt hier zweifellos eine innerliche und wesentliche Wandlung im Inhalte des Ideals aus. Es kann ja nicht gleichgültig sein, ob wir das höchste Ziel unseres Strebens mit diesem oder jenem Namen nennen. Mensch — das sind wir schließlich alle, und wie hoch wir auch das werten, was der Name einschließt, so ist uns doch, als ob wir es alle ohne weiteres hätten oder wenigstens haben könnten. Das Ideal „Mensch“ scheint zum Greifen nahe und für alle erreichbar, soweit nicht schon erreicht. Und diese Siegestimmung, „wie wir es so herrlich weit gebracht“, ist in der Tat im 18. Jahrhundert außerordentlich verbreitet. Sie spricht besonders aus einem großen Teile der freimaurer-Literatur mit einer Naivität, die uns halb zum Lachen reizt, halb Widerwillen erregt. Jene Zeit schwelgte im Selbstgenusse ihrer Tugend und Vortrefflichkeit. Und nicht ohne Grund. Um nur an das bekannteste und augenfälligste zu erinnern: die Aufhebung der Leibeigenschaft, die Abschaffung der Folter, das Aufheben der Hexenprozesse, die Erweichung der starren Standesbarren, wie sie sich besonders in der Freimaurerei auswirkte — wann waren je in so kurzer Zeit so gewaltige und segensvolle Fortschritte erreicht? Aber jene Zeit nahm zu leicht Worte für Taten; sie berauschte sich am hohen Schwunge ihres Gefühls und war sich nicht bewußt, wie groß und schwer die Aufgabe ist, praktisch dauernd auf der Höhe des Ideals zu leben und die Welt ihm gemäß zu gestalten. Dieser leichtberzige Optimismus hat nicht standgehalten. Schon Kant setzt eine herbere, männlichere Lebensanschauung an seine Stelle, und bei Kleist erleben wir den Umschlag des

frohen Fortschrittsglaubens in radikalen Pessimismus. Heute sind wir vor solcher Selbstgerechtigkeit geschnitten. Zu gründlich haben wir mit Grauen erlebt, wie mächtig immer noch die Bestie im Menschen ist, und wie wir noch in den Anfängen der Menschwerdung stehen.

Dem gegenüber schärft das Übermensch-Ideal mit aller Energie ein, daß etwas ganz Neues und Andersartiges verlangt wird, eine neue Geburt — predigt dies noch nachdrücklicher als die christliche Idee der Wiedergeburt oder Bräutigams „neuer Adam.“ Aber diese Hochspannung bedeutet zugleich mindestens die Gefahr der Überspannung. Ein allzu transzendent gefaßtes, ohne Beziehung zur gegenwärtigen Wirklichkeit entworfenen Ideal kann höchstens ein Gegenstand der Sehnsucht, aber nicht mehr Ziel des Strebens sein und muß daher das Streben entmutigen. Der Übermensch ist etwas, das wir nicht werden und nicht hervorbringen, sondern nur ersehnen, erhoffen, erwarten und allenfalls vorbereiten können.

Aber noch entscheidender ist ein anderes. Das Übermensch-Ideal ist seiner Natur nach ein Ideal nicht für alle, sondern für wenige, für eine Auswahl von Ausnahme-Naturen, ein aristokratisches Ideal. Es ist eine deutliche Reaktion gegen den Geist des 18. Jahrhunderts und sein Sieg hängt zusammen mit der erhöhten Bedeutung, die allerlei Trennungen und Befonderungen auf Kosten des allgemein Menschlichen gewinnen. Die Zeit der Aufklärung hatte die Idee des Menschen schlechthin mit seinen angeborenen Menschenrechten geschaffen und ihn über alle Klassenschranken und Gegensätze erhöht. Ihre praktische Auswirkung war die französische Revolution, die Aufhebung der Standesvorrechte, die Gleichstellung aller vor dem Gesetz, der Siegeszug des politischen Demokratismus und Parlamentarismus. Aber sehr bald setzt die Gegenbewegung ein, die sich mit ihr kreuzt: das Erwachen der solange schlummernden Nationalitäten und ihr Kampf um ihre Selbständigkeit, das Wiedererstarken des Katholizismus, der Beginn des wirtschaftlichen Klassenkampfes. Damit wird jenes allgemeine Menschheitsideal praktisch zerstört, denn nun fühlen sich die einen in erster Linie als Deutsche oder Franzosen, die andern als Arbeiter oder Unternehmer, und der Mensch kommt höchstens an zweiter Stelle.

Das Übermensch-Ideal, genauer angesehen, vereinigt in sich zwei Konzeptionen recht verschiedener Art. In ihm ist enthalten das Ideal des schöpferischen Menschen, des Genies, des Propheten oder Künstlers. Das ist ja freilich ein Ausnahmefall, der von gewöhnlichen Menschen artverschieden und höher zu werten ist. Nur ist dieser in der Hauptsache ein Glücksfall der Natur, der daher kein ethisches Ideal abgeben kann. Zur andern Hälfte besteht er in der Übung derselben Tugenden, die auch für den Durchschnittsmenschen gelten: der Hingabe und Treue, des gesammelten Willens zum Ziel, nur in erhöhtem Maße. Von innerem Losgesprochensein von den allgemein-menschlichen Pflichten, von einem grundsätzlich abweichenden Ideal kann mithin keine Rede sein. Aber damit verquickt sich dann das andere: der Herrenmensch, der Mensch der starken Faust und des rücksichtslosen Willens zur Macht. Schon bei Nietzsche steht dies im Vordergrund, sobald er sein Ideal nicht in abstrakter Predigt anpreist, sondern geschichtliche Beispiele sucht und bei den Gewaltmenschen der Renaissance findet. Und nur in diesem Sinne hat seine Lehre ins Breite gewirkt. Aber der Ausdruck „die blonde Bestie“ ist verätherlich: er sagt, und sagt mit Recht, daß hier nicht der Übermensch, sondern der

Unmensch, d. h. der Untermensch vor uns steht, die mit Vernunft ausgestattete, aber dadurch nur böser und gefährlicher gewordene Bestie. Dieser Geist der Bestie, der durch keine sittlichen und Menschlichkeitsrückichten gehemmte Wille zur Macht um jeden Preis hat in der Tat im Laufe des 19. Jahrhunderts in wachsendem Maße von der Menschheit Besitz ergriffen, hat alle politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse durchdrungen und den Kampf aller gegen alle, Volk gegen Volk, Stand gegen Stand, entfesselt, der Europa zum Zusammenbruche geführt hat und an dem es gänzlich zu Grunde gehen wird, wenn es ihn nicht zu überwinden und zu bannen weiß. Dies aber kann nur gelingen, wenn wir ihm den Geist wahrer Menschlichkeit entgegenstellen, den uns das 18. Jahrhundert als kostbarstes Erbe hinterlassen hat. Laßt uns wieder Menschen im vollen Sinne werden, dann brauchen wir den Übermenschen nicht! Laßt uns den Menschen wieder als die große, unendliche Aufgabe fassen, die volle Entfaltung alles dessen, was in uns an sittlichen Kräften und schöpferischen Möglichkeiten angelegt ist! (Wie Kant seine Philosophie definiert hat als die Wissenschaft, „die Stelle geziemend zu erfüllen, welche den Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein.“) Dann wird sich auch in den Beziehungen der Menschen unter einander, der Einzelnen wie der Völker, von selbst die wahre Menschlichkeit herstellen, denn wir werden uns erkennen und ehren als Brüder und Weggenossen im Streben nach dem gemeinsamen Ziele. Mensch sein in diesem Sinne ist freilich das höchste Ideal und höher als jedes Teil- und Sonder-Ideal, denn alle Güte und Freiheit, alle Größe und Schönheit, die dem Menschen zu denken möglich ist, ist darin eingeschlossen. Wir danken der neuesten Dichtung — Franz Werfel, Ernst Toller, Leonhard Frank u. a. —, daß sie das Ideal des Menschen wieder so energisch vor uns aufgerichtet hat, aber wir bleiben uns bewußt, daß wir damit nur in die Bahn unserer klassischen Zeit wieder einlenken; jener Zeit, wo Deutschland, wenn nicht politisch, so geistig eine Großmacht war und eine Weltgeltung hatte, die es heute politisch und geistig gleich gründlich verloren hat.

Heinrich Meyer-Benfey

Paul Mühsam

In diesen Tagen feiert der Dichter und Denker Paul Mühsam seinen fünfzigsten Geburtstag. Er ist Rechtsanwalt in Görlitz. Und muß im angestrengten Beruf einen mühevollen Lebensweg vollbringen, um nur in ganz kurzer Urlaubszeit einmal im Jahre zum dichterischen Schaffen sich Mühe zu gönnen. Mühsam! Sein Name klingt, als sollte er Ausdrück sein für des Menschen Wandern durch das graue Land der Mühe. Aber seine Bücher wissen nichts von grauer Mühe, über ihnen liegt ein Glanz, eine Poesie, ein Klang, als habe ein Vogel aus dem Paradies es dem Dichter ins Herz gesungen, das ganze Wundergeheimnis vom Leben — von dem Leben, wie es immer in Gott ruht, von dem Menschlichen, wie es immer von Gott getragen wird, und doch von ihm getrennt ringt, und nicht weiß, daß es um ihn ringt — und doch noch zum Ziel kommen wird. In herrlichen rhythmischen Gesängen rauscht es auf, voll hoher dichterischer Schönheit. „Klingen nicht alle Sonnen zusammen zu einer Weltensymphonie so wonnedurchflutet, daß noch ihres Widerhallen Widerhall als Himmelsmusik durch die Seelen der Menschen läutet?“ Herzenskraft innigster Innerlichkeit strömt wie eine reiche Quelle aus seinen Büchern in die Zeit. Schauen und Wissen ist in ihm, und verarbeitet das Leben,

es umgestaltend dem Menschenbild, voll Geisftkraft wie die alten Propheten, voll Poesie wie die zartesten neuen Dichter. Und dann wiederum gibt er praktische Rat- schläge der Lebenstechnik, jungen Menschen, suchenden Menschen, und er faßt sie alle ins Netz, und weiß ihnen allen Rat, der Jungfrau und dem Jüngling, dem Kinde und dem Sterbenden, dem Traurigen und dem Suchenden, dem Reichen und dem Armen, dem Dichter und dem — Schmetterling, und dem Baum; dem Un- erlösten, und noch Satan.

Von ganz besonderer Bedeutung ist das Buch „Der ewige Jude“ (Verlag Olden- burg, Leipzig, worin er sich als Jude mit dem Schicksal seines Volkes aus- einanderlegt, es zur Erlösung weisend im reinen Menschentum, das hinter aller Trennung ist. Denn er ist Jude, dieser Dichter, einer von den Juden, die mit das erfüllen, was ich oft verheißen, wenn ich forderte: „Kämpfen wir doch nicht gegen die Juden! Kämpfen wir doch gegen den Materialismus! Im Kampfe mit ihm werden wir edle Juden immer auf unserer Seite finden!“ Nun, ein Jude wie Paul Mühsam wiegt im Kräftepiel der Zeit unzählige Materialisten auf, welcher Klasse auch immer. Mögen seine Bücher zu vielen Menschen kommen und ihnen helfen, das Leben mit Augen zu schauen, die hinter den bunten bannenden Schein der tragenden Materie blicken. — Seine andern Bücher sind alle im Verlag Brunow, Leipzig, erschienen: Gespräche mit Gott, Aus dem Schicksalsbuch der Menschheit, Worte an meine Tochter, Mehr Mensch!, Vom Glück in dir, Auf stillen Wegen. Gertrud Prellwig

Kirche und Volksbildung / Leitsätze

1. Die Kirche hat die geistige Führung des Volkes verloren.
 2. Sie muß darum die Frage der Volksbildung viel ernster nehmen als bisher.
 3. Mit äußerlicher Betriebsamkeit (Gründungen, Organisationen) ist nichts ge- wonnen.
 4. Die Kirche muß vielmehr die geistige Sehnsucht des Volkes verstehen und mit erleiden, erst dann wird sie zu ihrer Erfüllung bereit werden.
 5. Der Begriff einer „Evangelischen Volksbildungsarbeit“ ist daher zu verwerfen.
 6. Vielmehr wird der „Christ“, der in irgend einer Weise in der Volksbildungs- arbeit steht, dort an wahrer christlicher Bildung mitschaffen.
 7. Denn er weiß um den Sinn aller Bildung: Aufgeschlossenheit für die leben- schaffende Wahrheit.
 8. Um solcher Wahrheit willen wendet sich die Kirche gegen alle parteimäßige, nationalistische, ästhetische Volksbildung und weist stets in Abwehr und Aufbau auf die schöpferischen Wahrheiten der Bibel hin.
- (Diese Leitsätze lagen einem Vortrag auf der Solinger Kreissynode zugrunde.)
Hans Hartmann

Kulturpolitischer Arbeitsbericht

Englisch-deutsche Verständigung Seit der Locar- no-Konferenz macht sich im öffentlichen Leben Eng- lands ein stark spürbarer Umschwung zugunsten Deutschlands bemerkbar. Die Zahl der deutschen Studierenden in

England nimmt dauernd zu. An den Universitäten in London, Oxford und Cambridge finden Sommerkurse für ausländische Hörer statt. Um aber auch Nichtstudierenden Gelegenheit zum Be- such Englands und der Kurse zu geben,

ist von Mr. J. S. Cutcliffe (45 Broad Street, Orford) eine Sommerschule ins Leben gerufen worden, die in Orford vom 6. bis 30. Juli abgehalten wird. Als Lehrer sind Professoren der Universitäten Orford und London tätig. Der Lehrplan umfaßt Grammatik, Phonetik, Englische Literatur und Geschichte. Die Kosten für alle Vorlesungen usw. betragen M 75.—. Alles Nähere ist durch den Veranstalter Mr. J. S. Cutcliffe zu erfahren.

Eine freigewerkschaftliche Von Religionsgemeinschaft deut-

scher Art und Sitte reden wir gern im deutschen Vaterland, aber durch die Tat beweisen wir sie oft recht wenig. Nicht ohne Berechtigung nennt man unser Zeitalter die Zeit der Kompromisse. Daher findet man auch den Glaubenskompromiß selbstredend, um nicht zu sagen am selbstverständlichsten. kaum bedenkt man dabei, daß der Heuchler in Glaubenssachen das Allerpersönlichste preisgibt, daß solche Menschen die Zuträger des Untergangs sind. Niemand wird sich gegen Gläubige wenden, die in einer wie auch gearteten Glaubensgemeinschaft den Ausdruck ihrer Weltansicht finden. Aber unwahr nehmen sich neben diesen diejenigen aus, die innerlich längst mit dem Dogma gebrochen haben, und doch weiterhin aus Bequemlichkeit oder gesellschaftlichen Rücksichten in der oder jener Kirchengemeinschaft bleiben, die ihrem wahren Wesen gar nicht entspricht.

Für Manche scheint allerdings der deutsche Freistaat darin zu bestehen, daß sie noch unfreier, wie früher, sich einbilden, Gesetze könnten die innere Freiheit erzeugen. Unfrei sind die, die sittliches Verantwortungsgefühles entbehrend, im Heiligsten heucheln.

Auf meiner Suche nach einer religiösen Heimstatt stieß ich auf eine ganz eigene, leider im Reich recht unbekannt Gemeinschaft in Rheinhessen zwischen Worms, Mainz und Bingen. Dort fand ich eine schlichte Landgemeinde zu Mazy, deren Vorbild im Reich Nachah-

mung verdiente. Sie wendet sich gegen viele undeutsche Formen offizieller Riten und Sekten, um in Einfachheit und Ehrlichkeit ihre Mitglieder zu erbauen. Tapfere, deutsche Menschen ohne die Enge, die leider oft den sogenannten Vaterländischen bei kleinen Geistern anhaftet. Mit Tam-Tamstimmung haben diese Gemeinden nichts zu tun, das widerstrebt auch im Grunde dem deutschen Volkscharakter. Im Jahre 1876 sind die ersten dieser Gemeinden entstanden, in einer Zeit, in der man auf den Lorbeeren der deutschen Siege von 1870/71 glaubte ausruhen zu dürfen. Schon vorher regte sich bei den strebsamen, auf eigener Scholle ansässigen Bauern eine freiere Auffassung der kirchlichen Lehre. Als dann 1872 die neuorganisierte preussische Landeskirche die Abgabe von Steuern an den Staat verlangte, und eine Kirchenaustrittsbewegung einsetzte, begann man eine freiprotestantische Religionsgemeinschaft in das Leben zu rufen. Die Lebensfähigkeit der Gründung beweist ihre Feier des 50jährigen Bestehens in diesem Jahre, in welchem sie 2500 Seelen trotz der bald eintretenden, notwendigen Siebung zählt.

Seit ihrer Gründung betont die Gemeinschaft ihre religiöse Einstellung, sie will eine freie Gemeinschaft Suchender sein, die Religion nicht mit kirchlicher Bindung gleichsetzen. Unter Führung ihres tüchtigen Seelsorgers, Pfarrer Walbaum-Mzey, wehrte sie sich gegen das Hereinfließen unreligiöser Elemente und bewahrte so ihren Charakter. Im Einklang mit dem Geist der Wissenschaft lehnen diese Freiprotestanten einen einseitig theistischen oder einen rein deistischen Gottesbegriff ab, wehren sich aber auch gegen einen pantheistisch verschwommenen Begriff eines Gottes, um mehr und mehr die Anschauung eines übersinnlich sittlichen Geistes zu pflegen, in dem unser Dasein verankert ist, und dessen Wesen in unserem persönlich-individuellen Geist zur Erscheinung kommt. Also eine panantheistische Gottesanschau-

ung. Dem Einzelnen lassen sie volle Freiheit zu dieser Frage, wie zur Unsterblichkeit, Stellung zu nehmen. Gemeinsam ist allen die Betonung eines Glaubens an eine irgendwie zu denkende Erhaltung unseres Lebenswerkes und Grundes. Eine bestimmte Erklärung über die Art unseres Weiterlebens zu geben, halten sie für unrichtig.

Sie wenden sich vor allem gegen das Apostolikum, weil sie darin eine dem heutigen Stande religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis nach unmögliche Bindung erblicken. Nicht mit Unrecht weisen sie dabei auf die oft etwas oberflächliche Art mancher Kirchenkreise hin, die meinen, Jeder dürfe das Apostolikum nach eigenem Gutdünken auslegen. Sie halten dies für ein theologisches nicht angängiges Verfahren. Der Geist des offiziellen, landeskirchlichen Bekenntnisses kann innert der Kirche nur nach einem Gesichtspunkt, dem der Kirche, ausgelegt werden. Dies scheint mir für ihre innere Wahrhaftigkeit zu sprechen. Sie verlangen auch ein vorbildliches Leben ihrer Mitglieder. Weder Bibel noch geistliche Autorität soll das Gewissen des Einzelnen binden; er soll seiner ehelichen Überzeugung leben. Die Offenbarung des göttlichen Geistes im Gewissen soll den Freiprotestanten leiten, womit er nicht die Tagesvernunft, sondern die ewige Vernunft meint, die der einzelne Wahrheitsucher in einzelnen, gewissenhaften Genien der Menschheit bewundert. Toleranz ist eine Selbstverständlichkeit für den Freiprotestanten. Daher stehen die Gemeinden auch in Verbindung mit den Unitariern aller Länder, die die Einheit Gottes gegen den Trinitätsbegriff der vom römischen Christentum her gespeisten Gemeinschaften betonen. Wie sie kirchliche Dogmen ablehnen, so wenden sie sich auch gegen naturalistisch-monistische Dogmen, die ebenso der Freiheit und Entwicklung des Menschen den Weg versperren.

Wir grüßen diese Gemeinden zu ihrem 50. Bestehen als wackere Vor-

kämpfer religiöser Freiheit und Toleranz. Wie die Sachsen in Siebenbürgen halten sie deutsche Art hoch, das freie Bekenntnis, das einst Ulfilas den Ahnen brachte gegen welschen Zwang und Vizänium. Aus deutschem Geiste geboren, deutschem Empfinden angepaßt stehen diese Gemeinden da. Zeigen wir ihnen, daß im deutschen Volk noch Versehen herrscht für konfessionelle Ehrlichkeit, wenn wir vielleicht auch aus dieser gleichen Ehrlichkeit heraus andere Wege für uns wählen. Wer denkt, wie sie, dessen Weg muß den ihren Kreuzen. Man wende sich mit Bitten um evtl. weitere Auskunft recht zahlreich an Pfarrer Walbaum in Alzey, der gern seine Kraft der Verbindung unitarisch denkender Menschen widmen wird, um diese untereinander bekannt zu machen. Otto Maria Saenger

Volkshaus Hamburg Im vergangenen Juli beging eine Hamburger öffentliche Einrichtung die Feier ihres 25-jährigen Bestehens, die so eingegangen ist in das Leben der Stadt, daß man wie bei einer guten Hausfrau nicht das Wirken merkt, sondern nur das Fehlen empfinden würde. Im Juli 1901 gründete der damalige Amtsrichter Dr. W. Herz, jetzt Direktor des staatlichen Jugendamtes Hamburg, auf Veranlassung des Senators Dr. Traun mit Walter Claffen, Pastor W. Kießling, Fräulein Anna Köster und einer Anzahl jüngerer Akademiker der guten bürgerlichen Kreise Hamburgs nach dem englischen Muster der Settlements das „Hamburger Volkshaus“. Zuerst wurden in Rothenburgsort mitten im dicht bevölkertsten Arbeiterviertel Räume gemietet, und in ihnen außer öffentlichen Rechtsauskunftsstellen Vorträge gehalten und Clubs eröffnet. Hier fanden sich Männer und Frauen der Arbeiterschicht in ihren Mußestunden zusammen, und Arbeiter wie Bürgerliche erstrebten über die wirtschaftlichen Kämpfe der Zeit hinweg, sich verstehen zu lernen, jeder dem anderen nach besten Kräften zu dienen. Dr. Jaques,

jetzt Regierungsrat im Hamburger Wohlfahrtsamt, sammelte auf der Straße Lebelinge um sich. Bald war in diesem Lebelingsverein, nach dem Vorbild des Pastor Clemens Schulz in St. Pauli lebendiges Treiben, daß die gemieteten Räume zu eng wurden. Stiftungen ermöglichten 1904 den Bau des eigenen Volksheims am Billhöner Mühlenweg. Inzwischen hatte die Bewegung auf andere Stadtteile übergreifen. Walter Claffen wirkte in Hammerbrook, Pastor Rießling in Barmbeck. Auch hier erhoben sich um 1907 eigene Volksheimhäuser. Was diese Heime in den scharfen Kämpfen bei Emporsteigen des Klassenkampf-Gedankens bedeuteten, erfieht man aus der allgemeinen Aufmerksamkeit des damaligen Deutschlands auf diese Arbeit in Hamburg. Es kamen junge Bürgerliche mit sozialem Fühlen hierher, um zu lernen und in Wien oder Leipzig den dortigen Verhältnissen angepaßt Gleiches zu errichten. Es ist dieselbe Zeit, wo wir freien Studenten in Charlottenburg die ersten Arbeiter-Bildungskurse von Studenten ins Leben riefen. Winterhude, Eimsbüttel, Eppendorf hatten bald auch ihre gemieteten Heime, und es war in guten Kreisen, sprechen wir es aus, „Mode“, im Volksheim sich als junger Arzt oder Referendar zu betätigen. Auch Stiftungsmittel flossen reichlich. Dann kamen Jugendbewegung, Krieg und Revolution. Sie pochten an die Pforten des Volksheims, und die vertieften Gegensätze zwischen Proletariat und Bürgertum machten sich hier gleichfalls bemerkbar. Die bürgerlichen Kreise zogen sich teilweise zurück, und die Arbeiter verstanden unter Volksheim nur ein Heim für das Volk der Arbeiterschaft. Gottlob war den leitenden Männern das Bewußtsein ihrer Verpflichtung dem ganzen Volkstum gegenüber geblieben, und trotz aller Kämpfe vor den Toren des Volksheims wurde in ihm eine Stätte bewahrt, wo nur der Mensch gewertet wird, und wo die Kämpfe nicht in der

Außenseite des Lebens, sondern mit dem Wunsch Menschentum zu bilden ausgetragen werden. Es gibt etwas wie einen Volksheimgeist, der in diesen Heimen herrscht, wenn man ihn auch nicht in Begriffe fassen kann. Es wäre an der Zeit, daß wie in den ersten Jahren mehr der noch heute kulturtragenden Schicht im Volksheim für deutsche Volkheit wirkten. Sie würden hier sicher mehr lernen als in einseitig eingestellten Parteiversammlungen. Wollen wir in Deutschland die feindlichen Parteivorurteile überwinden, müssen wir es wie in den Volksheimen anfangen. Es handelt sich hier nicht um ein Vertuschen von Gegensätzen, sondern Jeder behauptet seine Art, aber er sucht Verständnis für den Eigenwert der Anderen. Aus Verstehen Vertrauen, das ist das unsichtbare Leitmotiv aller Volksheimarbeit. Das Volksheim besitzt eine eigene Zeitschrift „Spiegel“ (Monatliche Mitteilungen). In ihr werden alle das Volksheim bewegenden Fragen mit Eindringlichkeit, aber im Geiste der Versöhnung behandelt. Zu den Geschäftsführern des Volksheims gehörten Dr. Schomerus, jetzt Zeiß-Werke, Jena, Professor Dr. Heinz Marx, jetzt an der Universität Frankfurt, Dr. Wilhelm Stapel, Gerhart Günther, Herausgeber der Deutschen Bühne in Hamburg.

Jetzt soll es mein Bestreben sein, Vergangenes mit Zukünftigem in diesem Wirkungskreis zu verbinden. Die Arbeit in Jugendbewegung, freier Studentenschaft, Volkshochschulen hat mich gelehrt, daß man Bauten der Erde nicht in den Wolken beginnen kann. Auf Vergangenen muß die Zukunft fußen, und je mehr sie im Wesentlichen verankert ist, um so höher läßt der Bau sich in den Himmel des Ideals türmen. Neue Kultur wächst auf dem Urgrund der Vergangenheit. Wer dies weiß, blickt nicht zurück, sondern nach vorwärts, wo die ewigen Ziele locken.

Dr. Robert Corwegh

I. Birkenheider Körper- schulungswoche 1926

Eine Veranstaltung, die mehr hielt, als sie versprach. Vierzig junge Menschen bei Gymnastik, Spiel und Sport auf der Heide, auf den Hügeln und im See. Nachte Leiber in Sonne, Luft und Wasser. Morgenfeiern am Seeufer, Aussprachen unter Biefern, Abendstunden am flackernden Feuer.

Die Birkenheide wurde zum umfassenden Erlebnis.

Aus 20 Mädchen und Frauen und ebenso vielen Männern, die aus Thüringen, Sachsen, Anhalt, Brandenburg und Pommern, aus Berlin und sogar vom Rhein am 22. Mai in dem Dorfe Ballinchen zusammenkamen, entstand unter dem Einfluß einer zielklaren Bewegung in kaum 8 Tagen eine Gemeinschaft von wundervoller Übereinstimmung.

5 Uhr 30 Wecken, Waldblauf über die betaute Heide, durch nasse Wiesen, über den weißen Sand. Am spiegelglatten See finden sich die Gruppen zur Morgenfeier zusammen. Ein kurzes Wort, eine Stützenstimme, ein Lied in Senses Satz.

Dann knallt das Tamburin, und Ella und Charly Straeßer führen ein in die Körperkultur der Birkenheider. Es ist etwas Merkwürdiges um ihre Gymnastik. Sie ist gründlich und hart und doch beschwingt, sie ist tief empfunden und doch nirgends weich oder sentimental. Vielleicht ist sie das, was ein Teilnehmer von ihr behauptete, „die Synthese der gymnastischen Bewegung“.

Schluß der Gymnastik und Baden im quellklaren See.

Nach dem Frühstück (Vollkornbrot mit „Edener“ oder „Tuffana“ und Milch) kommt die „Geistigkeit“ zu ihrem Recht. Notwendiges über Körperbildung, Atmung, gymnastische Systeme, über Lichtbewegung und Lichtverbände wird besprochen.

Von 11 bis 12 Uhr Gymnastik mit Medizinbällen, Kugeln und Rundgewicht, Speerwerfen, Kugelstoßen,

Faust- und Völkerballspielen. Wieder Schwimmen. Der Nachmittag ist frei. Von 5 bis 6 Uhr rhythmische Gymnastik nach Musik im Saal, Schwünge und Sprünge.

Der Abend findet uns am lodernen Feuer oder auf den Hügeln, von denen der Blick weit in das märkische Land hinein schweift. Einmal veranstalteten die Birkenheider einen Vorführungsabend, der eine klare Übersicht über die gymnastische Arbeit des Arbeitskreises gab.

Die vegetarische Lebensweise erwies sich als das einzig Richtige für derartige Veranstaltungen. Auch Fleisshesser fühlten sich dabei durchaus wohl und blieben voll leistungsfähig trotz größter körperlicher Inanspruchnahme.

Friedel Kupke

Über Veranstaltungen des Birkenheider Arbeitskreises erteilt Auskunft die Geschäftsstelle: Fritz Beyer, Bln., Lichtenberg, Trenenstr. 21.

Eine zweite Woche findet vom 1. bis 7. August statt.

Deutsche Richtwochen

Die „Richtwoche“ will deutschgesinnte Menschen — vor allem Jungvölk und vor allem solche, denen eine Führerpflicht obliegt — zu einer freien Unterrichtsgemeinschaft zusammenschließen, in der die Grundlagen unseres Volkstums besprochen werden, so daß sie dabei aus dem Dunst der Tagesmeinungen und Schlagworte heraustreten und in ihren tieferen Zusammenhängen verständlich werden. Der Zweck der Woche ist also kurz gesagt: Richtung zu geben, und zugleich das Bewußtsein der persönlichen Verantwortlichkeit für unser Volkstum in den Teilnehmern zu wecken.

(Aus dem Unterrichtsplan der ersten Richtwoche.)

Als Teilnehmer der dritten deutschen Richtwoche, die als erste in Süddeutschland in dem schwäbischen Städtchen

Seubach am Nordostabhange der Alb stattfand, kann ich meine persönlichen Eindrücke und Erlebnisse schildern.

Georg Stammler, der schon in vielen Schriften und Büchern völkische Aufbauarbeit geleistet hat, vor allem, indem er auf Grund eigener Lebenserfahrungen und tiefer Denkarbeit zur Heranbildung einer jungen, verantwortungsbewußten Führerschicht beitrug, hat seit letzten Herbst diesen neuen Erziehungsweg — die Richtwochen — eingeschlagen. Gelingt es erst einmal, weitere Kreise zur Teilnahme und Unterstützung des Werkes heranzuziehen, dann wird damit recht Ersprießliches für die deutsche Zukunft geschaffen sein. Denn Führer im ganzen Sinne tun uns überall not: im Dorf, in der Fabrik, überhaupt in jedem Beruf, ganz abgesehen von der politischen Ebene.

In der Woche nach Pfingsten kamen wir zusammen, Burschen und Mädels, etwa 25 Leute, aus allen Berufen und Lebenslagen. Aus sprachen, eine mehr oder minder kurze Erzählung des Lebenslaufes eines jeden, das tägliche Singen, dazu das gemeinsame Leben des Tages, schufen in kurzer Zeit eine innige Gemeinschaft: die seelischen Werte, die Leuchtkraft und Wärme einer solchen Gemeinschaft mußten ja die unbedingte Voraussetzung einer fruchtbaren Geistesarbeit sein. Die Richtwoche trug eine starke Geschlossenheit an sich, die dadurch bedingt war, daß Georg Stammler sämtliche Vorträge übernommen hatte, die Aussprache straff leitete und so vor Abwegen behütete.

Nach reichlicher Nachtruhe trat man morgens zum Turnen und Baden an und befreite seine Lust an der Herrlichkeit des jungen Maimorgens im Liebe. Überhaupt war durch Bewegung, durch die Mittagspause, durch den täglichen Abendtanz am Dorfbrunnen, bei dem die Dorfjugend frisch hitzt, und durch das Singen für hinreichende Ausspannung des Geistes gesorgt und die nötige Frische die ganze Woche hindurch bewahrt.

Draußen am Bergeshang stand ein alter Nußbaum, und dehnte sich freier Rasen um ihn. Dort lagerten wir uns, um miteinander unter des Führers kundiger Leitung die Runen deutschen Schicksals, deutscher Not und deutscher Aufgaben zu lesen. Der weite Himmel wölbte sich über uns, rings um uns rauschte der Wald und am Fuße der wuchtigen felsgekrönten Berge sprangen die Quellen zu Tage, das alte Lied der Heimat raunend. Und wir lauschten dem Liebe unserer Urmutter: ein Erbe in uns, und ein Erbe um uns, und unser inneres Erbe verkettet mit Tausenden von Brüdern seit alters her. Dort grüßte der Hohenstaufen herüber; dort ging der Bauer zur Arbeit und die Sirenen der Fabriken tönten, oft minder schön, in unsere Arbeit. Aber sprach das nicht alles zu uns? Das ist alles Wirklichkeit: Romantik und harte Arbeit, Ideales und recht Materialistisches, Glück und Leid. Wir leben in Notzeit. Was können wir tun? Sind wir im Kerne vergiftet? Wo liegt die Schuld? Was können wir aus der Geschichte, was aus den Bewegungen der Nachkriegsjahre lernen? Was ist der Wesens- und Werbewillen unseres Volkes? Welche Lösungen all der schweren Fragen sind denkbar? Was ist uns der Staat? Wo haben wir mitzuschaffen?

Solchermaßen drängten sich die Fragen. Es tut zuweilen recht gut, daß man seine alten, halbsteckengebliebenen Lösungsversuche und Meinungen einmal völlig aufgibt, sie absterben läßt, um wiedergeboren neu und unberührt an solche Fragen heranzugehen. Was Stammler nun gab, das waren nicht etwa neue Reformprogramme, neue „Wahrheiten“, „neuer Geist“. Nein, Stammler ist keiner jener Marktschreier und Anpreisler, die durch viel Lärmen die Leute aufmerksam machen wollen für ihre Ware. Wohl kann auch er zürnen, wenn er der Bequemlichen, wenn er der Schändung deutscher Heiligtümer denkt. Aber sein Bestes, was er gibt, ist das: er zeigt in allen Fragen

die tiefe Wirklichkeit, ihr Wesen, und er weist uns die Richtung auf den Nordpol hin, das ewige Ziel.

Kein Grund zur Verzweiflung! Das Wesen des Deutschen hat sich nur verkrochen, atmet nicht mehr nach außen. Überall sind wir in fremde Formen eingeschlüpft und das bringt ohne Zweifel Gefahren mit sich für unser Blut, unsere Freiheit, unsere Gesundheit, unseren Bestand. Stadt und Land, Arbeiterschaft und Bauernstand, haben eine unglückliche Entwicklung genommen in ihrer Geschichte. Eine verhängnisvolle Rolle spielte das eindringende römische Recht. Aus dem bei aller sachlichen Gebundenheit dennoch freien Mitschaffen aller Deutschen am Staatsleben, das noch im Mittelalter vorhanden war, wurde das schlimme Verhältnis von Herr und Knecht, von Fürst und Untertan, von Ausbeuter und entrechteter Masse. Allmählich bildete sich das heutige, volkstrennde Staatsbürgertum heraus, die Gesellschaft an Stelle der Gemeinschaft und der Privatnugen an Stelle des Gemeinnutzens.

Was wir jetzt brauchen, ist eine neue Führerschaft, die wieder tief im Volke wurzelt und die in ihre Verantwortung gegen den Gottgedanken kennt, der es gestaltet. Der Führergeist muß auch in den Berufen Einzug halten und an Stelle des bloßen Fachgeistes treten. Und wir brauchen Lebenserneuerung, ein Gefühl der Einheit von Leib und Seele. Wächte Leibeszuucht — das heißt nicht engherziges Reformertum, sondern Befreiung der besten Kräfte in uns zum Dienste am Volk!

Wir wollen uns schon jetzt fühlen als ein Glied einer zukünftigen Volksgemeinschaft und in diesem Sinne schaffen. Wir wollen mit dem, was wir sind, dienen. Vom Opfer lebt das Leben. Und wahre Freude besteht nur, wo Zuucht ist. So klangen die Gedanken aus. Freilich wird die Not noch größer werden, aber sie wird dazu dienen, das

deutsche Volk „lebendig zu schlagen“, wie Emil Gödt sagt. Desß sind auch wir gewiß!

Wer weiteres erfahren will, der wende sich an die Kanzlei der Deutschen Richtwochen in Mühlhausen in Thüringen. Mithilfe tut einem solchen Werke dringend not, sei es, daß man den Boden für eine Woche vorbereitet, oder sei es, daß man die wirtschaftlichen Grundlagen der Arbeit unterstützt. Die Richtwochen sind ein Erziehungswerk, das die ernste Beachtung aller Kreise verdient, die sich für ein neues Volkswerden verantwortlich fühlen. Tun wir demnach! Otto Schmid

Laban-Sommerkurse

Im Juli—August 1926 veranstalten

die unten angegebenen Labanschulen Ferienkurse in der Waldkolonie (Naturpark) bei Würzburg, auf dem Gelände der neu gegründeten Akademie für Tanzkunst. Die Kurse der einzelnen Schulen geben eine Einführung in die Labangymnastik und die Elemente der Bewegungslehre. Darüber hinaus werden sämtliche Teilnehmer zu lebendiger tänzerischer Gemeinschaftsarbeit zusammengeführt durch chorische Gruppenspiele unter persönlicher Leitung Rudolf von Labans. Die Kurse können in beliebiger Dauer, von 14 Tagen an, belegt werden. Einheitspreis für 14 Tage, bei einer Doppelstunde täglich M 30.—. Unterkunft und Verpflegung, je nach Ansprüchen, werden bei fester Anmeldung vermittelt. Nähere Auskunft und Anmeldungen (bis 10. Mai. Später nur in Ausnahmefällen) bei den Kursleitern.

El. Corret, München, Mandlstr. 3b.
Sertha Feist, Berlin-Salensee,
Georg-Wilhelm-Straße 9—11

Martin Gleisner, Jena, Dietrichsweg 11.

Ulbrecht Knust, Hamburg 24.
Schwanenwik 38.

Lotte Wedekind, Berlin, Kleiststraße 10.

Schriftleiter: Dr. h. c. Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena
Druck von Kadell & Sille in Leipzig

Die Tat

Monatschrift für die Zukunft
deutscher Kultur

18. Jahrgang

Heft 6

September 1926

J. Stähler / Christoph Schrempf

(Fortsetzung und Schluß)

III

Da es sich in diesem Artikel nur darum handeln kann, die eigentümliche Art des Schrempf'schen Denkens möglichst klar wiederzugeben, indem wir verschiedene für sein öffentliches Auftreten wesentliche Zeitpunkte herausheben und an ihnen seine Entwicklung, aber auch seine gleichbleibende Grundeigenart andeuten, überspringen wir wieder zwanzig Jahre seines Lebens. 1920 veröffentlichte der Sechzigjährige, der inzwischen natürlich mancherlei herausgegeben hatte, sein zweites Hauptwerk: Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens (Verlag Frommann, Stuttgart).

In der ersten von uns besprochenen Schrift suchte Schrempf nach einem sein Leben bestimmenden kategorischen Imperativ. In „Menschenlos“ sehen wir, wie sich der Wahn der freien Selbstbestimmung in Schrempf zerlegt: der Mensch kann nicht sein Leben durch ein unbedingtes Wollen gestalten; er wird gelebt. Und kann nichts anderes tun, als sich leben lassen. „Doch entspricht ein bloßes Sich-leben-lassen meiner Natur durchaus nicht. Ich mußte und muß also eine mir entsprechende Form aktiven Lebens finden.“

Achten wir also beim Durchblättern des Buches zunächst auf diese Frage.

Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte: Der Seiland, von Gott, vom ewigen Leben.

Im Lauf seiner Darstellung Jesu, die sich gegenüber der in „Menschenlos“ an einigen Punkten stark geändert hat, kommt Schrempf auf die entscheidende Frage, zu der Jesus ihn immer wieder veranlaßt: „Kann Jesus mir wirklich zu etwas verhelfen, was ich mir selbst nicht verschaffen kann?“ Man braucht Jesus nicht zu allem. „Zur Entlastung von ‚Pflicht‘ und ‚Schuld‘, von Unzufriedenheit und Neid, von der Wichtigtuerei der

Sorge brauche ich Jesus nicht.“ „Die Entlastung von ‚Pflicht‘ und ‚Schuld‘ aber hat mich auf einen toten Punkt gebracht, über den ich mir selbst nicht hinweghelfen kann. Der Druck von Pflicht und Schuld war doch auch eine bewegende Kraft; seit er weg ist, stehe ich eigentlich still. Oder, da mir Stillesitzen unmöglich ist: Ich bin seither wohl noch tätig, habe aber streng genommen nichts mehr zu tun.“ „Hier versagt meine eigene Kraft. Kann mir Jesus weiterhelfen?“

Was ist in der Verbindung mit Jesus zu lernen?

Der Blick auf ihn erschwert das Klagen. Der Blick auf ihn zeigt, was einem eigentlich fehlt.

Das Geheimnis seiner Kraft aber ist:

„Daß er unter einem Zwang der Liebe steht, die ihm das Dienen zu einer Freude macht, worin alle Anstrengung, die es erfordert, alles Leiden, das es nach sich zieht, untergeht;

Daß er nicht bloß ins Allgemeine liebt, sondern sich mit einem bestimmten Auftrag betraut weiß; so daß er nicht nur weiß, was er zu tun hat, sondern auch weiß, daß er nicht vergeblich arbeitet;

Daß er als Gesandter auch weiß: Was ihm zustossen mag, Böses wie Gutes, sei auf die Erfüllung seiner Sendung abgezweckt, so daß er auf keinen günstigen Zufall zu warten braucht, keinen tückischen Zufall zu fürchten braucht;

Daß er in dem Tod kein Ende sieht, nur die Versetzung in eine vollkommeneren Form des Lebens, das er jetzt schon als sein wirkliches Leben lebt; wobei alle für ihn wirkliche Freude Freude bleibt, das Leiden aber zu einer bloßen Reisebeschwerde herabsinkt, die bloß überstanden werden muß.“

Aber wie kann von Jesus gelernt werden? Jesu Kraft, Glauben, Liebe kann nicht durch einen Zauber übergeleitet werden: „Kein Sakrament, auch kein Beten, auch kein Glauben hat diese Kraft.“ „Es hat auch keinen Wert, Jesus glauben zu wollen.“ „Es ist unmöglich, von dem wirklich überzeugt zu werden, was man glauben will.“ „Man kann nur auf Jesus hören und dann abwarten.“ „Das weitere muß und wird sich von selbst ergeben — nicht im Verlauf der nächsten fünf Minuten oder fünf Stunden oder fünf Tage oder fünf Wochen oder fünf Monate; aber vielleicht im Verlauf der nächsten fünf Jahre. Es können aber auch zehn, zwanzig, fünfzig Jahre werden.“

„Der wirkliche Fortschritt in der Schule Jesu geschieht dadurch, daß sich im Verkehr mit Jesus, durch den Einfluß Jesu, der Sinn wandelt.“ „Dabei handelt es sich wesentlich um das eine: Daß es immer anmaßender, ärmerlicher, unnatürlicher erscheint, sich dienen zu lassen; und daß andererseits zu dienen immer selbstverständlicher, natürlicher, auch größer erscheint.“

So kann man von Jesus Liebe lernen. Liebe ist keine Naturgabe, Liebe wird nur gelernt. Wer sie lernt, lernt damit auch, was er in Liebe

dem andern als wirklich guten Dienst leisten kann, findet also in ihr die entsprechende Form aktiven Lebens. —

Was Schrenpf im Abschnitt „von Gott“ geschrieben hat, gehört wohl zum bedeutendsten, was er überhaupt geschrieben hat. Es zeigt am deutlichsten, wie stark er sich weiterentwickelt hat. Aber es gehört auch zum schwersten. Denn dem ganzen Abschnitt liegt ein bestimmtes Erlebnis zugrunde, ein bestimmtes Erleben einer bestimmten Seite der Wirklichkeit. Wer dieses Erlebnis nicht kennt, kann eigentlich nicht verstehen, was hier von Schrenpf ausgeführt ist.

Um es gleich zu sagen: das von Schrenpf angedeutete Erlebnis der Wirklichkeit „Gott“ kenne ich nicht.

Ich muß also den Leser in noch viel stärkerem Maße als bisher auf das Lesen der Schrenpf'schen Schriften selbst verweisen und kann gerade hier, wo Ausführlichkeit und Anlehnung an den Wortlaut besonders notwendig wären, nur eine kurze Andeutung ohne viele Zitate machen.

Gibt es etwas, das man mit gutem Sinn als „Gott“ bezeichnen kann, so muß es die eigentliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit, die aller Wirklichkeit zugrunde liegt, sein. Wirklichkeit kann jeder Einzelne aber nur für sich aus seinem Erleben der Wirklichkeit heraus feststellen. Also gilt es, und darauf läuft alles reelle Nachdenken über Gott immer wieder hinaus, in seinem eigenen Erleben der Wirklichkeit nachzusehen, ob man auf etwas gestoßen ist, was man nicht anders bezeichnen kann als etwa „Gott“. Natürlich wird man auch bei anderen Menschen nachsehen, auf welche Wirklichkeit sie in ihrem Leben gestoßen sind, was ihren Aussagen über Gott an Wirklichkeit zugrunde liegt. Aber von einem selbst geschauten Wirklichkeit wird sie nur als eigenes Erlebnis.

An der von Schrenpf aus seinem Leben heraus erlebten und geschauten Wirklichkeit „Gott“ ist mir etwa folgendes noch verständlich; doch mehr logisch, als aus eigenem Erleben heraus: Im Leben des Menschen spielt der „Zufall“ eine große Rolle. Es ist ein bedeutsamer „Zufall“, welche Eltern man sich auserlesen hat. Es ist ein bedeutsamer „Zufall“, in welchem Milieu man aufwächst. Wichtiger ist, also ein umso bedeutsamerer „Zufall“, mit welchen Persönlichkeiten man in seinem Leben zusammengeführt wird, in welchem Stadium seines Lebens man mit ihnen zusammentrifft; es ist insbesondere einer der bedeutsamsten „Zufälle“, mit welchem Menschen man das innigste Erlebnis persönlicher Verbindung erlebt usw. Nur eine andere Form, aber dieselbe Erscheinung des Lebens ist es, daß alles „immer anders geht, als man sich's gedacht“ hat, daß jedes Erlebnis, vor dem man ahnend, hoffend, sehnächtig steht, nachher — durch irgendeinen Zufall, aber auch, weil man sich falsch vorgestellt hatte — anders wird, als man glaubte.

Diese „Zufälle“ nehmen keine Rücksicht aufeinander. Sie nehmen auch keine Rücksicht auf den Menschen: bald sind sie glückliche, bald zerstören

sie das Glück. Sie scheinen, als zufällig, eben willkürlich, unberechenbar und wesentlich betrachtet, sinnlos zu sein.

Nun kann es aber sein, daß ein Mensch im Verlauf seines Lebens rückwärtsblickend immer wieder entdeckt, daß durch alle diese Zufälle hindurch, mit Hilfe dieser Zufälle das Leben sich in einer ganz bestimmten Richtung entwickelt hat. Nicht so, wie man es sich gedacht hat, nicht so, wie man es sich gewünscht hat, nicht so, wie man es willentlich gestalten wollte, aber so, daß man, was dabei herauskommt, doch nicht verwünschen kann. Man sieht oder ahnt hinter all diesen Zufällen einen Zusammenhang. Nicht, daß man diesen Zusammenhang in die Zufälle hinein deutet. Nein. Er springt einem unwillkürlich, in Augenblicken, wo man dessen gar nicht gewärtig ist, plötzlich entgegen, als eine Wirklichkeit, der man sich nicht verschließen kann.

Doch ist wesentlich, daß man das immer erst hinterdrein entdeckt. Und diese Entdeckung ist so, daß sie keine Schlüsse auf die Zukunft zuläßt. Was einem zuflößt, behält den Charakter des Zufälligen, also Unberechenbaren. Es kommt nach wie vor immer wieder anders, als man es sich denkt. Es kann sich in einem nur das Zutragen, daß auch die neuen Zufälle in sinnvollem Zusammenhang mit dem Bisherigen des Lebens stehen werden, steigern. Gewißheit kann es nicht werden. Riskiert ist es immer. Und worin der Zusammenhang besteht, wird einem immer nur ungewollt, überraschend hinterher offenbar.

So viel etwa verstehe ich auf Schrempf hörend von dieser durch die anscheinend sinnlosen Zufälle hindurch sich offenbarenden Wirklichkeit. Ich verstehe auch, daß, wenn diese Wirklichkeit ist, ihre Offenbarung an keine Zeit und an keine Person gebunden ist, daß sie also auch Bedeutung für mich gewinnen kann. Ich verstehe endlich noch, daß diese Wirklichkeit sicherlich keine Rücksicht nimmt auf die Wünsche des Menschen, daß also das von ihr ausgehende Leben ein Leben jenseits von Lust und Leid ist, daß diese Wirklichkeit auch keine Rücksicht nimmt auf das sittliche Urteil des Menschen — das von ihr ausgehende Leben ist jenseits von gut und böse —, daß in dieser Wirklichkeit alle Vorsätzlichkeit und Absätzlichkeit untergeht. Aber kennen tue ich diese Wirklichkeit trotzdem nicht!

Doch haben die in dem Abschnitt „von Gott“ ausgeführten Gedanken Schrempfs für mich eine andere, mir viel wesentlichere Bedeutung. Er hat mir klar gemacht, daß das reelle Nachdenken über Gott ausgehen muß von der Frage nach der Wirklichkeit. Sehe ich aus meinem Leben heraus eine Wirklichkeit, die ich mit Sinn Gott nennen kann? Das ist die Frage, auf die er mich hindrängt. Also muß ich beiseite legen, was mir in Schule und Religionsunterricht und sonst an Meinungen über Gott beigebracht wurde. Stoße ich aber in meinem Leben auf keine solche Wirklichkeit, so ist es das Beste, ich streiche das Wort Gott aus meinem Leben. Nicht so, daß ich dessen Wirklichkeit leugne. Wie kann ich eine Wirklich-

keit leugnen, von der so solide Denker wie Schrempf als von etwas wirklich Erlebtem reden! Aber so, daß ich diese Wirklichkeit einfach ignoriere, oder besser, da ich eigentlich nicht ignorieren kann, was ich nicht kenne, daß ich mir einfach meinen Tatbestand nüchtern klarmache, und der ist, daß ich mein Leben lebe und leben muß ohne Gott. Auch das läßt sich bei Schrempf lernen. — —

Verständlicher ist mir wieder, was Schrempf in dem 3. Abschnitt seines Buches ausführt: vom ewigen Leben. Wichtig ist auch hier, Schrempfs Tendenz richtig zu erfassen. Er bricht keine Lanze für den Glauben an das ewige Leben. Er will gewiß niemand zum Glauben an das ewige Leben überreden. Der beste Beweis dafür, daß ihm das ferne liegt, ist, daß er sich an seinen eigenen Glauben an das ewige Leben in keiner Weise gebunden fühlt. Hat er ihn (oder besser, hat der Glaube ihn), so hat er ihn, hat er ihn nicht, so ist er der letzte, der ihn zu halten versucht.

Also kann er auch das ewige Leben nicht postulieren. Das ewige Leben ist entweder Wirklichkeit oder es ist nicht Wirklichkeit. Daran wird nichts geändert, ob man an das ewige Leben glaubt oder nicht glaubt, ob man es postuliert oder nicht postuliert. Wer das eingesehen hat, dem vergeht mit der Sinnlosigkeit des Postulierens das Postulieren.

Dagegen ist es möglich, auf Wirklichkeiten im Leben hinzuweisen, unter deren Erleben sich der Glaube an ewiges Leben unmittelbar und unwillkürlich und sinnvoll einstellt. Damit ist das „ewige Leben“ nicht „bewiesen“. Es bleibt also offene Frage, ob „ewiges Leben“ Wirklichkeit ist oder nicht. Aber beweisen läßt sich hier auch nichts. Die Antwort auf diese offene Frage ist, wenn sie überhaupt erlebt wird, nur durch den Tod hindurch zu erleben.

Die Tatbestände des Lebens, die hier in Betracht kommen, sind etwa folgende:

Der Mensch wird, entwickelt sich, hat eine Geschichte. Seine eigentliche Geschichte ist durch folgende Bestrebungen bestimmt:

„Erstens habe ich das ursprüngliche, unwillkürliche Bestreben, die Wirklichkeit, in der ich lebe, kennenzulernen, zu überschauen und zu durchschauen.“

„Zweitens habe ich das unwillkürliche, ursprüngliche Bestreben, mich mit Meinesgleichen zu verständigen und zu verbinden.“

„Drittens habe ich das ursprüngliche, unwillkürliche Bestreben, was ich im Einzelnen erlebe, zu einer Einheit des Lebens zu verarbeiten, indem ich mich über mein Erleben mit mir selbst zu verständigen und das mir zugewobene Gewebe meines Lebens nach dem darin angedeuteten Muster weiterzuweben versuche.“

„Dieses dreifache Bestreben aber, in dessen Durchführung meine eigentliche Geschichte besteht, kann und will ich nicht aufgeben, obgleich ich deutlich sehe, daß ich es bis zu meinem Tode nicht zu Ende führen kann, also

in meinem Tode das Drama meines Lebens nicht vollendet, nur abgebrochen wird. Und dabei drängt sich mir sogar, je länger ich lebe, desto mächtiger das Urteil auf, daß an der Länge des Lebens weniger liegt, als an dem Stil des Lebens, die Sorge um die Erhaltung des Lebens also der Sorge um den Stil des Lebens untergeordnet werden muß."

Diese Beobachtung der Wirklichkeit des eigenen Lebens stimmt mit der Beobachtung des wirklichen Lebens der anderen Menschen überein.

Es gibt kein Menschenleben, das nicht den Eindruck eines bloßen Fragments machte.

"Es gibt nicht wenige Menschen, die das Leben aufs Spiel gesetzt haben, um dem Drang der Erkenntnis, der Liebe zu genügen; die sich das Leben lieber nehmen ließen, als daß sie sich das Leben verpfuscht hätten — obgleich sie ja, wenn sie das Leben verloren hatten, an dem Drama ihres Lebens nicht mehr weiterarbeiten konnten."

Wie ist das zu erklären?

"Daß ich nach Unerreichbarem strebe, und in dem Streben nach Unerreichbarem sogar die Möglichkeit des Strebens aufs Spiel setze: das tue ich nicht aus Gründen, mit einer Absicht, sondern weil ich muß, in einem gewissen Instinkt. Und dieser Instinkt ist von der Ahnung begleitet, daß das nicht für nichts ist, daß ich gerade so mein Streben durchsetze; daß das Leben, das mir als mein Leben (als das Leben meines in der Entwicklung und Geschichte erst entstehenden und wachsenden Ichs) im Sinn liegt, überhaupt erst durch den Tod erreicht werden kann. Der Instinkt für das ewige Leben erzeugt die Ahnung ewigen Lebens. Deshalb erreicht die Ahnung ewigen Lebens dann die höchste Klarheit und Stärke, wenn durch Gefährdung des eigentlichen Lebens, das mir im Sinne liegt, der Instinkt für dessen Erhaltung aufgereizt wird. Verschwindet die Gefahr, so tritt der Instinkt außer Tätigkeit und dann verblaßt auch die Ahnung zu einer Meinung, die gerade noch ihre Möglichkeit behauptet. Die Lebhaftigkeit der Ahnung steht in geradem Verhältnis zu der lebendigen Kraft des Instinkts; und diese steht in geradem Verhältnis zu der Dringlichkeit der Gefahr."

"Von dieser Erfahrung aus verstehe ich meine Geschichte als einen Kampf um mein Leben: nämlich um das Leben, das ich allein als mein Leben anerkenne. Aber ich kämpfe darin, wie sich von selbst versteht, nicht bloß um dessen Erhaltung, sondern auch um dessen Erweiterung, Steigerung, Klärung, Konzentration, Abrundung — zu ewigem Leben. Wohl gemerkt: als einen Kampf um das ewige Leben; nicht um den Glauben an das ewige Leben. Um den kämpfe ich nicht. Wozu auch? Der stellt sich mit der Notwendigkeit des Kampfes um das ewige Leben von selbst ein."

"Wie lange sich nun dieser Kampf hinziehen mag, kann ich nicht überschauen. Das aber ist mir klar: daß er für mich mit meinem Tode noch nicht

zu Ende gekämpft ist. Und nun glaube ich, daß die Stetigkeit meiner Entwicklung, die ich in dem mir sichtbaren Teil meines Lebens mit genügender Sicherheit erkenne, auch durch den Tod nicht unterbrochen werden wird. Ich erwarte also nicht, daß ich sterbend einen Sprung ins ewige Leben mache. Vielmehr werde ich den Kampf um das Leben, das ich schon in diesem Leben allein als mein Leben erkenne und anerkenne, in einem anderen Leben nur fortsetzen. Irgendwie, doch so, daß ich die wesentlichen Kämpfe in der Entwicklung zum ewigen Leben, die ich in meinem jetzigen Leben nicht siegreich zu Ende gekämpft habe, wieder aufnehmen muß."

Dann ist aber selbstverständlich, daß die jetzige Stufe nicht nur Ergebnis der Entwicklung seit der Geburt ist, sondern daß die eigentliche Geschichte der einzelnen menschlichen Persönlichkeiten schon viel älter und länger ist. Die Unterschiede unter den Menschen, die unzweifelhaft vorhanden sind, würden, wesentlich betrachtet, in der Verschiedenheit ihres Ewigkeitsalters liegen.

IV

Ich mußte annehmen, daß die wenigsten Leser dieses Artikels Schrempf näher oder überhaupt kennen. Deshalb habe ich ihn bei der Besprechung seiner Hauptwerke so ausführlich selbst zu Worte kommen lassen. Damit hoffe ich erreicht zu haben, daß der Leser einen unmittelbaren Eindruck von seiner Eigenart bekommen hat. Doch war ich bei dieser Wiedergabe seiner Gedanken genötigt, mich an einen kleinen Ausschnitt des in diesen Büchern Dargestellten eng anzuschließen. Dadurch konnte manches nicht deutlich, manches überhaupt nicht hervortreten, was für das Verständnis Schrempfs doch wesentlich ist. Ich muß also noch versuchen, in freier Darstellung einiges nachzuholen.

Schrempf geht bei der Beurteilung des Menschen von der Frage aus: was ist das Element, in dem der Einzelne sich wohl und natürlich befindet? Wenden wir diese Frage sofort auch auf ihn an.

Offenbar befindet sich Schrempf in dem, was „diese Welt“ an Schätzen und Gutem zu geben hat, nicht in seinem Element. Er fühlt sich nicht eben wohl in seiner Haut. Die Gründe dafür hat er einmal in einem nicht veröffentlichten Entwurf eines Nachwortes angedeutet. Ich muß sie aus dem Gedächtnis wiedergeben.

Um in „dieser Welt“ leben zu können, muß man über ein gewisses Maß von Robustizität verfügen. Nun besitzt Schrempf auch seine Robustizität. Er ist ein, was man so heißt, kerngesunder Mensch, körperlich betrachtet. Er ist z. B. viel zu robust, um „okkulte“ Dinge erleben zu können. Auch in seinem Denken besitzt er Robustizität. Er faßt die Probleme des Lebens nicht mit Samthandschuhen an. Was er zerstören kann — weil es nämlich unecht, Schein ist, Laches läßt sich nicht zerstören — das zerstört er, unerbittlich, roh, grob. Aber dann besitzt er doch in seinem Gemüt eine Weich-

heit, eine Empfindsamkeit, die man nicht vermutet. Um es sofort auf den Begriff zu bringen: er empfindet die Lieblosigkeit, die in der Welt ist, aufs Schärfste. Und gerade dafür sollte ein Mensch Robustizität besitzen. Denn kann ein Mensch, dem es eine innere Qual ist, mit einem andern um irgend welchen Besitz zu streiten, dem alle Konkurrenz innere Unmöglichkeit ist, der aufs Äußerste dafür empfindsam ist, nicht, daß man ihm zu nahe tritt, sondern daß er einem Menschen zu nahe tritt — kann ein Mensch das Leben auf „dieser Welt“ mit Freudigkeit durchleben? Und bringt nicht gerade die Liebe, die fern von aller Exklusivität jeden, mit dem das Schicksal einen ernsthaft zusammenführt, zu umfassen sucht, in die schwersten inneren Nöte, kann nicht gerade der, der in Liebe sich vergift, in diesem Vergessen die größte Lieblosigkeit begehen? Das Leiden unter den unvermeidlichen Lieblosigkeiten des eigenen Lebens, das Mitleiden unter der Lieblosigkeit, die den Menschen um einen herum zustoßt, die erdrückende Schauerlichkeit, die aus der, fast möchte man sagen, aus Lieblosigkeit zusammengesetzten Welt einem entgegenspringt — sie sind es, die Schrempf in „dieser Welt“ vor allem nicht heimisch werden lassen, die den eigentlichen Stachel in seinem Denken immer wieder bilden. Denn daß ein unbedingt lebenswertes Leben nur in einem Leben selbstvergessener Güte bestehen kann, daran hat er nie gezweifelt. Aber gibt es das? Ist ein solches Leben dem Menschen überhaupt möglich? Und gibt es eine Macht hinter allem, die aus Liebe die Welt so geschaffen hat, wie sie ist? Worin kann dann bei dieser anscheinenden Lieblosigkeit die Liebe bestehen?

Schrempf ist noch mit etwas zweitem behaftet, das das Leben in dieser Welt empfindlich erschwert. Jeder Mensch hat sein eigenes Maß von Biegsamkeit und Sprödigkeit. Man muß, um mit den Menschen zusammenleben zu können, nachgeben können. Nun ist Schrempf durchaus kein rechtshaberischer Mensch. Machtbestrebungen gar liegen ihm völlig fern. In den meisten Fällen gibt er ohne weiteres nach. Sie sind ihm einen Streit nicht wert. Aber dann gibt es Dinge, in denen für ihn ein Nachgeben gar nicht in Frage kommt, wo er unerbittlich, unerweichlich ist, wo seine Natur eine unüberwindliche Sprödigkeit besitzt. Das hat sich in seinem Pfarramt gezeigt. Das zeigt sich auch sonst in seinem Zusammenleben mit Menschen. Diese Unbedingtheit, die, wenn sie in die Erscheinung tritt, keine Rücksichten kennt, macht das Leben nicht leicht, erschwert es vielmehr außerordentlich.

Endlich besitzt Schrempf eine Leidenschaft, die es wiederum erschwert, im Leben heimisch zu werden. Er ist beherrscht von der Leidenschaft des Denkens, vom Suchen nach Wahrheit. Diese Leidenschaft führt zur Reflexion. Reflexion steigert die Bewußtheit des Lebens. Bewußtheit aber tötet die Unmittelbarkeit, alles Natürlich-instinktive des Lebens. Schrempf ist, um einen vielberühmten Ausdruck der modernen Psychologie zu be-

nügen, voller „Stimmungen“. Die Bewußtheit und Reflektiertheit unterbricht den Rhythmus des Lebens.

So ist es kein Wunder, daß Schrempf sich nicht heimisch fühlt auf dieser Welt, sich in ihr nicht in seinem Element fühlt. Aber das Merkwürdige dabei ist: er kann diese zweifelhafte Mitgift der Natur und seine in dieser Richtung verschärfend wirkende Entwicklung nicht verneinen, nicht bedauern. Er kann gar nicht wollen, daß er weniger empfindlich sein möge für Liebe und Lieblosigkeit, daß er in wichtigen Dingen des Lebens biegsamer, daß sein Suchen nach Wahrheit schwächer sei. Gerade darin liegt ja die Größe eines Menschen, liegt seine Würde. Und wenn diese Dinge das Leben erschweren und hemmen, liegt in ihnen nicht gerade starkes, großes Leben?

Wenn ein Mensch in dieser Stimmung lebt, leben muß, daß er sich auf der einen Seite nicht heimisch fühlt, auf der andern Seite darin, was ihm das Leben unheimisch macht gerade das erlebt, was dem Leben Wert gibt, so kommt er dem Leben gegenüber in ein merkwürdig gespaltenes Verhältnis. Er kann es nicht bejahen — dazu birgt es zuviel Leiden — er kann es nicht verneinen — dazu hat es zu starke Ansätze, die auf die Möglichkeit unbedingten Lebens hindeuten —, er muß es sich gefallen lassen, in einer, zwischen Bejahung und Verneinung vibrierenden Lebensstimmung hin- und hergeworfen zu werden, muß seine Stimmung dem Leben gegenüber in der Schwebe halten.

Auf etwas ähnliches stoßen wir beim Denken.

Schrempf's beherrschende Leidenschaft ist die Leidenschaft des Denkens, das Suchen nach Wahrheit. Aber nicht nach der Wahrheit einzelner endlicher Dinge. Was er sucht, ist die Idee, die über seinem Leben steht und über der Welt. Nicht als Idee der Fantasie, des Wunsches, sondern als Wirklichkeit.

Nun ist leicht einzusehen, daß die letzten Dinge des Lebens, wenn sie überhaupt einem Menschen offenbar werden, doch nicht auf Befehl und Wunsch sich offenbaren. Man kann Offenbarungen nicht erzwingen, kann vielmehr nur abwarten, ob einem Offenbarung wird. In der Zwischenzeit kann man nur das, was man bisher an Wirklichkeit glaubte erlebt zu haben, oder was andere einem von der von ihnen erlebten Wirklichkeit gesagt haben, daraufhin untersuchen, ob tatsächlich Wirklichkeit ist, was man für Wirklichkeit hält. Es gilt also die Illusionen des Lebens zu zerstören.

Da Schrempf diese zerstörende Arbeit oft zum Vorwurf gemacht wird, müssen wir hier eine Bemerkung einschalten. Jeder Mensch kann immer nur wirken auf Menschen seiner Art oder verwandter Art. Wem die Frage nach dem Sinn des Lebens, das Leben als Totalität genommen, Lebensfrage geworden ist, der kann nur wirken und will nur wirken auf Menschen, denen diese Frage ebenfalls Frage ihres Lebens geworden ist, oder die im

Begriff stehen, die mit dem Ausleben dieser Frage verbundenen Erschütterungen zu durchleben. Wem aber diese Frage Lebensfrage geworden ist, der ist damit aus dem Bannkreis der Sitte und Konvention, des Denkens wie „man“ denkt hinausgetreten. Er will Wahrheit, Wirklichkeit, will grundsätzlich sein Leben nicht auf einer Illusion aufbauen, ist dankbar für jedes Zerstören einer Illusion. Wer nicht grundsätzlich so denkt, ist nicht von der Frage nach dem Sinn des Lebens beherrscht. Doch ist solches Zerstören im Einzelfall immer schmerzlich. Es ist um so schmerzlicher weil es ohne Rücksichtslosigkeit, ohne Pietätlosigkeit, ohne Ehrfurchtslosigkeit dabei nicht abgeht. „Grundsätzlich zum Gehorsam gegen Gott entschlossen, verweigere ich Gott grundsätzlich den Gehorsam.“ „Da auch der Satan sich in einen Engel des Lichts verkleiden kann, respektiere ich keinen Heiligenschein. Ich zweifle an, was zum Zweifel irgendwelche Veranlassung gibt. Stellt mir das Dämonische die Machtfrage, so stelle ich dem Dämonischen die Machtfrage. Will Gott mich zwingen, so soll er mich zwingen. Sein Recht ist, daß er mich zwingt; mein Recht ist, daß ich mich nur dem Zwang ergebe.“

Welche Mittel gibt es nun, Illusionen zu zerstören, Wirklichkeit festzustellen?

Erstes Mittel für Schrempf ist die einfache Anwendung des gesunden Menschenverstands. Er ist ein großer Verehrer des guten Verstands. Damit ist er freilich sehr unmodern. Er ist deshalb auch längst als „Intellektualist“ erledigt. Sein Intellektualismus besteht aber darin, daß er von der Frage nach dem Sinn des Lebens erfaßt, zur Klarlegung seiner Situation in erster Linie einmal seinen Kopf benützt, rationale Überlegungen anstellt, solange er solche überhaupt anstellen kann.

Daß aber mit dem Verstand nicht alles zu machen ist, sieht Schrempf, nachdem er seinen Verstand gründlich benützt hat, mit seinem Verstand auch ein. Wirklichkeit läßt sich in letzter Linie nur dadurch feststellen, daß man es mit ihr riskiert, sie dadurch, daß man sie als Wirklichkeit benützt, auf die Probe stellt. Von der wirklichen Gesinnung eines Menschen kann sich nur überzeugen, wer es auf Grund seines Eindrucks von ihm mit ihm riskiert; von der Wahrheit der Lehre eines Menschen kann sich nur überzeugen, wer es mit dieser Lehre ernsthaft versucht; von der Wahrheit, daß Gott immer schon für den Menschen gesorgt habe, kann sich nur überzeugen, wer seine Sorge in einem Ernstfall einmal auf Gott wirft, das eben riskiert. So spielt der Gedanke des Riskos bei Schrempf eine große Rolle; es ist gewissermaßen das Gegengewicht gegen den zerstörenden Zweifel.

Die Arbeit der Zerstörung der Illusionen, des Erprobens der Wirklichkeit, ist nun eine Arbeit, die sich auf lange Jahre, auf ein ganzes Leben hin erstreckt und erstrecken muß. Wer in ihr drin steckt, kommt damit wiederum in eine eigentümliche Situation: er kann nicht leugnen, kann

nicht behaupten, kann nicht bejahen, kann nicht verneinen, kann was er noch nicht mit Sicherheit durchschaut, festgestellt, erprobt hat, nur dahingestellt sein lassen, nur als offene Frage behandeln. Ähnlich wie wir es bei der für Schrempf charakteristischen Lebensstimmung gesehen haben, kommt hier auch in das Denken dieses Vibrieren zwischen ja und nein, dieses das Denken in der Schwebelage halten müssen. So ist es für Schrempf charakteristisch, daß er nie vom einen Extrem ins andere übergesprungen ist (als er den Gottesglauben aufgab, wurde er nicht Atheist), er hat vielmehr alles fixierte, das Positive und Negative, die Orientierung nach rechts oder links gleichzeitig aufgegeben, hat sich die Möglichkeit nach jeder Richtung hin freigehalten und geschaffen. Das konnte er allerdings — er hatte ja keinen Glauben mehr offiziell zu vertreten. Wer wehrte ihm, heute so zu denken, morgen so? Diese Freiheit des Denkens aber, die er sich durch seine Lösung von allen offiziellen Banden erwarb, die ihn auch davon freimachte, an seine eigene Vergangenheit gebunden zu sein, sie hat ihm die Beweglichkeit und Möglichkeit, lernen zu können geschaffen. Denn dieses Vibrieren zwischen ja und nein ist der natürliche Zustand des werdenden, des sich entwickelnden, des lernenden.

Ist der Schwebezustand der richtige, natürliche, gesunde Zustand des werdenden, so muß er in allen Lebensäußerungen zum Ausdruck kommen, kann sich also nicht nur auf Lebensstimmung und Denken, muß sich vielmehr auch auf das Wollen eines Menschen erstrecken.

Jeder Mensch ist beherrscht von dem Verlangen nach Glück. In wem aber dieses Verlangen sich zu einem Verlangen nach unbedingtem Glück verdichtet hat, wer dadurch erkennt, daß alles Einzelne im Leben seine richtige Beleuchtung und seinen eigentlichen Wert erst vom Absoluten bekommt, der kann je länger, je weniger, sein Verlangen nach Glück auf einen einzelnen bestimmten Wunsch konzentrieren. Er muß auch seine Wünsche und das daraus entspringende Wollen in der Schwebelage halten.

Das äußert sich darin, daß er nichts mehr erzwingen will. Das hat auch seinen Grund darin, daß man in dieser Stimmung einsieht, daß die wichtigsten Dinge des Lebens unwillkürlich, frei geschehen und eintreten müssen. Liebe kann nicht erzwungen werden. Man kann sie sich sinngemäß nicht selbst abtrogen und abringen, man kann sie von keinem andern erzwingen. Liebe kann nie und nimmer zur Pflicht gemacht werden, sonst ist es keine Liebe mehr. Liebe muß wachsen, reifen, muß einem als Geschenk, als Überraschung zufallen. Wer das sieht, wer auch bei sich selbst die Begrenztheit der Liebe zu seinem Entsetzen und Schmerz sieht, der kann doch nichts daran ändern und ändern wollen: er kann in seinem Sinn und Gemüt daran festhalten, daß nur ein Leben der Liebe ein lebenswertes Leben ist, kann aber ein solches Leben nicht erzwingen. Sonst ist es gemacht, forciert, und alles forcierte, Gemachte ist unecht, wertlos.

Dieses Leben in der Schwebel ist kein leichtes Leben. Dabei scheint das Leben so eingerichtet zu sein, daß je stärker sich ein Mensch in dieser Situation des sich Entwickelns und Reifens entwickelt und reift, daß in gleichem Maße für ihn das Leben immer schwerer wird, daß er sich im Leben immer weniger heimisch fühlt.

Was soll das bedeuten?

Diese ihm aus seinem Leben und dem Leben anderer Menschen entgegen springende Paradoxie drängt Schrempf unter vielen Schwankungen doch auch mit großer Stetigkeit immer wieder darauf hin, gerade in ihr den Fingerzeig, die Richtung zu sehen, in der die Lösung des Rätsels liegt.

In diesen Schwierigkeiten des Lebens nämlich wird, wächst, reift die menschliche Persönlichkeit. Durch sie wird der Mensch in Zwiespalt mit sich selbst gebracht; durch sie wird er zu bewusstem Leben gedrängt, durch sie wird er genötigt, ein bewusstes Verhältnis zu sich und der Welt zu bekommen; durch sie wird er über sich hinausgestoßen, durch sie wächst er auch hinaus über die Einzelheiten des Lebens, erwacht in ihm der Anspruch und das Verlangen nach unbedingtem, absolutem, ewigem Leben.

„Die höchste Aufgabe des Menschen ist, mit sich selbst, im strengsten Sinne des Wortes, ins reine zu kommen. Das ist die Hauptsache; alles andere ist Nebensache. Ob es uns besser oder schlechter geht, ist Nebensache. Für was wir gelten, ist Nebensache. Das Leben selbst ist Nebensache. Die klare, starke, in sich geschlossene Persönlichkeit, die mit sich selbst über sich selbst völlig ins reine gekommen ist: Das ist das Endziel der Schule des Lebens, die wir jetzt durchlaufen.“

V

Jeder starke persönliche Denker zwingt zur persönlichen Auseinandersetzung. Persönliche Auseinandersetzung ist in und aus der Distanz nicht möglich. Wer nie mit einem Menschen die Distanz verloren hat, wird ihn nie erkennen. Distanz zu verlieren ist aber immer etwas Riskiertes. Wir möchten deshalb zum Schluß in aller Kürze noch auf das Risiko hinweisen, das der auf sich nimmt, der ernsthaft von Schrempf lernen will.

I. Man läuft bei Schrempf tatsächlich Gefahr, so in den Bann seiner Persönlichkeit zu geraten, daß man sich an ihn verliert. Wer überhaupt ein Organ dafür hat, spürt auf jeder Seite von ihm, bei jedem Vortrag: Das geht dich an, da handelt es sich um deine eigensten Angelegenheiten. Nichts fesselt aber so an einen Denker, wirkt anziehender und abstoßender, abstoßender und anziehender zugleich, wirkt suggestiver, als wenn er zu sprechen vermag, wie wenn man zu sich selbst spräche.

Auch wird einem bei Schrempf deutlich, daß nur solch persönliches Lernen, bei dem man zugleich sich selbst zu verlieren in Gefahr ist und

auf sich selbst zurückgeworfen wird, fruchtbares Lernen ist. Weshalb man heutzutage so wenig vom Lernen versteht, ist, weil es für die größte Schande gilt, in solche innere Abhängigkeit von einem anderen Menschen zu kommen.

Ist die Gefahr, sich zu verlieren, ernsthaft da — darin liegt das Risiko —, so sorgt doch das Leben, auf das Schrempf hindrängt, dafür, daß diese Gefahr nicht zu groß werde. Muß, wie wir sahen, das Leben immer mehr in der Schwebe gehalten werden, wird ferner das Leben mit fortschreitender Entwicklung immer schwerer, so ist ein solches Leben auf die Dauer nicht auf die Autorität eines andern hin zu ertragen. Man wird gezwungen, auf eigenen Füßen zu stehen oder unterzugehen.

2. In der Schule Schrempfs wird einem das Leben zur offenen Frage. Man verliert den festen Boden unter den Füßen. Was für sichere Wahrheit gegolten hat, verflüchtigt sich. Solange man aber unter der Frage steht, was das Leben als Ganzes zu bedeuten habe, kann man nicht leben. Das Leben in der Schwebe ist der Tod des unmittelbaren, instinktiven, unreflektierten Lebens. Man muß also diesen Tod riskieren.

Doch wird wohl in dieses Sterben niemand hereingerissen werden, in dem sich das Leben nicht schon von selbst zu zersetzen beginnt. Die selbstverständliche Ablehnung, die Schrempf allgemein erfährt, zeigt, wie sicher hier der Selbsterhaltungsinstinkt des Menschen reagiert.

3. Beweist nicht schon dieses Absterben des Lebens, daß man sich auf einer falschen Bahn bewegt? Ist es nicht Wahnsinn, wenn der Mensch nach einem Generalnenner für sein Leben sucht? Verführt Schrempf nicht zu einer falschen Fragestellung? Und stellt er den Blick, ausgehend von dieser Fragestellung, nicht auch noch auf eine falsche Richtung ein, so daß man natürlich nicht zum Erkennen der Wirklichkeit kommen kann? Denn er geht ja aus nur vom einzelnen Menschen, sein Blick ist starr auf den einzelnen Menschen gerichtet. Fließt aber nicht die Wahrheit aus der Gemeinschaft, kann nicht erst im Untertauchen und sich tätig Verlieren in der Gemeinschaft der Sinn des Lebens erfaßt werden?

Ich würde nicht vom „Risiko“ sprechen, wenn mir solche Einwendungen nicht als ernsthaft zu nehmende Möglichkeiten Eindruck machten. Weshalb sie nicht die Kraft haben, mich von der Torheit meines „Risikos“ zu überzeugen, ist, weil ich mich tatsächlich nicht entsinnen kann, von einem Menschen ernsthafteres, echteres über das Verbundensein mit anderen Menschen gehört zu haben, als von Schrempf. Also muß er doch auch darum wissen. Außerdem — hätten wir mehr Menschen, die im Schrempfschen Sinn Einzelne geworden wären, es entstünde eine andere Gemeinschaft als wir sie jetzt haben. Der Weg Schrempfs ist für die Gemeinschaft völlig ungefährlich, denn er macht den Menschen los von Selbstsucht und dadurch fähiger zur Hingabe.

4. Aber wird nicht durch die gewalttätige, pietätlose, zersetzende und

zerstörende Art des Schrempffschen Denkens, auch durch das in Vordergrund rücken des Denkens überhaupt, gerade das Feinste im Menschen zerstört, seine Wesenheit, die nur durch ein im besten Sinne frommes Sínhorchen erlebt und zum Wachstum gebracht werden kann und in der eben erst die dem Menschen erfassbare letzte Wirklichkeit beschlossen liegt?

Auch hier das „Risiko“. Was aber wieder hindert, diese Gefahr als unvermeidlich anzusehen, vielmehr zwingt — darin liegt das Wesen des Risikos — beide Möglichkeiten, die Möglichkeit des Zerstörens wie die des Wachsens als möglich zu setzen, ist die Beobachtung, daß in Schrempf selbst die in ihm liegende Seinheit des Denkens und Empfindens nicht zerstört wurde.

5. Mit Sinn riskieren tut nur, wer für das Risiko gute Gründe hat, und wem durch das Risiko hindurch ein Ziel winkt, das des Risikos wert ist.

Es ist nicht zu vermeiden, daß ich in diesem Punkte persönlich werde.

Was mich an Schrempf anzieht, ist zunächst die Solidität seiner Persönlichkeit. Er nimmt nichts unbesehen hin, läßt sich durch keine Wünsche bestechen, durch keine Versprechungen blenden, durch keine Suggestionen benebeln, durch Mattwerden nicht verleiten, aus dem Schwebezustand herunterzusinken. Da er natürlich im Einzelnen gegen Wünsche, Versprechungen, Suggestionen auch kein Allheilmittel hat, ist er bestrebt, wenn sie ihm den Kopf warm zu machen drohen, diese Wärme durch die kühle scharfe Luft des Denkens abzukühlen, um dadurch sicherer feststellen zu können, was echt ist oder nicht. Das erweckt mir für das, was bei ihm zu lernen ist, ein günstiges Vorurteil.

Was mich weiter an Schrempf anzieht ist, einen Menschen, einen Denker, einen Philosophen vor mir zu haben, den nicht gelehrte Dinge interessieren, sondern Fragen, wie sie mir in meinem unwissenschaftlichen Leben auch aufstoßen, und daß ich bei ihm Einblick bekommen kann in das Vibrieren einer werdenden Persönlichkeit.

Feste Resultate werden mir da allerdings nicht übermittelt. Aber was fange ich mit den Lehren eines Menschen an, in dessen Werden ich keinen Einblick bekommen kann, der mich also auch nicht lehren kann, wie man Schritt für Schritt einer Wahrheit näher kommt; bei dem ich nicht fühle und spüre, daß er ähnliche Situationen hat durchleben müssen wie ich und bei dem ich nicht nachsehen kann, wie er diese Situationen ausgeschöpft hat?

Was mich aber am meisten an Schrempf fesselt, ist, daß er bei aller seiner Menschlichkeit, die es mir möglich macht, von ihm zu lernen, bei all seiner Uferlosigkeit des Zweifels ein wenn auch nicht sicheres Wissen von Dingen zu haben scheint, die ich nicht kenne. Ein Wissen oder Ahnen um die Wirklichkeit Gott, ein Wissen um Unbedingtes. Beides ist mir rätselhaft. Aber — gerade dieses Rätselhafte zieht in seinen Bann und zieht umsomehr in

den Bann, je unbestechlicher, nüchterner, unschwärmerischer die betreffende Persönlichkeit sonst ist.

Doch ist es mir mehr als fraglich ob dieses Rätselhafte mir nicht immer ein Rätsel bleiben wird. Der Ernst meines Verhältnisses zu Schrempf liegt deshalb auf anderer Linie.

Schrempf bewegt und entwickelt sich zwischen zwei Polen. Der eine Pol ist die höchste Steigerung der Freiheit und Selbständigkeit und Unbedingtheit des Ichs, der andere das sich Vergessen des Ichs in der Fürsorge für andere. Man redet bei uns nur immer vom letzteren. Man vergißt, daß erst ein freigewordenes, selbständiges, unabhängiges Ich dienen kann. Freiwerden muß aber das Ich von der Sucht seines Ichs und von der Abhängigkeit von Besitz, Macht, Ehre. Das wird es nur, wenn es durch die Unerbittlichkeit des Verlangens nach Wahrheit, nach Wirklichkeit, nach Unbedingtheit, nach Freiheit und Selbständigkeit Distanz gewinnt zu sich selbst.

So scheint es mir wenigstens. Jedenfalls wird mir auf Schrempf hörend, immer wieder deutlich, daß die bedingungslose Liebe lebendig werden kann nur in einem Menschen, in dessen Leben Unbedingtes hereinragt und der unter der Zucht dieses Unbedingten Persönlichkeit geworden ist.

Karl Möckel

Das Heilige Reich der Deutschen

Ls scheint einer undurchbrechbaren Gesetzmäßigkeit alles psychischen Lebens zu entsprechen, daß wir unser durch gewaltsam erlittene Verluste ursprünglicher seelischer Gegebenheiten gestörtes biologisches Gleichgewicht künstlich, auf imaginärem Wege, durch Phantasie-Ersatz wieder herzustellen und auszubalancieren versuchen. Wenn einmal die Zeit erfüllt sein wird, wo die Erkenntnisse und Einsichten moderner Seelenkunde dem Verständnis geschichtlicher Vorgänge und Epochen nutzbar gemacht werden können, dann wird uns, das ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, manches historische Faktum in ganz neuartigem Lichte erscheinen. Vielleicht, daß wir dann auch jene Epoche unserer Geistesgeschichte um 1800, die wir zusammenfassend und vielsagend als „deutschen Idealismus“ bezeichnen, mehr unter dem Gesichtswinkel einer „Verdrängung“ von zu tiefst in der Seele jener Generation eingelagerten Erwartungen, Hoffnungen, Sehnsüchten begreifen und verstehen werden. Denn nachdenklich muß es immer stimmen, ob wir, die wir im Hinblick auf jene Aufgipfelung deutscher Geistigkeit die ehrende Auszeichnung eines Volkes der Denker und der Dichter erfuhren, eben diese Leistung im Reiche

des Gedankens hätten vollbringen können, wenn wir im sicheren Besitze und im satten, behaglichen Genuße eines staatlich geeinten Vaterlandes freier Bürger und einer geruh samen und sich selbst genugsamen Lebensstimmung gewesen wären. Viel verschlungen sind die Wege, welche die „List der Geschichte“ wandelt. —

Nun scheint mir Leopold Zieglers neuestes Werk nach eben derselben Richtung hinzuweisen. Und zwar in einem zweifachen Sinne. Einmal ist hier — meines Wissens zum ersten Male — der Versuch gemacht, die Geschichte unseres Volkes von eben der bezeichneten Seite ausgehöhlter, entleerter, ungefillter und darum schmerz lich verlangender, titanenhaft wollerender, unerfättlich hungriger Seelenhaftigkeit zu verstehen; und zum andern: dieses Werk selbst ist der Niederschlag enttäuschter Hoffnungen, ausgebliebener Erwartungen, schmerzlicher Resignation. Wäre das politische Reich der Deutschen — wenn auch nicht in seinen äußeren, verfassungsrechtlichen Formen, so doch in seinem ideell-irrationalen Gefüge! — nicht in jener letzten Katastrophe unseres Festlandes zusammengebrochen, so wäre das „Heilige Reich der Deutschen“ wohl kaum geschrieben worden.

Wenn Ziegler noch nicht die Stellung im Geistesleben der Gegenwart einnimmt, die ihm gebührt, so dürfte einer der Gründe in dem Umstande zu suchen sein, daß wir heute noch gar nicht in der Lage sind, den Reichtum seines Denkens, soweit es bis heute vor uns liegt, auch nur annähernd auszuschildern und innerlich zu bewältigen. In seiner Gesamteinstellung zu den Grundlagen unserer ideellen Existenz ist er von so radikaler Abgründigkeit und Konsequenz, daß es fast ein Akt innerer Notwehr, Gebot eines geistig-sittlichen Selbsterhaltungstriebes ist, sich diesem vernichtenden Trommelfeuer von Ideen zu verschließen.

Um sich in dieser für den Augenblick so labyrinthisch anmutenden Gedanken- und Phantasiewelt besser zurechtzufinden, mag, als methodischer Notbehelf, die Einführung eines gewissen begrifflichen Schematismus gestattet sein, der geeignet sein dürfte, den Weg in diese neuartige und eigenartige Welt etwas zu erhellen, vielleicht, daß dann die Orientierung in diesem steilen Hochgebirge leichter fällt, vielleicht auch, daß es dann, befreit von der Sorge, den Pfad zu verlieren, eher möglich sein wird, sich der sonnenbeglänzten Gefilde zu erfreuen, die zu beiden Seiten dieses Weges uns entgegenlachen.

Zieglers gesamtes Denken scheint mir einer zweifachen Wurzel zu entspringen. Sie heißt: Leiden und Religion. Aus der Spannung zwischen beiden erwächst seine Philosophie. Sebber hat einmal gesagt, daß jeder tiefer veranlagte Mensch in seiner Jugend die „metaphysische Krankheit“ zu durchleben und zu durchleiden hätte. Die polare Gegensätzlichkeit, die für Zieglers Einstellung zum All so bezeichnend ist, scheint sich bereits seinem jugendlichen Erleben in der Form eines ausgesprochen doppelseitigen, zwiespältigen Ergriffenseins von den Einwirkungen seiner Umwelt tief

eingepägt zu haben. Schon der Pennäler ist Pessimist. Er leidet an sich, an den Menschen, diesem „Pack, das er aus Herzensgrund verachtete“. Er leidet nicht weniger an den Kulturzuständen eines Deutschland, in dem er sich nie hatte wohl fühlen können. Aus solch zwiefach schmerzlichem Erleiden erfolgte schon früh die Hinwendung zur Religion, als der Erlöserin von eben diesem Leid, erwachsen schon früh, im Alter von 18 und 21 Jahren, die beiden ersten Schriften über die „Metaphysik des Tragischen“ und „Das Wesen der Kultur“, beide im Geiste Eduard v. Hartmanns geschrieben. In der „Metaphysik“ wird der Versuch gemacht, der Begebenheit des Leidens, die sich ihm vor anderen Begebenheiten eingedrückt zu haben schien, einen metaphysischen, vielleicht eher noch einen religiösen Sinn abzurufen, im „Wesen der Kultur“ hingegen wird zum ersten Male die Tatsache der Kultur metaphysisch im Sinne der großen Systeme des deutschen Idealismus gedeutet, als der geschichtlich-übergeschichtliche Vorgang der Selbstverwirklichung Gottes. Aus beiden Jugendarbeiten aber geht hervor, daß es die Begebenheit des Leidens ist, die ihn helllichtig machte für metaphysische Schauungen. Denn Leiden, und das ist im Reiche der Erfahrung immer ein Leiden am Dualismus, das Erleben des Wunsches nach ungetrübter Ganzheit angesichts erlebniswirklicher Nicht-Ganzheit, Zwiespältigkeit, Halbheit, ist immer der Antrieb zu letzter höchster metaphysischer Bestimmung. Leidend sein und Erlösung wünschen, heißt: sich als Wissender und Ganzer in Reinheit wünschen, frei von Zufall, frei von Stofflichkeit. Diese Hinwendung: aus dem Erleiden des Dualismus heraus und hin zur Kategorie der Ganzheit, das ist es, was Zieglers Denken kennzeichnet und es von der heutigen akademischen Philosophie unterscheidet. Diese nämlich identifiziert sich mit bloßen Teilen, Erscheinungsformen des Seienden, zu denen sogar der Geist selbst, die Idee selbst, gehören. Eine Geistigkeit von Zieglers Art dagegen steht in beständiger Verflechtung und Auseinandersetzung mit dem Weltgesamt. Denn was ist Philosophie? „Philosophie, sinngemäß in deutsches Denken übertragen, heißt Weltverwurzeltheit, der Philosoph ist der Weltverwurzelte. Er fühlt sich mit allem, was ist und was Welt ist, besonders aber auch mit allen widersätzlichen Gebilden, tief verwurzelt, eben darum mit allem, was ist und Welt ist, letztlich irgendwie identisch, — mit allem, sag' ich, und deshalb nicht mit diesem oder jenem, sei es das Geistigste, sei es der Geist selber.“

Noch in einem anderen Sinne trägt sein Denken den Charakter der „Weltverwurzeltheit“. Es tritt nämlich, im Gegensatz zu anderen Metaphysikern, herzlich und unerschrocken mitten in diese uns umgebende, tatsächliche Welt, an deren Rätseln wir sinnen, an deren Gebrechen wir leiden. Es hat die Scheu (oder auch den Stolz?) gegenüber der Welt von hier und jetzt abgelegt. Nicht eine „Welt an sich“, sondern unsere, ganz bestimmt geartete Welt, die gilt es zu verstehen, aus ihr sind die Imperative unseres Wollens abzuleiten. So will diese Philosophie befruchtend auf die Zeit wir-

ten, wie sie umgekehrt sich immer aufs neue aus den Umschwingungen der Zeit her befruchten läßt („Zeitlose Zeitschriften“ hat er seine großen Werke gemeinsam überschrieben!).

Schon seit dem Marokko-Konflikt war ihm bewußt geworden, daß wir mitten im Prozeß einer gesellschaftlichen, geistig-seelischen Umschmelzung begriffen wären, die unter einem ungeheuren Druck von Atmosphären stattfand. Aufsteigende Angst vor dem Gespenste eines europäischen Krieges paarte sich mit dem leidenschaftlichen Wunsche, der befürchteten Katastrophe wenigstens gedanklich zuvorzukommen, geistig vorzubeugen, soweit das einem Menschen möglich wäre. Noch während einer dahinzielenden Arbeit über „die Krisis der Ideale“ brach die Katastrophe herein; hingerissen von dem ungeheuren Erleben, wurden die ersten kurzen Aufsätze, Aufrufe, niedergeschrieben, die später als „Der deutsche Mensch“ in Buchform erschienen. Ihnen folgten drei Essays: „Volk, Staat und Persönlichkeit“. Beide Arbeiten, unmittelbarer Niederschlag des Kriegserlebnisses, waren nur die Overtüre zu der gewaltig hinbrausenden Wort- und Gedankenoper der nun folgenden monumentalen Werke: dem „Gestaltwandel der Götter“, dem „Ewigen Buddha“ und dem „Heiligen Reich der Deutschen“. Das Gemeinsame aller drei Werke besteht darin: dieser weltverwurzelte Denker unternimmt es, die Katastrophe unseres Festlandes von der Religion her, freilich von einer Religion her, wie er sie versteht, philosophisch zu begreifen, nämlich als den verheerenden Ausbruch bisher gefesselter uralter-urewiger Lebens- und Weltmächte, wobei er erfüllt ist von dem Glauben, daß dieser Untergang einer alten Welt zugleich der Aufgang einer neuen ist. „Was wir unter Krämpfen und Zuckungen miterleben, ist eine der Geburten Gottes. Wo aber Gott geboren wird, da ist er stets auch zuvor gestorben.“

Was im „Gestaltwandel der Götter“ und im „Ewigen Buddha“ gelehrt, gepredigt wird, weisheitsvoll, hoheitsvoll, prophetisch-seherhaft, mit apostolischer Glaubensinnigkeit, das ist nicht mehr und nicht weniger als eine Religion ohne Gott, eine atheïstische Religion, eine Religion, die ihm nicht nur möglich, sondern in unserer gegenwärtigen Weltlage als die einzig mögliche, ja mehr, als die einzig notwendige erscheint. Im Gegensatz zur „positiven Theologie“ aristotelischer Definitionen über die Existenz und Beschaffenheit Gottes, ist ihm die Frage nach der Existenz Gottes für alle Religion gleichgültig. Wie schon Nikolaus von Cues und die „negative Theologie“ der mittelalterlichen Mystik richtig gesehen haben, ist Gott das schlechtthin undefinierbare, das Nichtbestimmbare, Nichtabgrenzbare, das „Diesseits-Jenseits aller Differenzen und so auch aller Konfessionen“, die Aufhebung aller Gegensätze in einer sie überhöhenden, sie umschließenden, einschließenden allerletzten Einheit, einer „coincidentia oppositorum“. Die zuständige Kompetenz aber, die Stelle, wo diese Vorstellung von Gott eingelößt und erfüllt wird, ist nicht die Erkenntnis, son-

bern dieser Gott kann nur in unserm Leben versucht, erprobt, verwirklicht werden. Das ist der einzige Gottesbeweis für diesen uralt-neuen Gott.

Wie aber das? Die moderne Psychologie, die analytische und noch mehr die „synthetische“, hat nach allen Richtungen des Seelenlebens an tausend überraschenden Erfahrungen erhärtet, daß unsere Gedanken, Gefühle, Vorstellungen, Begriffe Kräfte sind, die aus dem Zustande dynamisch-energetischer Latenz mit oder ohne unser Dazutun mächtig hinausdrängen. Sie hat diese seelischen Energien als schwängemde, keimende Weltkräfte erkannt, die den Strom urtümlicher Triebe in uns nach Wahl und Absicht von seinem Laufe ablenken können. Damit stimmt der seelendärzliche Befund überein, wonach jedes Menschenleben auf persönlicher Stufe von einer festen Leitabsicht geführt erscheint, die vielleicht noch unbewußt, dann und wann aber schon bewußt, unsere Maßnahmen, Handlungen, Entscheidungen beeinflusst, ja hervorruft. Bedenkt man nun, daß diese mehr oder weniger verbesserungsbedürftigen, aber auch verbesserungsfähigen Lebensabsichten der einzelnen Individuen einander aufs schroffste widerstreiten, verneinen, ausschließen müssen, falls ihnen nicht beizzeiten ein Ausgleich gelingt in einer sie insgesamt umspannenden Vision und Suggestion schlecht hin universon, schlecht hin mundanen Charakters, worin alle einzelnen Leitabsichten, Lebenspläne eingeschmolzen, ausgeglichen, harmonisiert ruhen — dann wird man verstehen, daß die Vorstellung „Gott“, ungeachtet ihres negativen Erkenntniswertes, jetzt in der Tat ein ungeheures Gewicht für unsere praktische Lebens- und Weltgestaltung erhält. Als *idée-force* stellt dieser Gottesbegriff die weltgesuchte und welt-ersehnte Vereinheitlichung aller in sich zersplitterten und zerklüfteten Verwirklichungsabsichten der einzelnen Lebensträger und Lebenskräfte dar, Gott, der Niemals- und Nirgends-Wirkliche, er könnte Verwirklichung erfahren als „überwirklicher Schnitt- und Richtungspunkt aller vereinzelt Kraft- und Lebenslinien, die ihre Versöhnung, ihren Ausgleich in einem Jenseits ihrer kreatürlichen Gegebenheit suchen“. Gott ist nicht mehr das „Ding an sich“, sondern das projizierende „Ding zu sich hin“ (Otto Flake). Die Kreatur Mensch, wie elend, wie nichtswürdig es auch heute noch um sie bestellt sein mag, es bleibt ihr gar nichts anderes übrig, als eines Tages die ungeheure Last für Gottes Verwirklichung auf Erden auf ihre schwachen Schultern zu nehmen: das ist die neue und letzte und größte Verantwortung des Menschen, diese Welt, seine Welt mensch-göttlich zu gestalten.

Religionsphilosophische Überlegungen dieser Art wird man im Auge behalten müssen, wenn man den Zusammenhang zwischen den ausgesprochen religionsgeschichtlichen Büchern des „Gestaltwandels“ und des „Buddho“ auf der einen und des historischen Werkes vom „Heiligen Reich der Deutschen“ auf der anderen Seite verstehen will. Wenn Ziegler selbst alle drei Werke als „Zeitlose Zeitschriften“ zusammenfaßt, so ist damit schon

angedeutet, daß sie einer gemeinsamen Intention entsprungen sind. Welche ist dies? Der „deutsche Gott“ im „Heiligen Reich der Deutschen“ ist derselbe Gott wie im „Gestaltwandel“ und im „Buddho“, nur hat er wieder einmal seine Gestalt gewandelt, nur ist er aus den unendlichen Tälern und Ebenen des Ostens westwärts gewandert zu den Deutschen und hat sich ihnen aufs neue offenbart. In diesem Sinne dürfte es vielleicht gestattet sein, das „Heilige Reich der Deutschen“ als die Fortsetzung des „Gestaltwandels“ auf deutschem Boden zu bezeichnen.

„Gott“, jene auf universelle Nivellierung und Harmonisierung aller Gegensätzlichkeiten und Widersätzlichkeiten hinzielende Lebens- und Weltgeseglichkeit, stirbt und wird wiedergeboren auf allen Kontinenten, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sein Sterben und Geborenwerden ist es, das den Pulsschlag der Welt, den Weltprozeß ausmacht. In den gewaltigen Besitzungen des vorchristlichen Ostens, im Taoismus, Brahmanismus, Buddhismus wie in der philosophischen Kultur des griechischen Südens, bei Pythagoras, Heraklit, Plotin sehen wir einzelne Phasen jenes Weltprozesses Gestalt werden. Heute nun, in unserm Weltalter, will Gott aufs neue geboren werden: die Deutschen sind von allen Völkern des Kontinents das gebenedeite Volk des Herrn. Sie sind es, in die sich jener uralte „Gott“ aufs neue eingesenkt hat, damit sie ihn aufs neue aus sich herausgebären sollen. Ein neuer Welttag ist im Anbruch! Die Lebensgeschichte des deutschen Volkes ist die Geschichte einer neuen Menschwerdung Gottes!

Ziegler wurde zu diesem Aspekt geführt, als er, erschüttert durch den Zusammenbruch unseres Volkes, nach einem Auswege suchte, wie wohl dieser Zustand, dieser Notstand zu ertragen, zu überwinden wäre. Er wäre — innerlich — zu überwinden, so argumentierte er, wenn wir unser Schicksal kennen würden. Wüßten wir, was unser Schicksal ist, was es mit uns vorhat, dann könnten wir uns in Zukunft mit Bewußtsein und Freiheit in seinen Dienst stellen, nachdem wir bisher unfrei-zwangsläufig diesen Dienst verrichten mußten. Um die Stimme des deutschen Schicksals zu vernehmen, fragt er das Leben unseres Volkes, ob es wohl Kunde zu geben vermöchte von den heimlichen Leitabsichten unseres kollektiven Lebens. Die Antwort, die unsere Geschichte gibt, heißt: „Immer strebe zur Ganzheit!“ Das ist die Idee unseres geschichtlichen Daseins und Soseins. Durch alle Jahrhunderte, durch alle Bezirke unseres kollektiven und individuellen Lebens drängt der Zug des deutschen Herzens, der des deutschen Schicksals Stimme ist, hin zur Überwindung des Gegensätzlichen, hin zur Vereinheitlichung des Widersätzlichen. Wo immer diese Einheit je in unserm geschichtlichen Dasein verwirklicht wurde, in diesen flüchtigen Stunden, feierlich wie die Pausen einer großen Symphonie, feierlich wie die Glocken des Mittags und der Mitternacht, war der „deutsche Gott“ tatsächlich bis zu einem gewissen Grade verwirklicht. Wo dies aber nicht gelang, wo diese Einheit nur mit Lauterkeit und Beharrlichkeit erstrebt ward, da wurde diesem

Gott, diesem unsern Schicksal, immerhin mit Treue gedient. Noch hat dieses Volk seine Bestimmung nicht erkannt. Noch ist es ein unvollendetes, unfertiges Gebilde, das seine angemessenen Bindungen in Staat und Öffentlichkeit, in Gesellschaft und Sitte, in Wirtschaft und Kunst, in Erkenntnis und Lebensführung noch sucht. Ein Sucher- und Wandervolk! Der Deutsche — ein ewig fahrender Gesell, niemals befriedigt, nirgends behaust, dämonisch umhergetrieben von Ort zu Ort. Nicht so, als ob ihm jener andere Zustand des Fertigtseins, des Vollendetseins, des In-sich-geformt- und Abgeschlossenseins fremd wäre! Er liebt ihn aber nicht, will ihn nicht. Hat er ihn einmal verwirklicht, gleich zerstört er ihn wieder mutwillig, um sich aufs neue in den ruhelosen Strom des Werdens zu stürzen. So kommt es, daß der Deutsche zwar ein Zeitalter der Klassiker kennt, aber keins der deutschen Klassik. Niemals ist die Welt der Klassiker ins Volk gedrungen. Stets grausam eingeklemmt zwischen zwei Polaritäten, Dualitäten, Kontradiktionen, strengt sich der Deutsche über menschliche Fähigkeiten hinaus an, den Ausgleich dieser Gegensätze in einer Art coincidentia oppositorum in sich selbst herzustellen. Als Theologe möchte er vor allem Vater und Sohn, Gnade und Freiheit, Wort und Fleisch, Katholizismus und Protestantismus miteinander versöhnen. Als Philosoph vereinigt er in immer neuen Synthesen Wesen und Erscheinung, Wille und Vernunft, Welt und Seele, Gesetz und Freiheit. Als Ethiker trachtet er, Pessimismus und Optimismus, Heteronomie und Autonomie, Egoismus und Altruismus zu versöhnen. Als Politiker ist er emsig beschäftigt, Universalismus mit Nationalismus, Sozialismus mit Kapitalismus, Großbetrieb mit Kleinhandwerk und was noch zu verbinden. „Andauernd auf dem Wege zum Ausgleich, gelangt so der Deutsche niemals selbst zu wirklicher Ausgeglichenheit; sein unbändiges Bedürfnis nach Synthesen schleudert ihn haltlos zwischen Extremen hin und wider. Um so viele Dinge verschmelzen zu können, muß er seine seelische Temperatur immer auf den Schmelzpunkt erhöhen, — und kein Wunder! in der Nähe des repräsentativen Deutschen herrscht eine Hitze wie um einen Hochofen.“ Ein lastender, ja ein lästiger Überschuss an Gefühl, heißt die beklagenswerte Erbschaft, mit der wir uns seit unserer frühen Vergangenheit zu schleppen haben. „In schroffen Wechsell, fiebernd zwischen heiß und kalt, bewegt sich der Deutsche zwischen euphorischen und depressiven Zuständen des Gemütes fast rhythmisch hin und wider und wird höchst selten nur zu gleichschwebender Temperatur und Harmonie begnadet.“

In Anlehnung an das *sacrum imperium* des Mittelalters, hat Ziegler das Gesetz unserer spezifischen Menschlichkeit, jenen Gott der *coincidentia oppositorum*, das „Heilige Reich“ genannt und es aus dem Geiste der Gegenwart und mit allen Mitteln heutiger Erkenntnis philosophisch zu erneuern versucht. Dieses zweibändige Werk stellt sich die Aufgabe, jenen ungodtlichen „deutschen Gott“ in der Geschichte unseres Volkes aufzu-

suchen. Ein Wagnis von grandiosem Ausmaße, ein unerhört Kühnes Abenteuer des Gedankens, das seinesgleichen in der Gegenwart kaum haben dürfte.

Der erste Band unternimmt es, jene deutsche Lebens- und Weltmetaphysik von der coincidentia oppositorum nachzuweisen im geschichtlichen Leben und Erleben des deutschen Volkes (1. Buch: Der Wanderer; 2. Buch: Dämonie des Südens). Der zweite Band spürt dieser Gesetzmäßigkeit im geistigen Leben und Erleben des deutschen Volkes nach (3. Buch: Kosmologia = deutsch: Welt-Dienst). Der erste Band zeigt, wie das deutsche Schicksal von den Deutschen gelebt und erlebt wird in seiner politischen Geschichte. Der zweite Band führt aus, wie dieses Schicksal von den Deutschen gedacht und weitergedacht wird in seiner Geistesgeschichte, um in einem weihervoll feierlichen Finale auszuklingen, wie dieses Schicksal von den Deutschen geglaubt und in Zukunft von einer neuen Menschheit weiter geglaubt werden wird (Mutter Erde — Vater Himmel).

Die Geschichte der Deutschen ist die Geschichte der deutschen Seele. Diese Geschichte verläuft, wie alles Weltgeschehen, dem sie eingeboren ist, in zweidimensionaler, gegensätzlicher Richtung. Räumlich-geographisch veranschaulicht ist es die Ost-westliche Bewegung unserer politischen Geschichte von der Völkerwanderung bis zum Untergange des letzten Kaiserreichs. Das ist die eine, die horizontale Kurve unserer „Lebenslinie“ („Schürzungen der einen Reihe“). Diese Bewegung aber treibt, entsprechend der dualen Struktur alles Geschehens, eine gegengerichtete, gegensinnige Bewegung hervor. Räumlich-geographisch stellt sie sich als die Nord-Süd-Richtung der deutschen Seele dar, wie sie in den erlesensten Geistern vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert als Sehnsucht nach der Welt der Klassik zutage tritt („Schürzungen der anderen Reihe“). Auf der ersten Fahrt suchen die Deutschen das Reich der Römer, auf der zweiten das Reich der Griechen. In der Welt der Klassik finden beide Lebensströme ihre Aufhebung, ihren Ausgleich. Das war der geheime Wunsch beider Lebensrichtungen durch die Jahrhunderte hindurch: den Ort zu finden, wo aus ihren Gegensätzlichkeiten die höhere Einheit, Ganzheit hervorgehen könnte, wo sie Ruhe vor ihrer eigenen Unruhe, Raft von ihrer eigenen Unraft, Erlösung von dem Fluche ewigen Umhertrens finden konnten. Hier war der „deutsche Gott“ verwirklicht. Das ist der Sinn der Klassik, daß sie „nachweislich selbst aus dumpf chaotischer Besessenheit eines ahasverischen Fluchs geboren, sich von eben dieser gebäuerischen Besessenheit mild erlösen möchte und in Wahrheit auch erlöst. In der Klassik schlichtet und überwindet sich, so kann und muß man sagen, die Dämonie des Südens (als welche unverkennbar die Dämonie des Nordens ist) von innen her: und so schlichtet und überwindet die Klassik überhaupt jegliche Dämonie, die mit der Tatsache des Lebens und Werdens, wie wir sahen, fest verflochten ist“.

Drei Reiche hat die deutsche Volkskraft im Laufe ihrer politischen Ge-

schichte aus sich herausgestellt: das Reich Karls des Großen, das mittelalterliche *sacrum imperium* und das Reich Bismarcks. Und dreimal hat das deutsche Volk diese Staatengebilde wieder zerstört! Was andere Völker durften, andere Völker mußten: Volk unter Völkern zu sein, heimatlich befriedet und behaust unter eigenem Dach, wir, wir und die Juden — wir durstens nicht. Wandern, wandern ohne Raft und Ziel, das ist unser schicksalhaftes Teil. „Wanderer heiße ich.“ Wanderung heißt die früheste Erscheinungsform deutscher Dämonie, von der die Geschichte erzählt. „Denn was jene aufgewirbelten Völker suchten, als sie mit immer größerer Bestimmtheit ihre Richtung nach dem römischen Süden nahmen, wer will es sagen?“ Baum ist die äußere Sesshaftigkeit im Frankenstaat erreicht, so beginnt innerhalb des jungen fränkischen Staatsgebildes eine vertikale Wanderung der einzelnen sozialen Schichtungen von unten nach oben, die bis heute noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Einen neuen Antrieb zu weiterer Fortbewegung erfährt der fränkische Lehnstaat durch seine Antheilnahme an der lebendigen Tendenz der Kirche, die doch katholisch, d. h. universal war, der Gegensatz zwischen dem nationalen Staat einerseits, dessen Träger die Stammesherzöge sind, und dem universalen Staat, dem „*Impetium*“, dem „Reich“ anderseits, dessen Haupt der „römische Kaiser deutscher Nation“ ist, ist damit gegeben. „Daß der Mensch aus teutonischem Geblüt zwischen dem nationalen Staat und dem universalen Reich indessen niemals die eindeutige Wahl getroffen hat; daß er im Gegentheil stets beides wollte, die Einengung und die Ausweitung, den Ausbauch und den Einbauch, die Ganzheit und die Teile, das Unbegrenzte und die Grenze, daß er seine Stammesart zwar um jeden Preis wahren will, aber die schier schmerzhaft spannende Vorstellung, Gegenstellung des all-einschließenden Reiches nicht opfern kann und mag — das ist Bestimmung, Schicksal und vielleicht Verhängnis dieses teutonischen, dieses deutschen Menschen in seinem Mittelalter und vielleicht, wer weiß, noch in seiner späten und spätesten Zeit.“ Im Reiche Karls des Großen nimmt der „deutsche Gott“ zum ersten Male Gestalt an; sein Reich ist wahrhaftig ein „*Heiliges Reich*“, wenn auch nur auf wenige flüchtige Stunden des großen Weltentages; denn „nur flüchtige Stunden des schwebenden, nie des ruhenden Gleichgewichtes gönnt die Dämonie des Werdens uns dämonisch Umgetriebenen und Gehegten“. Drei Gegensätze waren in dieser universal-historischen *coincidentia oppositorum* gleichsam ausgewogen: 1. setzt Karl das gefährliche Widerspiel des Bauern- und Priesteradels einigermaßen ins Gleich; 2. bringt er als erster des Festlandes den Osten und Westen in fruchtbare Berührung, und 3. findet er die geschichtliche Form, die fränkische Art seines Staates zu wahren und trotzdem das Reich des *divus Augustus* in ungeahntem Ausmaße imperial, universal, katholisch neu zu gründen — als Franke und Römer, Kaiser und König, Feld und Heiland in einer Person.

Wehrverfassung und Erbfolgerecht aber tragen den Todeskeim in den scheinbar so gesunden, strotzenden Körper dieses Reiches.

Das zweite Reich, das *sacrum imperium*, beginnt als Friedensreich der Ottonen. Anders als Karls Gründung, die nur auf dem Umweg über die Kirche für heilig galt und von der Kirche Gnaden lebte, übernimmt dieses Reich mit zunehmender Verweltlichung der Kirche deren Seilsfunktion. „Fides“, die himmlisch-irdische Doppelbindung der Seele, ist die Klammer, die das Festland Europa, mit Ausschluß des Westens, jetzt zusammenhält. Aber in einer geschichtlichen Katastrophe von höchstem Ausmaße sprengt das alte Plus ultra des deutschen Schicksals auch dieses zweite Reich. Von außen gesehen, ging es am Nachtrausche der Staufer zugrunde. Je vollkommener in den Augenblicken stolzester Ghibellinentriumphe dem Asienraum Erfüllung winkte — Heinrich VI. und Friedrich II. hatten das Imperium orientalisiert — desto verderblicher wirkten sich die Folgen jenes konstruktiven Fehlers der Stauferpolitik aus, welche, um die Päpste ihren Absichten gefügig zu machen, die Achsen des Imperiums von Donau und Rhein ins Mittelmeer verlegt hatten. Die Zeit ist da, wo sich die Dialektik des universalen, imperialen Gedankens mit zerstörender Wirkung gegen seine Urheber wendet.

An Stelle der universalen Tendenz tritt ein neues gestaltendes Prinzip in die Geschichte der nächsten siebenhundert Jahre ein: der Gedanke der „Protestantik“, d. h. ganz allgemein der „Inbegriff aller differenzierenden und individualisierenden Kräfte“. Der Staat Friedrichs II. von Preußen wird der Ort, wo sämtliche protestantischen Tendenzen des Nordens (absoluter Staat und Nation; Natur-, Vernunft- und Völkerrecht; moderne Wirtschaft und kapitalistische Gesinnung; dritter und vierter Stand) zusammentreffen. Mit der Verlagerung des deutschen Kräftespiels nach dem Norden aber geht jetzt, was das Bedeutungsvollste ist, Hand in Hand eine Gesamtveränderung der deutschen Menschlichkeit. „Von der ursprünglich deutschen Dämonie geht viel verloren, . . . das Beste!“ Jetzt wird diese Menschlichkeit „künstlich in Zucht genommen, wohlgernekt in die Zucht eines Staates, der seine koloniale Abkunft nicht verbergen kann“. „Die krampfhaft konzentrierte auf das eine Ziel des absoluten Staates, welcher jedoch im Unterschied zum hochmittelalterlichen Imperium jeder religiösen und ökumenischen Verankerung entbehrt, wird erkaufte durch eine allgemeine Depotenziierung der psychologischen und biologischen Typik in beängstigenden Graden. Während sich der Wille, namentlich bei der führenden Schicht, musterhaft diszipliniert, geht die gesamte Vitalität als solche zweifellos zurück und mit ihr auch die Produktivität im höheren Sinne. Preußen, das wird der Name der geschichtlichen Provinz, wo sich die Depotenziierung der deutschen Seele, der deutschen Menschlichkeit je und je vollzog“. Vergebens versucht Stein, diesem Staate befruchtende Antriebe zuzuführen und ihn von der Idee her neu zu beleben. Da Preußen auch nach

1848 von seinem feudal-aristokratischen Anteil nichts abgibt, während es gleichzeitig mit den fortgeschrittensten größten Weltmächten des Kapitals in Wettbewerb tritt, so zeigt es von Stund an ein doppeltes Gesicht, ein Kätselantlig, von ihm selbst so wenig wie von anderen Völkern erraten. Mit diesem Januskopfe wächst Preußen immer tiefer in den Körper Deutschlands hinein, bis ihm die Gründung Bismarcks eine Form gibt, die ihm Dauer verleihen sollte.

Das tödliche Gift, das diesem dritten und letzten Reiche von Anfang an eingepfist war, bestand darin, daß es ausschließlich auf die Machtstellung des preussischen Königs gestützt war, während ihm jeder werbende Gedanke fehlte. Wir sahen nicht die neue riesengroße Aufgabe, die das Schicksal diesem Reiche stellte. Wir glaubten ausruhen zu können auf den Lorbeeren Friedrichs II. und wußten nicht, daß nicht ruhiges Behagen, sondern Wandern unser Schicksal war. Und weil wir die uns gestellte Aufgabe nicht sahen, nicht sehen wollten, deshalb sind wir daran gestellt.

Ein neuer Universalismus war, wie einst im Mittelalter, heraufgezogen und forderte das junge Reich zu einer Auseinandersetzung mit seinen Tendenzen heraus. In der geschichtlichen Tatsache des Sozialismus und der sozialen Demokratie war die katholische, die ökumenische Frage des Mittelalters in neuer Prägung gestellt. Ein Kampf von gigantischem Ausmaße kündigte sich an. Wo war der Prophet, der hier den Weg zeigte? Nietzsche zog sich in die Einsamkeit zurück. Und Bismarck? O, der wußte, diesen Kampf würde das Reich nicht überleben. Unfähig, sich auf den neuen Universalismus einzustellen, zerbrach Bismarcks Großpreußen. Die Geschichte, die immer Mittel in Bereitschaft hat, das freiwillig Ungeleistete zu erzwingen, gibt das dritte Reich dem Untergange preis, weil es der deutschen Bestimmung abtrünnig geworden war, als es mit Herrn Treitschke wähnte, daß es nunmehr satt und am Ziele sei, Volk unter Völkern, um in Frieden seinen Reichtum zu mehren, selbstgenugsam, einig, deutsch, wo doch seine Bestimmung Sungen war. —

Gleichzeitig mit den Wanderjahren des deutschen Volkes, die eine äußere Sesshaftigkeit, eine Sesshaftigkeit des Leibes erstrebten, verwoben sich neue Zusammenhänge im Leben dieses Volkes, die Anlaß und Ausgang einer neuen Lebensunruhe werden sollten. Das Lebens- und Weltgefühl des heidnischen Germanen war durchaus irrational gewesen: die Welt an und für sich ist unausdenkbar, unausrechenbar, unergründlich, undurchdringlich, dunkel. Da kommt die Kirche! Sie übernimmt das Geschäft, diese verworrene, unsinnige Welt dem Verstande, der Logik zu unterwerfen: das Leben bekommt einen Sinn, ohne daß freilich derartige Bemühungen jemals vollständig gelungen wären. Immerhin: die Folge ist, daß die Seele des mittelalterlichen Europäers mehr und mehr zerrissen wird von einer Teilhabe an einem zweifachen Reich von Licht und Finsternis, welches in himmlisch-höllischem Clair-Obscur unentschieden durcheinander wogt und

stimmert. Der Widerspruch beherrscht von jetzt ab die Welt und das Denken des deutschen Menschen. Lingspannt in diese harte Gegensätzlichkeit, versucht er immer von neuem zu vermitteln, zu vereinigen, zu überbrücken. Um aber so vieles Gegensätzliche verschmelzen zu können, bedarf es eines überreichen, wuchernden Gefühlslebens. Das ist die beklagenswerte Erbschaft, mit der wir uns seit unserer frühesten Vergangenheit zu schleppen haben. „Überfüllung der Gefäße mit erstickenden Gefühlen, die sich schmarozgerisch zum Selbstzweck aufgeworfen haben, daraus abgeleitet eine zunehmende Erhöhung der vorstellenden, zunehmende Stauung der wollenenden Kräfte, das ist die Kennzeichnung eines endemisch deutschen Krankheitszustandes in vergangenen Jahrhunderten“. Das Seilmittel aber, das sich die seltenen Deutschen verschrieben, wenn sie dieses Übel als ihre innerste Bedrohung empfanden, hieß: nach Rom! nach Rom! nach Pästum! nach Athen! Am lichten Marmorleib antiker Klassik suchte sich das erlöste Blut des nördlichen Europäers immer aufs neue zu kühlen. In der Dämonie des Südens überwindet sich die Dämonie des Nordens. War es nicht möglich, auf endlosen Wanderzügen eine Sesshaftigkeit des Leibes zu finden, so schenkte die Klassik wenigstens dieser weltauf-, weltabgeschauchten Wandererunrast eine Sesshaftigkeit der Seele: zwischen Gott und Dämon, im Reiche des rein Menschlichen. So gesehen, hat man unter dem Begriff, hat man unter dem „Gesicht“ der Klassik „eine stehende Urform menschheitlicher Selbstbindung und Selbstbeheimatung durchaus zu verstehen“. —

Und doch! Auch in dieser neuen Heimat leidet es den deutschen Menschen nicht auf die Dauer. So sehr die Klassik das Ende einer jahrhundertelangen Unrast bedeutet, so wird sie doch zugleich — und damit tritt auch hier die polare Struktur alles Lebens in Erscheinung — der Anfang einer neuen Wanderfahrt. Das deutsche Lebens- und Weltgefühl erhebt sich in der Klassik, um eine ganz neue Welt, seine eigenste Welt, geistigster, universellster, originellster Art zu erobern. Diese Entdeckungsfahrt des deutschen Idealismus um 1800 in bisher unbekannte Welträume war herausgeboren aus dem „Geist des Widerspruchs“ zu der uns umgebenden Welt des Judentums und Christentums, die gerade auf Grund ihrer Gottgeschaffenheit, Stoff- und Körperhaftigkeit, Ungeistigkeit, mit dem irdischen Makel der Zweitrangigkeit, Untergeordnetheit, Minderwertigkeit unauslöschlich behaftet, lebendiges „Argument gegen Göttliches“ und zeitliche Heimat von Übel, Irrtum, Schuld und Tod ist. Gegenüber dieser Welt des Christengottes und der christlichen Tradition, gegenüber der Welt Roms, Genfs, Wittenbergs, starr unänderlich, geschichtslos, das Werk eines Gottes mit dem vielsagenden Namen: Ich bin, der ich sein werde, ohne Möglichkeit, ohne Freiheit, sich zu entwickeln und zu vervollkommen — gegenüber dieser Welt leuchtet sonniggolden die Welt Jenas und Welmars auf, durchflutet und durchglüht von der Feuerkraft der Idee eines selbstschöpferischen,

selbstgeschaffenen Alls, aufgespalten in polarisch-antithetische Ja- und Neingegebenheiten, Ja- und Neinwerte, welches Göttliches und Widergöttliches zumal in unendlicher Abstufung umfängt und, in unendlichem Fortgang eins am andern, eins mit dem andern immer wieder überwindend, sich eben dadurch mit immer reiferem, mit immer reicherm Gehalte erfüllt und in unendlicher Reihung und Staffelung zu immer vollkommenerer Ganzheit und Harmonie aufgipfelt. Zwei Welten, zutiefst gegensätzlich sich verfeindet — der deutsche Mensch um 1800 beginnt zu ahnen, daß er hier in Sachen Gott-Welt, in Sachen der Religion, eine „grandiose Initiative“, eine letzte Entscheidung zu treffen habe. Furchtlos ist die Philosophie des deutschen Idealismus diesen Weg gegangen. Der Sinn dieser neuen „Welt“-Religion ist: Harmonisierung des Weltganzen. Der berufene Träger und Täter dieses Welt-Sinns ist der Mensch. Seine Aufgabe, sein „Dienst an der Welt“ ist es, mitzuarbeiten an der Vervollkommnung der Welt. Diese Aufgabe allein rechtfertigt sein Auftreten auf dem Schauplatz der Schöpfung. So wie die außer- und untermenschliche Wesensreihe im All unbewußt in dumpfem Mechanismus befangen, Polaritäten zu Totalität bindet, so ist dem Menschen von allen Wesen der bekannten Schöpfung die Seelendat anvertraut, dieselbe Aufgabe mit Bewußtsein und Freiheit innerhalb der eigenen Wesenschichtung zu leisten. Voraussetzung dieser Welt- und Lebensmission des Menschen ist jedoch die Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit. Nur wer sich selbst, seine eigene innere Zerrissenheit und Zwiespältigkeit überwunden hat, wird befähigt sein, jenen „Dienst an der Welt“ zu vollbringen. Erst Dienst am Ich, dann Dienst an der Welt.

Zwei Verfahrensweisen — wiederum polarisch gegensinnig — hat die Philosophie des Klassizismus in Verfolg der Selbsterziehung der Einzelpersonlichkeit aus sich herausentwickelt.

Das eine Verfahren („Welt wegauf“), am eindringlichsten entwickelt in Schillers „Briefen über die ästhetische Erziehung“, argumentiert so: die im Menschen auseinandertreibenden Kräfte werden dadurch in ihrer Auswirkung unterbunden, daß sie auf den schönen Gegenstand abgelenkt werden. Nicht ohne List werden sie auf diese Weise psychologisch gleichsam neutralisiert, ihres eigentlichen Inhaltes entleert und zu einem „Trieb überhaupt“ herabgesetzt. So werden sie künstlich wieder zurückgebettet in den Zustand ihrer früheren Einheit, dem sie entwachsen sind, aus dem Zustand der Aktualität in den der „Latenz-Potenz“. Harmonische Totalität ist nach der Auffassung der Klassik überall dort möglich, wo aktuell-antagonistische Funktionen der Seele in die Latenz-Potenz zurückgenommen werden. (Beweis für die Tragfähigkeit dieses zunächst psychologischen Gesetzes dürfte es sein, daß die heutige Forschung wieder auf diesen Sachverhalt zurückgekommen ist. So wird er von Driesch unter dem aufschlußreichen Begriff der „prospektiven Potenz“ benutzt zur Erklärung der Entstehung der Or-

ganismen; und der Begriff der „Energie des Nullpunktes“ in den Untersuchungen des Physikers W. Nernst bedeutet nichts anderes als eine Übertragung jenes psychologischen Gesetzes auf astrophysische Zusammenhänge im Kosmos.)

Zum ersten Male nach der mittelalterlichen Mystik hatte damit der Westen der Erde ein seelisches Verfahren entwickelt, wie es ähnlich der große Osten vor Jahrtausenden schon in den drei gewaltigen Besitzungen und Religionen des Taoismus, des Brahmanismus und des Buddhismus ausgeübt hatte. Nachdem das Wissen davon in dem christlichen Jahrtausend zwar nicht vergessen, wohl aber unter die Schwelle des Bewußtseins herabgesunken war, kündigte es sich in der deutschen Klassik von neuem an als ein Dienst der Seele an Sein und Sinn der Welt, ein Dienst um der Welt willen und dennoch heiliger, fördernder und umgebärer als jeder Dienst an bloßen Göttern — „Welt-Dienst!“.

Der zweite Weg, der die bestehenden Gegensätzlichkeiten zu überbrücken versucht, ist der Weg der Dialektik. Er bettet die polaren Zuständlichkeiten der Seele nicht rückwärts in ihren gemeinsamen neutralen Urzustand, sondern er überwindet sie fortschreitenderweise, über sich hinaus („Welt wegab“). Die sogenannte Wirklichkeit, weit entfernt als „Ding an sich“ still zu verharren, sie braut und ballt und türmt sich vielmehr erst allmählich aus zahllosen mittlerischen Sezungen an des Geistes schimmernden Horizonten zum hohen Gebäude der Welt zusammen. Es gibt in dieser Welt des Dialektikers nichts Unmittelbares, Gegebenes, Feststehendes, Gewordenes — alles fließt! Versteht man, weshalb dem Deutschen so schwer wird, bis zur Wirklichkeit vorzustoßen? Warum es ihm bis heute versagt blieb, eine Wirklichkeit zu sein? „Ihm ward von sämtlichen Völkern zugeteilt, die Mittelbarkeit alles Wirklichen zu durchschauen. Diese Offenbarung, ein Schicksal wie keine zweite, will und muß abgehüßt werden.“ Der werdende Gedanke auch der Dialektik ist: Dienst an der Welt um der Welt willen. Ist doch auch diese Dialektik eine Theorie und Praxis zumal des discors concors, dient doch auch sie der Welt in Gestalt eines anderen Versuchs, das Gegensätzliche zu versöhnen und das Unvereinbare zu vereinigen. Freilich: im Übermaß tragisch, heroisch, dramatisch ist dieser Weg, der Welt zu dienen. Der Mensch, der seiner Welt auf diese Weise dient, ist, wie Held Herakles, der dem Tyrannen Erechtheus diente: jedem vollbrachten Werke folgt bereits das nächste; wo ein Zwiespalt eben ausheilt, klappt beim nächsten Schritte vorwärts schon ein neuer, und wie in polaren Regionen zieht eine via mala über abschüssige Eispalten und Gletscherschründe. Weh dir, wenn du auf deiner schlichten Sezung stillstehst, statt den Widersacher in dir selber aufzustacheln und dein eigener Feind zu sein! Wehe des falschen Friedens, der vor der Zeit geschlossen und besiegelt wird! Der Mensch, der sich dieser „Unruhe zu Gott“ verschrieb, ist berufener Unruhstifter, Unruhführer der Schöpfung. Wohl gibt es so etwas wie eine Harmonie des Un-

vereinbaren, Gegensätzlichen, aber diese Harmonie ist eine niemals ruhende, immerdar wandernde vom Nein zum Ja, ein Durch- und Übergang, kein Anfang und kein Ende — ein abschreckendes Ideal bewußt herbeigeführter Unsterbigkeit und Unfriedsamkeit des Geistes, ein gotamidisches Asketenideal der Haus- und Heimatlosigkeit auf allen Wegen und Stegen. „Wanderer heiße ich.“ Eine Welt ohne Feierabend und Siebenten Tag, mithin auch ein Weltdienst ohne Feierabend und Siebenten Tag — man beginnt zu ahnen, weshalb es der Mensch in dieser überschnitigen „Welt wegab“ allein auf die Dauer nicht aushält. Es entspricht einer tiefen und unabwendbaren Notwendigkeit, daß der werbende Gedanke der Dialektik an dieser Stelle unvermeidlich in sein Gegenteil umschlägt. Diese Urbewegung weltab, ununterbrochen ansteigendes Gewinde von Segung, Gegensegung, Söhersegung schlichter Begebenheiten, sie wirkt um die ergänzende gegensinnige Urbewegung „weltaufl“, die oben als die Aufhebung der Gegensätze in der Latenz-Potenz bezeichnet wurde. Beide Bewegungen zusammen ergeben erst den vollen, lebendig ausschwingenden Pulsschlag der Welt. Aus zwei Bewegungen setzt sich diese unsere Welt zusammen, aus zwei Bewegungen mithin auch der Dienst an ihr. „Das heilige Ja laßt uns bekennen — das heilige Nein laßt uns bekennen!“ —

Zu allen Zeiten hat man in diesen beiden Urbewegungen den letzten Welt-Sinn, das alleinige Weltgeheimnis gesehen — schon die vorgeschichtliche Menschheit. Es ist das hohe Verdienst Schellings, zuerst bemerkt zu haben, daß sich die religiöse Vorstellungswelt der Menschheit vorgeschichtlicher Zeit um das Bild der „Großen Mutter“, der Allgebärrerin und Allerstörrerin Erde zusammenballte, und daß diese ganze religiös-mythologische Vorstellungswelt in dem Mysterium der „Großen Götter von Samothrake“ am reinsten dargestellt worden ist.

Welches ist das „Heil“, die höchste Hoffnung dieser Menschheit? Im Mysterium der „Heiligen Hochzeit“ hat sie ihre kultische Ausformung gefunden. Es ist dieses Mysterium schlecht und recht eine Form der sakramentalen Begattung, die der Einzuweihende mit der Großen Mutter begehrt. Auch dieses Mysterium ist ein doppelstelliges, doppelschrittiges: als erotisches Mysterium bedeutet die „Heilige Hochzeit“ den Akt des Heraustritts der Frucht aus dem Mutterleib (Geburt), als ekstatisches ist es auf die Rückgängigmachung eben dieses Vorganges gerichtet, indem es die Aufhebung dieser unheiligen, durch die Geburt bewirkten Loslösung vom Mutterleib bezweckt (Tod). Geborenwerden heißt: aus dem Urstand unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit der Großen Mutter heraustreten, Sterben heißt: aus dem durch die Geburt bewirkten Zustand der Vereinzlung, Vereinsamung wieder heraus- und zurücktreten in die frühere Lebensgemeinschaft mit der Erdmutter. Die höchste Hoffnung, die jene Menschheit an diese sakral-sakramentale Verschmelzung knüpfte, war der Unsterblichkeitswunsch. Freilich war diese Art Unsterblichkeit, welche das Mysterium der

Großen Mutter bieten konnte, keine Unvergänglichkeit des Einzelwesens, sondern eine der stoff- und gestalthaften Wandlungen als solcher. Aber der Augenblick ist nicht fern, wo sich der Mensch mit einer solchen Unsterblichkeit nicht mehr zufrieden gibt, wo er vielmehr das Auge von der Erde weg zum Himmel erhebt nach einer besseren, uranischen Unsterblichkeit. Als der Gott Kyrios Dionysos die Göttin Semele aus der Erdtiefe heraufführt und sie als Thyone an den Himmel versetzt, um ihr durch diesen Akt eine neue, eine individuelle Unsterblichkeit zu verleihen, ist das Zeitalter der Erdmutter abgeschlossen, und es bricht — etwa im ersten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung — das Zeitalter des Sonnengottes an. Es bedeutet den Sieg des Lichtes über die erdhast-stofflichen Gewalten, den Sieg des Geistes über die Materie. Dieses Zeitalter hat eine Verwüstung und Verödung aller vegetativen und animalischen Funktionen im Gefolge — der Geist triumphiert! Gewiß war dieses Zeitalter des Sonnengottes die folgenschwerste „Verdrängung“, welche die Menschheit zu erleiden hatte, gleichwohl bedeutete es keine Verirrung der Menschheit. Vielmehr tritt in dieser Aufeinanderfolge der beiden Zeitalter nur der gesetzmäßige Ablauf jener beiden Urbewegungen zutage, welcher diese Welt im Innersten zusammenhält. Gleichzeitig findet jetzt das Mysterium der Großen Mutter seine Umkehrung im Mysterium der christlichen Maria. War jene Große Mutter der Pelasger Trägerin des Mysteriums der „Heiligen Hochzeit“, so wird Maria die Trägerin des Sakraments der Ehe. War ehemals der Vorgang der Begattung geheiligt, so wird er jetzt für die Dauer von zwei Jahrtausenden mit dem Stempel der Unheiligkeit und Unkeuschheit gebrandmarkt. Gleichwohl hat auch das neue Mysterium an beiden Urbewegungen teil, nur gerade im entgegengesetzten Sinn von ehemals: aus dem alten erotisch-ekstatischen Mysterium ist ein asketisch-gnostisches geworden, das in abbauenden Akten der Entsinlichkeit, Entwirklichung Gott als die Wahrheit schaut und sieht. Was ehemals hereintritt in die unendliche Reihe stofflicher Geburten und Tod hieß, das schmachtet jetzt nach Aufhebung, und was ehemals Heraustritt aus der weltabgesonderten Vereinsamung des Einzelwesens war, das fordert jetzt Fortdauer der Persönlichkeit in einem „ewigen Leben“.

Über Gebühr vernachlässigt, rächen sich heute jene uralten Weltmächte einer chthonisch-hyllischen Weltordnung, die der neue Geist- und Sonnengott bei Übernahme seiner Herrschaft gerichtet, verbannt und uns fürchtbar verfeindet hat. Denn alles aus dem Seelenraum der Menschheit Verstoffene muß, wenn es zum Ewigen in uns gehörig ist, immer und immer wiederkehren. In diese Richtung weisen die Zeichen der Zeit: ein neues drittes Reich der Weihe ist im Anzuge, ein Weltalter, wo Erde und Himmel einander wieder nahe sein werden. Wir Deutschen aber werden die frömmsten Diener dieser beiden letzten Götter — der Mutter Erde und des Vaters Himmel — sein; dann endlich friedlich beheimatet und behauptet in dem, was unser ist: im heiligen Reich der Deutschen. —

In Zieglers Buch hat jener Prozeß der Selbstbesinnung, wie er sich als ein Akt geistig-sittlicher Notwehr und Selbstbehauptung gegenüber dem fortschreitendem Verfall unserer Lebensgrundlagen nach dem Zusammenbruch durchsetzte, seinen philosophisch tiefsten, sittlich ernstesten und literarisch vollendetsten Ausdruck gefunden. Nur ein Deutscher selbst, einer von den seltenen, die in diesen Zeiten ihres Namens Ehre wahrten, die selbst Teil haben an allem Fluch und Segen einer schicksalhaft verschlungenen Menschlichkeit, konnte im Besitze jenes geheimnisvollen Schlüssels sein, der die geheimsten unterirdischen Kammern unserer Geschichte erschließt; nur ein solcher konnte derartig heimliche Zwiesprache halten mit den Geistern der Abgeschiedenen in einer Lebensbeichte ohnegleichen, mit einer Wahrhaftigkeit ohnegleichen. Weit mehr als eine bloß wissenschaftliche Zergliederung des kollektiven Befundes „deutscher Mensch“ zu sein, zieht diese deutsche Beichte alles hervor ans Licht des Tages, was wir uns selbst am unbewusstesten erstrebten und verfolgten, welcher Bestimmung wir, geleitet von einer ziel- und sinngewandten Gesetzmäßigkeit, heimlich zustrebten. Daß wir krank sind am Ideal, daß in dieser Krankheit unser Schicksal, unsere geschichtliche Tragik und die Not unseres individuellen und kollektiven Daseins liegt, das ist die schmerzliche, aber offenbarungreiche Erkenntnis dieses Buches. Wir sind das Volk, das in allem und zu jeder Zeit wie von einem stillen, bleichen Stern um Mitternacht begleitet, geleitet, geführt und verführt wird. Wir sind die Argonauten, ewig unterwegs nach dem Goldenen Vließ des Ideals, unruhig gepeiniget und gepeitscht von ungestillter Sehnsucht, die das Glück immer nur dort findet, wo sie selbst nicht ist. Wir sind das Volk, das nie mit sich zufrieden ist, welches sich stets anders, stets besser, feiner, freier, schöner, vollständiger gewollt hat. Wie schufen wir nicht Völker und Rassen uns zum Bilde: so wie wir wären, falls wir die Talente und Geschicklichkeiten der anderen hätten, so, wie die anderen sein könnten, wenn sie unsere reiche Seele hätten! Weil wir uns — unbescheiden genug — an dem Ideale eines „Volkes schlechthin“ messen, an einem Volke, an dem eines Tages alle berechtigten Eigenheiten der übrigen Völker zur Entfaltung kommen sollen, deshalb, weil wir diesen Maßstab anlegen, müssen wir uns immer klein, unfertig, bedeutungslos vorkommen. Aus diesem Gefühl des Abstandes vom Ideal sind wir fortwährend — und das ist der letzte Grund für unsere Ausländerei — mit unserer Selbsterziehung und Selbstvervollkommnung beschäftigt. Es war der Schmerz, aber auch das hohe Glück unserer Geschichte, daß wir an anderen heranreifen, an anderen in die Höhe klettern, daß wir erst Efeu sein mußten, wenn wir uns verdienen wollten, Baum oder Säule zu sein. Deshalb sind wir heute noch weit davon entfernt, ausgeglichen, fertig, ausgewachsen zu sein. Noch sind wir immer unterwegs, alles Gute, alles Beste aus aller Welt zusammenzutragen und hineinzuverarbeiten in unser Wunsch- und Leitbild eines vollendeten gesellschaftlichen Zustandes. Je

mehr wir uns auf das geistige Erbe unserer Vergangenheit besinnen und es aufs neue in Verwahrung, in Verwaltung nehmen, nachdem es Generationen hindurch vernachlässigt, verachtet war, um so eher muß es uns gelingen, von der guten Saat in aller Welt zu ernten und sie bei uns zur Tat werden zu lassen. Das ist der Weg, den dies „seltsame Buch“ vom Mythos des deutschen Volkes zeigt.

Rudolf von Delius Das Geheimnis Hegels

Man erzählt sich eine Anekdote über Hegels Tod. In seiner letzten Stunde habe Hegel gesagt: „Von allen meinen Schülern verstand mich doch nur einer.“ Nach wenigen Minuten habe er aber dann hinzugefügt: „Und dieser eine hat mich auch nicht ganz verstanden.“ Dann sei Hegel gestorben.

Diese Geschichte ist frei erfunden, aber sie gehört zu jenen symbolischen Anekdoten, die eine innere Wahrheit enthalten, eine Wahrheit, die oft tiefer ist, als es die lachenden Erzähler selber ahnen.

Es ist auch heute noch den meisten Menschen völlig unmöglich, die Gedanken Hegels zu verstehen. Das liegt aber durchaus nicht an ihrer „Dunkelheit“ oder gar an dem schlechten Stil (Hegels Geist ist geradezu von unerhörter Schärfe und Klarheit): es liegt daran, daß Hegel nicht, wie die anderen Philosophen, irgendwelche ähnliche neue Gedanken neben die üblichen von früher gewohnten Gedanken stellt: Hegel verändert die Substanz des Denkens selbst, er schafft eine vollkommen neue Art des Denkens.

Dies ist Hegels Geheimnis, der Schlüssel zu seinem Werk. Hat man diesen Schlüssel ergriffen und hält ihn fest in der Hand, so gibt es kein einfacheres, lichtstrahlenderes System als das Hegelsche.

Wenn man sich Hegel nähert, ist also das Erste, Wichtigste, Entscheidende: diese neue Denkart ganz zu verstehen, ja in ihr denken zu lernen.

Wie ist die übliche Art des Denkens? Unser Geist hat die Fähigkeit zur Abstraktion. Das heißt: der Verstand trennt von der Fülle des Gegebenen einzelne Momente ab, diese fixiert er, versteinert sie gleichsam und hebt sie so als starre Abstraktionen im Gehirn auf. Die Logik und Wissenschaft beruht nun darauf, diese Begriffe zu vergleichen, sie nebeneinander zu stellen oder untereinander, daraus neue Konstruktionen zu errichten.

Die Welt des Geistes ist so eine Sammlung losgelöster und festgemachter Einzelheiten. Sie lassen sich zählen, sie lassen sich vervielfältigen und teilen, aber jeder Teil in sich ist eine bestimmte Größe. Manche Stücke widersprechen sich, dann sagt man: entweder — oder. Ein Drittes gibt es nicht. Auf diese Konsequenz ist der Verstand sogar besonders stolz.

Hegel verwirft nun diese Art, zu denken, zwar nicht völlig, aber er zeigt, daß es eine ganz primitive Art des Denkens ist, die es sich selber unmöglich macht, das Wesen der Dinge zu erfassen. Denn das Wesen ist lebendig, ein Prozeß, ein Fluten und Werden, ein Übergehen und Sich-Verwandeln. Jedes Moment schlägt um und wird ein anderes. Jeder Teil ist unlösbar und pulsierend verflochten mit allen anderen Teilen, er ist nur verständlich als mitschwingend in einem Ganzen.

Die Methode des Verstandes, die einzelnen Momente des Prozesses starr festzulegen als Abstraktionen, versperrt sich damit selber den Weg zur Wahrheit. Wir müssen in uns eine neue Stufe des Denkens entwickeln: wir müssen fließend, bewegt, organisch denken; das Lebendige erfassen und es denken in der Bewegung selber. Dann zerschmelzen jene starren Abstraktionen. Wir denken den Prozeß, in dem das Einzelne immer zurückgenommen wird in das Ganze, heraustritt als Offenbarung einer Tiefe, aber nicht zu isolieren ist, sofort auch wieder verschwindet im quellenden Grund.

Dies ist Hegels neue Denkart: so denken, wie das Leben lebt.

Viele tiefe Geister der Geschichte haben ja schon an dies Problem gerührt, besonders die großen Mystiker. Hegel hat zuerst mit dieser Revolution ganz Ernst gemacht: das organische Denken in den Mittelpunkt seines Systems gerückt. Die Abstraktion und der Verstand sind bei ihm aus ihrer Herrscherstellung endgültig vertrieben.

Alles bisherige Denken tötete das Leben, zerschnitt es in Stücke und plagte dann über die Erde ringsum. Hegel zuerst läßt die Welt hell und ganz. Alles ist Prozeß und fließendes Geschehen; Subjekt und Objekt nicht zu trennende Einheit. Alles wird, bewegt sich, sprüht im Rhythmus des sich selber Gestaltens und Vorwärtstossens.

Der Mensch lockert die verkrampfte Sucht des harten Auseinanderreißen. Er spürt, wie die Gegenkräfte magnetisch eins im anderen sind. Wie gar nichts isoliert ist. Wie überall Totalitäten ihre gesunde Ganzheit behaupten.

Das Negative, Bornierte, Enge hat kein Recht mehr und keine Stelle. Es ist aufgelöst als kleines Mittel zu einem großen Zweck. Widerspruch und Schmerz sind nur Faktoren des Aufwärts-Triebes. Die Wirklichkeit steigert sich selber immer höher empor.

Denn: lebendiger Geist ist Herz und Kern jeder Wirklichkeit. Geist aber ist Seltenerwerden, Freierwerden: Souveränität. Das zeigt der Weg des bisherigen Weltgeschehens: ein immer leichteres Sich-Durchlichten des Stoffes, ein immer zarteres Schweben und In-sich-Ruhen. Immer klarere Macht des Zentrums, immer feineres Spiel der Teile, immer geschlossenere organische Form.

So strömt aus Hegels Philosophie eine Glücksfülle ohnegleichen. Die Entwicklung geht aufwärts. Alle Momente, auch die qualvollsten, sind

notwendig eingefügt in das Ganze. Durch Spannung und Gegensatz erzeugt sich erst die wahre Harmonie.

An dem Sieg des Weltgeistes kann kein Zweifel sein. In jeder Epoche vollkommener türmt sich der Bau. Nichts geht verloren, was je da war. Es wird aufgehoben und bewahrt als Teil und Hierat in der stets reicher sich entfaltenden Architektur menschlicher Schöpfungen.

Der Weltgeist marschirt. Welche Seligkeit, mit an der Spitze zu sechten!

J. O. Plafmann Völkerbünde im Mittelalter

Die Geschichte Europas, im Großen gesehen, zeigt einen bestimmten Rhythmus, einen in großen Zeiträumen sich auswirkenden Wechsel von überstaatlicher Organisation und Wiederauflösung solcher Überordnungen, bei denen das auflösende Ferment oft genug gerade in überlebten Einrichtungen und Trägern jener alt und morsch gewordenen Organisationen zu finden ist. Historische Parallelen hinken bekanntlich immer; gleichwohl ist es von Reiz, Analogien zu sehen, wenn es sich um Gestaltungen und Entwicklungen auf demselben historischen Boden handelt, auf dem uralte Entwicklungstendenzen oft genug in modernem Gewande wieder auftreten. Vielleicht kann man in diesem Rhythmus von Auflösung und Ordnung, ohne Optimist zu sein, doch ein schließliches Ziel entdecken, dem die gesamte Bewegung in dem dauernden Auf und Nieder mit allen Hemmungen und Rückschlägen zustrebt.

Als ein solches Ziel erscheint die Zusammenfassung des gesamten Europa zu einer ideellen und praktischen Einheit, zu der die bewußten und unbewußten historischen Kräfte seit dem Siege des römischen Reiches und seiner Mittelmeerkultur im Grunde immer hingestrebt haben. Auch die durchaus zentripetalen, protestierenden Kräfte, die jeweils gegen die bestehende Überordnung sich auflehnten, haben im Grunde die Forderung der Einheit an sich nie geleugnet, sondern nur das Überwuchern einer bestimmten Formel, Körperschaft oder geistigen Prägung bekämpft. Solche Reaktionen traten mit Regelmäßigkeit ein, wenn die Vertreter einer überstaatlichen oder übernationalen Autorität bestehende Individualitäten leugneten und ignorierten, oder wenn diese in einem höhern Maße als bisher zum Bewußtsein ihrer eigenen Besonderheit gelangten. Andeutungsweise sei hier nur auf die lombardischen Städte, die Kriege von Kaiser und Papst, die Reformation und das Aufkommen des Nationalbewußtseins als bestimmender politischer Faktor hingewiesen.

Im ganzen kann man sagen, daß die bisherigen Einigungsversuche im wesentlichen daran gescheitert sind, daß die überwölbenden Mächte ent-

weder nicht individuell genug waren, oder die von ihnen vertretenen Ideen eben nicht die innere Kraft behielten, um sich Tendenzen zentrifugaler Art mit eigenen Ideenkomplexen gegenüber zwingend zu behaupten. Solche Ideen, die im Mittelalter vorwiegend religiöser Art in römischer Prägung waren, zerbrachen an der Entdeckung der religiösen Individualität, während die parallele staatliche Idee schließlich an der Entdeckung der nationalen Individualität scheiterte — nicht ohne dem bisherigen Träger dieser Idee, der deutschen Nation, die nationale Einheit selbst unwiederbringlich zu rauben. Denn im Grunde sind wir das einzige Volk in Europa, dessen staatlicher Organismus noch nicht restlos auf das nationale Prinzip aufgebaut ist.

Seit im neuesten Europa Kriege unter den großen Nationen zur Gewohnheitseinrichtung geworden sind, hat man sich wieder auf eine Idee besonnen, deren innere Kraft imstande wäre, die auseinanderstrebenden Kräfte zu binden und wenigstens eine Selbstvernichtung des ungeheuer umfangreich und empfindlich gewordenen zivilisatorischen Organismus zu verhindern. Da die beiden Leitideen des Mittelalters keine allgemeine Gültigkeit mehr haben, und besonders die letztere im Weltkrieg mit dem alten Österreich den Rest einer staatlichen Verkörperung verloren hat, blieb keine andere als die abstrakte Idee des Rechtes. Allerdings eines Rechtes, dem hiermit eine Wesensänderung zugemutet wird; denn Rechtsnormen oder ein ideell begründeter Mechanismus, der grundsätzlich das Einsetzen der physischen Gewalt zu verhindern bestimmt ist, bestand bisher nur innerhalb einer geschlossenen staatlichen Gemeinschaft, während solche Normen zwischen verschiedenen Gemeinschaften wohl auf Grund der Freiwilligkeit und beiderseitiger Zustimmung vertragsweise geschlossen werden, aber doch noch nicht eine über den Parteien stehende Unbedingtheit besitzen. Eine solche Autorität im eigentlichen Sinne sollte im Saager Schiedsgericht zum ersten Male erscheinen, hat aber leider die größte Katastrophe, die sie verhindern sollte, nicht abwenden können. Nach diesem eindrucksvollsten Beweis ihrer Notwendigkeit mußte sie aber nur um so stärker wieder aufleben und fand dann im Völkerbunde eine vorläufige, aber auch nur sehr vorläufige Lösung.

Im Grunde unterscheidet sich diese überstaatliche Rechtsidee wesentlich von der mehr staatlich gebundenen römischen; sie ist im Wesen mehr dem germanischen Denken entsprossen; wie auch der reine Völkerbundsgedanke seine durchdachtesten Ideen viel mehr aus England als etwa aus Frankreich bezieht. Der Germanen war im antiken Europa der erste, der Staatengebilde errichtete, die im Wesen übervölkisch waren. Auch der einzige Staat dieser Art im modernen Europa, die Schweiz, trägt in seinem ganzen Aufbau das Gepräge einer germanischen Demokratie. Wir werden sehen, wie sich im Mittelalter unter beschränkteren, aber sonst ähnlichen Verhältnissen wie heute auf dem ureigensten Boden germanischer Rechtstradition

ein Völkerbund bildete, der seinen Zweck erfüllte und auch über die Grenzen seines Entstehungsgebietes werbende Kraft entfaltete.

Dieser Boden war Westfalen, die deutsche Landschaft, in der sich ältester germanischer Rechtsinn das ganze Mittelalter hindurch in einzigartigster Weise gehalten hat. Schon die politischen Vorbedingungen zeigen hier, wie ein theoretischer Universalismus sein staatliches Ziel unter Vernichtung einer individuell gewachsenen Stammestradition zu erreichen suchte und damit nur die Auflösung des geschlossenen Territoriums erreichte, ohne die Organisierung des Ganzen auf die Dauer durchführen zu können. In Barbarossa hatte die theoretische Universalgewalt über die nationale Stammesgewalt, die durch Heinrich den Löwen vertreten war, gesiegt; das Ergebnis war aber nur das gewesen, daß der ehemals stärkste staatenbildende Block der Sachsen zerfallen war und sich in eine Menge von politischen Gewalten auflöste, unter denen Fehden und Kriege in kleinerem Maßstabe nun erst recht losbrachen. Am meisten galt dies für den westlichen Teil Sachsens, für Westfalen und Engern, da hier alte einheimische Dynastien mit den von Westen herübergreifenden geistlich-staatlichen Gewalten um den Einfluß stritten. So fand auch die zweite der Universalmächte des Mittelalters Einfluß auf einem Boden, der an sich die Quelle einer ganz anders gearteten Volkstradition demokratischer Art war.

Zugleich mit einem mächtigen Aufschwunge von Handel und Verkehr erlebten auf diesem Boden im Hochmittelalter auch die kriegerischen Zerstörungen ihre höchste Steigerung. In eine solche Epoche fallen die Bemühungen des Kaisers Karl IV., den Landfrieden zu fördern und zu schützen. In Westfalen war diesen Bestrebungen schon dadurch vorgearbeitet, daß man unabhängig von allen politischen Bestrebungen und Verflechtungen das Urteil über Friedensbrecher einer reinen Rechtseinrichtung zuwies, die ihre Berechtigung aus uralter Tradition herleitete und an die freien Leute als Kern des Volkes und Träger der germanischen Urdemokratie geknüpft war. Das war das westfälische Freie Gericht, oder die Feme, wie sie meistens genannt wird; ein Schiedsgericht, das seine Urteile ohne Ansehen der Person oder der politischen Macht zu fällen hatte.

1371 wurde den westfälischen Landesherren und Städten das erste Landfriedensprivilegium durch Kaiser Karl IV. erteilt, und zwar auf Grund ihres gemeinschaftlichen Ersuchens, nachdem sie sich vorher zu einer Art konstituierender Völkerversammlung zusammengetan hatten. Die wesentlichste Bestimmung in diesem Vertrage war der Schutz des persönlichen Eigentums und der persönlichen Sicherheit aller Bewohner unbeschadet gelegentlicher Fehden und Kriege. Die Kriege selbst gänzlich abzuschaffen, unterfang man sich ebensowenig, wie heute noch der Völkerbund; doch wurde, wie heute, die Eröffnung von Feindseligkeiten von der Voraussetzung abhängig gemacht, daß sie zur Bewahrung der Ehre geschehe; und auch dann sollte kein Angriff stattfinden, wenn er nicht drei Tage zu-

vor in aller Form angekündigt sei. Damit war immerhin eine starke Möglichkeit gegeben, unüberlegte Fehden überhaupt auszuschalten und auch sonst einer friedlichen Vermittlertätigkeit die Wege zu ebnen. Der Friedensbrecher, der gegen diese Satzungen verstieß, wurde mit der Acht des Reiches und aller vertragschließenden Bundesangehörigen belegt und fiel der Feme anheim. Besonders bedeutsam war die Bestimmung, daß derjenige, der ohne Ankündigung eine Fehde vom Zaune bricht, binnen 14 Tagen gerichtet und zum Schadenersatz verurteilt werden soll. Eine wichtige Entwicklungsmöglichkeit lag schließlich darin, daß es der Landfriedensversammlung freistand, benachbarte und sonst interessierte Herren und Städte in den Bund aufzunehmen.

Die wichtigste Frage eines Völkerbundes war nun auch damals schon, wer über das Vorliegen eines Landfriedensbruches gegebenenfalls zu richten hatte. Dazu war auch hier in erster Linie die Versammlung des Bundes berufen, die aus den Deputierten der beteiligten Fürsten und Städte bestand. Für schnelles Eingreifen und in Fällen, an denen mehrere Hauptmächte des Bundes direkt interessiert waren, war diese Versammlung in vielen Lagen nicht hinreichend unparteiisch und auch dem Spiel der politischen Kräfte zu sehr ausgesetzt. Hier fand man eine Instanz, die vermöge ihrer ganz unpolitischen Grundeinstellung als ursprünglich reine Rechtsinstitution in hervorragender Weise zu diesem Schiedsamte berufen war und gerade dem westfälischen Landfriedensbunde seine besondere Prägung verlieh: die Freigrafen und Schöffen der westfälischen Lemgerichte. Sie führten ihr Amt auf die von Karl dem Großen eingesetzten Freigrafen zurück, gingen aber in Wirklichkeit wohl auf noch ältere Ursprünge zurück und waren in den Zeiten des Feudalismus ein Hort der älteren germanischen Freiheit gegen die dynastischen Ansprüche. Sie erkannten auch als obersten Gerichtsherrn nur den Kaiser an, unter dessen Banne die Stuhlherren Recht zu sprechen hatten; ja in manchen Dingen behaupteten sie ein Entscheidungsrecht gegen Kaiser und Papst zu besitzen. Längere Zeit im Verborgenen geblieben, traten die Gerichte jetzt wieder mit neuen kaiserlichen Privilegien hervor und erhoben sich bald zu gewaltigem Ansehen, das gerade in ihrer völkerrechtlichen Aufgabe begründet war.

Eine Zeitlang bewährte sich der Friedensbund in den Grenzen seiner Zwecke und Möglichkeiten ausgezeichnet. Es waren vor allem die aufgeblühten Städte, die an öffentlicher Sicherheit und an friedlichen Zuständen das größte Interesse hatten und daher auch in diesem kleinen Völkerbund eine bedeutende Stellung einnahmen. In einem neuen Bunde von 1374, in dem die vier westfälischen Hauptstädte Münster, Soest, Osnabrück und Dortmund an erster Stelle stehen, schlossen sie mit den ursprünglichen Gründern, den Bischöfen von Paderborn, Münster und Osnabrück und dem Grafen von der Mark noch einen engeren Bund, der genaue Bestimmungen über die Exekution gegen Friedensbrecher enthält. Schon da-

mals findet man die Gepflogenheit, von Bundes wegen ein oder mehrere Mitglieder mit der Bestrafung und Bekämpfung des Friedensbrechers zu betrauen. Eine solche wurde gegen etliche räuberische Burggrafen und Feudalherren zur Ausführung gebracht. Alle, die an dem Fortbestehen unsicherer Zustände ein Interesse hatten, haben denn auch bald die Einrichtung als lästige Zwangsanstalt empfunden, gegen die mit allen Mitteln Sturm gelaufen wurde.

Gleichwohl breitete sich die Institution und der Gedanke mit ziemlicher Schnelligkeit auch über andere Gegenden Deutschlands aus, zumal in Ostfachsen, Thüringen und am Oberrhein, wo viele Fürsten dem westfälischen Friedensbunde beitraten. In den meisten Bundesländern wurden Friedensgerichte nach dem Vorbilde der westfälischen errichtet; ja die Einrichtung der Same selbst verbreitete sich weit über ihr eigentliches Heimatland hinaus und gab den eingeseffenen westfälischen Freischnitten Gelegenheit, ihre Wirksamkeit über einen großen Teil des Reiches auszudehnen. Auch Kaiser Wenzel ließ der Einrichtung zunächst angelegentliche Förderung angedeihen. Schon seit längerer Zeit tagte auf dem Burghof zu Arnberg das oberste Freigrafenkapitel, das zugleich der oberste Schiedsgerichtshof für Völkereitigkeiten war. 1385 versammelten sich sämtliche westfälischen Stände, Bischöfe, Grafen, Abte und Städte zu Soest, um die alten Bundesfassungen zu bekräftigen und zu ergänzen. Als heilig und unverleglich galten fortan Ackerleute, Reisende und Geistliche, sowie Jäger mit ihren Hunden; insbesondere wurden auch das Münzwesen und der Geldverkehr aller Bundesangehörigen als wichtigster Teil des Wirtschaftslebens der Aufsicht des Landfriedensrichters unterstellt. Das war eine sehr weitgehende Bindung der sonst auf ihre Unabhängigkeit bedachten Kontrahenten an ein gemeinsames Programm.

Die Nutznießer der alten Gewaltpolitik empfanden den Zwang dieses Friedensbundes als so lästig, daß sie schließlich 1387 auf dem Reichstage zu Würzburg bei Kaiser Wenzel seine Aufhebung durchsetzten. Doch hatte dieser Akt nur formale Bedeutung, denn schon hatten sich die Gedanken des Bundes selbst als so nützlich und wirksam erwiesen, daß er nach einigen Jahren in viel imponierenderem Umfange seine Auferstehung erlebte. Dem Bunde der westfälischen Stände schloß sich der Erzbischof von Mainz als nunmehriger Vorsitzender an; hinzu traten die Herzöge von Jülich und Braunschweig, die Landgrafen von Hessen und Thüringen und zahlreiche selbständige geistliche und weltliche Fürsten und Städte in verschiedenen Gegenden Deutschlands. Außer den überlieferten Fassungen wurden jetzt regelmäßige Bundestagungen eingeführt, auf denen über neue Bundesverordnungen und laufende Fälle beraten wurde. In der That wurde von den Friedensrichtern, besonders den Freigrafen, manches Urteil in politischen Streitigkeiten gefällt; wir sehen hier das für die Feudalzeit außerordentliche Schauspiel, daß freie Bauern kraft ihrer überlieferten

Rechtsbefugnisse aus der Vorzeit über die Streitigkeiten von Fürsten und Grafen zu Gericht sitzen. Zu diesen traten die größeren Städte, die bald eine Anzahl der Freistühle in ihren Besitz zu bringen wußten und so auch auf den Bundestagungen als Teilhaber der Schiedsgerichtsbarkeit einen bedeutenden Einfluß ausübten. Das Ansehen der obersten Schiedsgerichte in Westfalen war so groß, daß von allen Freistühlen des ganzen Reiches an die Hauptfreistühle zu Arnberg und Dortmund appelliert werden konnte.

Der tatsächliche Einfluß der Friedensbünde ist daraus zu ersehen, daß gerade die Idee des unparteiischen Schiedsgerichtes, aus ältester Überlieferung übernommen, in ganz Deutschland noch einen solchen Anklang fand, daß die Schiedsgerichte selbst sich in ihrer ursprünglichen Form in ganz Deutschland einbürgerten. Aus der Verbindung von leidenschaftlicher Freiheitliebe und leidenschaftlichem Rechtsgefühl erwachsen, waren die Gerichte überall geachtet und gefürchtet, wo sie ihrem eigentlichen Zweck, den Frieden zu bewahren, trenn blieben. Leider aber mißbrauchten sie ihre Macht bald zur Einmischung in allerlei Rechtshändel, die außerhalb dieses Berufes lagen; und so häßten sie außerhalb Westfalens bald ihre Eigenschaft als unparteiische Schiedsrichter in politischen Streitigkeiten ein. Die Friedensbünde, die auf der Idee der Schiedsgerichtsbarkeit aufgebaut waren, haben jedoch auf die Entwicklung staatlichen Denkens und die Konzentrierung wirtschaftlicher und ideeller Kräfte trotz aller in der Zeit liegenden Mängel einen nicht geringen Einfluß gehabt. Zum ersten Male sehen wir hier politische Gruppen nicht durch über ihnen stehende Gewalten physischer oder ideeller Natur, sondern durch freie und selbständige Vereinbarung zu größeren Verbänden mit einer Gemeinschaft der Interessen zusammengeschlossen; gebunden durch eine Autorität, die sich nicht aus einer mittelalterlich-transzendenten Bedeutung, sondern aus dem Rechtsgedanken selbst herleitet. Und auch dieser stammt nicht aus dem formalen Recht in staatlicher Ausprägung, er ist als ein Teil des natürlichen Rechtes auf eigenem Boden erwachsen und besaß die Fähigkeit, einen großen Komplex verschiedenartiger Gebiete zu überwölben. Karl IV., den man wohl den ersten Monarchen mit modernem staatlichen Denken nennt, scheint diese Ideen in ihrer Tragweite erkannt zu haben.

Von besonderem Reiz ist es, die Anknüpfung einer modernen Idee an eine altdeutsche Rechtstradition zu beobachten, die durch diese Verbindung plötzlich aus halber Vergessenheit erwacht. Solche Ansätze wurden allerdings bald durch die einsetzende machtsstaatliche Entwicklung im römischen Sinne überholt, die schließlich in Frankreich und England zum Zentralismus, in Deutschland aber zu dessen Gegenteil führte. Man hat Deutschland wohl ein Klein-Europa genannt, das die inneren Gegensätze des großen Europa auf seinem Boden durchzulösen und auszugleichen berufen sei. Bünde ohne machtpolitische Spitze, die nur Frieden und Recht

als oberste Leitgedanken anerkennen, hat es bei uns schon gegeben. Wenn solche immer weitere Kreise ziehen, könnten sie schließlich das ganze alte Europa umfassen. Die Idee des Friedensbundes und des Schiedsgerichtes ist an sich germanischer Geistesbesitz und daher auch dem deutschen Wesen im Kerne nicht fremd. Solche historischen Rückblicke in die Vorzeit können auch praktischen Wert gewinnen, wenn sie geeignet sind, die Grundideen des kommenden europäischen Friedensbundes zu erläutern und zu klären.

Oskar Schürer / Einige Gesichtspunkte zur Entwicklung des Industrialismus

Der Industrialismus scheint heute zu einem gewissen Abschnitt in seiner Entwicklung gelangt zu sein, zu einer Selbstfindung seiner Kräfte. Dieser Ablauf erstreckt sich über ein Jahrhundert. Man vergleiche unsere Gegenwart mit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts. Auch damals setzte — angesichts der Leistungen der jungen, sich konsolidierenden Industrie ein realistisch eingestellter Zukunftsoptimismus ein. Den ideologischen Überbau lieferte die Saint-Simonistische Bewegung. Den künstlerischen Niederschlag zeigen Balzacs Werke aus den dreißiger Jahren. „Unser Jahrhundert wird das Reich der isolierten Kraft, die ihren Reichtum in originale Schöpfungen ergießt, verknüpfen mit der Herrschaft der gleichförmigen, aber nivellierenden Kraft, welche die Produkte egalisiert, sie massenweise hervorbringt und damit einem unitarischen Gedanken gehorcht, der letzten Ausdrucksform der Gesellschaften“ (Balzac). Intelligenz und Produktion sind verschwistert, das ist der Grundgedanke jener Wirtschaftsoptimisten. Die neue industrielle Ära ist Etappe einer großen Menschheitsaufgabe: der Beherrschung der Erde. Der Saint-Simonismus hatte die industrielle Energie mit den sittlichen und geistigen Kräften des schaffenden Willens zu verknüpfen gewußt. Was sich durch das Jahrhundert an Industrialismusideologie dann weiterschleppte, das war im Grunde immer nur Nachwirkung dieses ersten, im Jahrhundertbeginn aufgebrochenen Impulses. Und genauere Untersuchung würde zeigen, wie verwässert und opportunistisiert dieser Nachhall wirkte.

Erst heute, im neuen Jahrhundertbeginn, bricht wieder eine geistige Einstellung dem industriellen Schaffen gegenüber auf, die — impulsiv und eigenwüchsig — es wagen darf, jenen Gedanken sich an die Seite zu stellen. Erstaunlich, wie ähnlich heutige Manifeste der Industriebegeisterten lauten. Und dies ohne jede direkte geistige Berührung mit jener. Nur aus der gleichen Spannung heraus, in der der Geist zu der als wirklich empfunden



denen Sachlage sich befindet. Der tiefer suchende Blick allerdings wird Unterscheidungen treffen müssen: die stärkere Betonung von Realismus und Bewußtheit im Heute, die stärker ans „Menschliche“ gebundene Stimmung dort. Die Hauptrichtung der Gedanken ist die gleiche: Ersparnis von Kräften durch intelligente Arbeitsmethoden, Anwendung der befreiten Kräfte für das Durchgeistigung des Lebens. — Und daraus möchte man auf sehr ähnliche Situation auch der stofflichen Bedingungen schließen. Bedeutet dies: Wiederkehr gleicher Utopien, oder aber Verwirklichung von damals nur gewählten und erhofften Zielen auf höherer Spiralenkurve.

Wir folgen der Entwicklung geistiger Systeme, die uns wichtige Rückschlüsse auf die materielle Entwicklung des Industrialismus gestattet. Die Ausgestaltung der Lehre Saint-Simons — vor allem durch seine Schüler — zeigt indirekt, die späteren Werke Balzacs direkt, wie an die Stelle des anfänglichen Zukunftsoptimismus immer stärker eine Resignation der Geistigen in bezug auf Bezwingung der materiellen Begebenheit Platz greift. Gegen den Mammonismus, der der industriellen Ära als Bastard entsteht, richten sich jetzt alle positiv-evolutionären und negativ-oppositionellen Strebungen des Zeitalters. Was war aus der jungen, so hoffnungsvollen Macht des Industrialismus geworden. An die Stelle des Erfinders war die Selbstgefeglichkeit der Maschine getreten. Hatte der Mensch zuerst glauben dürfen, mit Hilfe seiner ingenidösen Mittel den Stoff zu bewältigen, ihn unter seine Forderungen zu zwingen, so trat ihm jetzt das erstarrte Mittel selbst entgegen. Die Maschine wilderte, die in ihr gebundene Macht raste auf und entzog sich der Herrschaft des Menschen. Schlimmer: sie rief seine niedersten Instinkte wach. Massenerzeugung und Profit waren jetzt die Hebel, die ohne verantwortungsbewusste Korrekturen von seiten des Geistes die Entwicklung beherrschten. Der Erfinder — wie hatte ihn Balzac in allen Variationen verherrlicht! — trat hinter der ausbrechenden Maschinengewalt zurück. Der geliebene Geldmensch machte sich die neue Situation zunutze. Der Kapitalismus stand im Flor.

So spiegelt sich die Entwicklung in den geistigen Schöpfungen der Zeit. Balzacs Jubel weicht einer tiefen Verzweiflung. Der Saint-Simonismus wird — nur noch geistig-religiös gefärbter — Kommunismus. Doch blicken wir auf den Industrialismus selbst. Was leistete er um die Jahrhundertmitte und darüber hinaus. Er knechtete die Menschen unter die Maschine, er zwang den Stoff in seine willkürlichen Forderungen. Die Monstren der Fabriken schossen auf und rissen den Arbeiter in ihre entmenschten Schlünde. Die Rohstoffe wurden je nach Fähigkeiten der Maschine in Leistung und Form gepreßt, die nicht ihrem eigenen Gesetz entsprach. Ein Absolutismus der Maschine wucherte, verbarg sich aber hinter häßlicher Verlogenheit. Nach der sozialen Seite hin wurde er wirtschaftsopportunistisch verbrämt — nach der materialen, werkformlichen Seite

hin wurde seine Uniform unter wesensfremde Stilformen verborgen. Sinter all diesen Lügen aber verdüsterte sein wahres Gesicht die Zeit: eine rohe Naturgewalt schien sich richtungslos zu verströmen.

Die weltanschauliche Reaktion dieses Entwicklungsstadiums war der **Marpismus**. Ihm war die Welt auseinandergeborsten in Unternehmer und Arbeiter, in Kapitalisten und Proletarier. Der Mensch, der von der Maschinengewalt bedrängt wurde, zerfleischte sich also auch noch in sich selbst. Erst das ausgehende Jahrhundert erkannte die eigentliche Gegnerschaft, die der Maschine zum Menschen überhaupt. Arbeitgeber und Arbeitnehmer suchten die unter ihnen ausgebrochenen Gegensätze einander anzugleichen, einen gemeinsamen Interessenstandpunkt gegenüber der brutalen Gewalt der Maschine zu finden. Aber auch dieses Bündnis hätte noch wenig gegen deren unheimliche Kräfte vermocht, wäre nicht zugleich eine viel tiefere Einsicht in die Forderungen des Stoffes erwacht, hätte dieser nicht seine eigentlichen Kräfte geoffenbart, die ihrerseits den Menschen zu feinerem Aufhorchern zwangen, und in den Resultaten dieses Aufhorchens neue Möglichkeiten anboten.

Diese Neueinstellung dem Stoffe gegenüber, die sich im Lauf der industriellen Entwicklung durchsetzt, ist wichtig. Nicht nur die Entdeckung ganz neuer Energiequellen spricht da hinein. Bezeichnender fast für den Umschwung innerhalb der Entwicklung ist jene immer eindringlichere Beobachtung und ihr folgend: Bewertung der bekannten Stoffbestände — der Metalle z. B. — die auf ihre Fähigkeiten hin in den verschiedenen Stadien und Gängen berücksichtigt werden. Als Station der Entwicklung bedeutet das: Der menschliche Geist drängt sich wieder an die Stoffgesetze heran, richtet ihnen gemäß seine Methoden und zwingt die Maschine zurück in deren Forderungen. Und auch von der anderen Seite her wird die Macht der Maschine eingedämmt: der Taylorismus darf nicht einseitig als Anpassung des menschlichen Organismus an die Maschinenforderungen gesehen werden — in berechtigterem Sinne kann er als Überlistung der Maschine durch den Geist gedeutet werden, als Errechnung der geringsten Mühe zu ihrer Beherrschung. Die weitgetriebenen Arbeits- und Zeitstudien unserer Tage liefern da beredtes Material. Die Maschine ist heute wieder Werkzeug im industriellen Dienst geworden. Und hier steht der Industrialismus heute.

Läßt sich schon die Entfaltung von Kräften aus dieser kurzen Skizzierung der Entwicklung herauslesen? Der Weg der theoretischen Reaktionen dieser Entwicklung scheint nur negative Auskunft zu geben: Von Weltanschauung —: Saint-Simonismus — über Wirtschaftsanschauung —: Marpismus — zur Methode —: Taylorismus. — Läuft auch die Aktion selbst diesen kulturfeindlichen Weg? Man muß unter bestimmten Gesichtspunkten nach Kräften forschen, die sich hier entfalten.

Zunächst nach dem Gesichtspunkt von Mensch und Stoff. Es ist deut-

lich, wie sich in diesem einen Jahrhundert Industrialismus ein immer positiveres Verhältnis zwischen beiden herausbildet. Was den Saint-Simonismus Balzacs z. B. zur Ideologie stempelt, ist ja zutiefst in jenem falschen Spannungsverhältnis des Menschen zur Welt begründet, wie es sich in der wilden Eroberungslust des beginnenden Industrialismus äußert. Seine eigentlichen Kräfte wildern ins Leere, er entgleist ins Wirtschaftsgetriebe des Kapitalismus, verliert sein schöpferisches Zentrum, das Balzac schon richtig geahnt hatte, und findet sich zu sich selbst zurück erst, als seine auf die Realität abzielenden Kräfte wieder Boden finden, als der jähe Ausbruch ingenieüser Energie sich einschmiegt in die Begebenheiten des Stoffes, als Wille und Werk ehrlichen Kontakt zur Wirklichkeit gefunden haben.

Mit diesen Kräften, die zur werkgemäßen Wahrheit und geistgemäßen Realisation hindrängen, hängen andere zusammen, die wir unter dem Gesichtspunkt von Kraft und Richtung erfassen. Für den Beginn der industriellen Bewegung ist die Richtungslosigkeit des Ganzen charakteristisch. Wie ein Vampir streckt die junge Macht ihre Fangarme aus, überall hin, wo Beute lockt. Und diese Richtungslosigkeit bleibt fast für das ganze vorige Jahrhundert bezeichnend. Wie Versteinerungen dieses ungeschlachten Triebes muten uns heute jene brutalen Fabrikkomplexe an, die labyrinthisch und dicker in die Städte hineingeworfen, an die Berge angefangt, in die Ebenen hinausgeschleudert das menschliche Gefühl verletzen. Aber dieser Richtungslosigkeit der dinglichen Erscheinung entsprach eine Richtungslosigkeit der ideellen. Schaffen um jeden Preis — das war von Beginn an Parole. Aber: Verdienen um jeden Preis — das wurde immer mehr die Parole. Damals trieb der Industrialismus ins kapitalistische Fahrwasser. Seine Leistungen zersplitterten sich in Konkurrenzkämpfen. Seine Produkte litten unter der Notwendigkeit des Unterbietens, der verführerischen Absatzmöglichkeiten. Der Industrielle des vorigen Jahrhunderts, soweit er sich Rechenschaft gab über seine Stellung, bekannte sich zum Kapitalismus. Ja, die Macht des Industrialismus als Ganzes ordnete sich der kapitalistischen Weltordnung unter. Das Kapital war Herrscher. Um sich zu vermehren, bedurfte es eines willigen, zu allem bereiten Knechtes. Der im Industrialismus wirksame Schaffenstrieb, der sich noch nicht als selbstständig, als eigenmächtig erkannt hatte, der nach Betätigung schrie, ordnete sich willig unter. Und das bedeutete für den Industrialismus ein gefährliches Mißverständnis seiner selbst. Die Definition der Begriffe macht es deutlich. Kapital ist angehäufter Macht, die Ausnutzung fordert. Diese Wesensbestimmung schließt den Begriff der Konkurrenz in sich. Industrialismus ist tätige Macht, die Neuschaffen fordert. Und das schließt den Begriff der Konkurrenz nicht nur aus, sondern verlangt im Gegenteil den Zusammenschluß aller gleichgerichteten Kräfte. Wie der Industrialismus dieses erst nur dumpf gefühlten Zieles immer deutlicher sich bewußt wird, ist interessant zu verfolgen. Die Horizontalschichtung der Industrien, wie

sie unter dem Einfluß des kapitalistischen Konkurrenzsystems sich ausgebaut hatte, wich der Vertikalschichtung. Nicht mehr die gleichartigen Industrien schlossen sich zusammen zur Ausschaltung oder Unterdrückung der Konkurrenz, sondern im Produktionsprozeß aufeinander angewiesene Werke stellten sich zum Werkkomplex, innerhalb dessen die industrielle Leistung dem gesamten Prozeß vom Rohmaterial bis zum letzten Fertigprodukt besorgte. Der Gegensatz von Schwerindustrie zu verarbeitender Industrie z. B. fällt immer mehr fort. Summierung weicht der Organisierung. Auch wo wie in der jüngsten Entwicklung wieder Horizontalschichtung auftritt. Ausschlaggebend ist der Zweck, die Zusammenschlüsse, die sich zu über-rationalen Systemen ausbauen. Alle im Konkurrenzkampf unnötig ausgegebene Kraft wird frei für jenen Urwillen des Industrialismus, der zum Ganzen strebt.

Die Etappen des Weltkrieges zeigen diese Entwicklung im großen. Die übliche wirtschaftsgeschichtliche Betrachtung sieht im Weltkrieg den Kampf gegnerischer Interessentengruppen. Für solche Anschauung mußte eine international eingestellte Balanceldeologie die praktische Lösung ergeben. Sie wurde von den Erben des internationalen Kapitalismus vorgeschlagen. Aber die Selbstfindung des Industrialismus trieb schon über sie hinaus. Seine eigentlichen Kräfte durchschlugen die Dämme kapitalistischer Ideologien. Jene zentripetalen Mächte, die in ihm trieben, zeigten zum erstenmal strupellos ihr entmenschetes Antlitz. Im Ausgang des Ruhrkrieges zeigte es sich unausweichlich auf. Man kann im Ruhrkrieg die Fortsetzung des Weltkrieges mit andern Mitteln sehen. Wieder — wie im Weltkrieg — hinter nationalverbrämten Forderungen der Anspruch wirtschaftlicher Interessentengruppen. Da plötzlich: die Aktion der Industriellen: Die scheinbaren Gegner — vom nationalen Standpunkt aus — schließen sich zusammen. Die Weltmacht Industrialismus diktiert die Beendigung des Kampfes. Unter solchem Gesichtspunkt bedeutet das Vorgehen der Ruhrkönige weder Verrat an der nationalen Sache, noch Einsicht in wirtschaftliche Unterlegenheit unter den Gegner. Sie bedeutet nichts anderes als das offene Bekenntnis des Industrialismus zu der im Grunde treibenden Kraft, die alle formalen Scheidungen — auch die nationalen — niederzwingt und alles Wesensgleiche zusammenreißt zur einen Weltmacht.

Jetzt ist sich der Industrialismus seiner tiefsten Kräfte bewußt. Jetzt schüttelt er das Joch des Kapitalismus von sich. Er befreit sich nicht nur von der nur jenem gemäßen Ideologie zu seiner eigenen, sondern er zwingt nun ihn in seine Notmäßigkeit. Er fordert nun die Gelder, er peitscht nun die Banken zu stets neuer Aufreibung der Mittel, deren er bedarf zur Befriedigung seines Produktionshungers. Unter seiner Machtentfaltung hat sich die Funktion des Kapitals entscheidend gewandelt. Erschließung neuer Energiequellen, das ist ihm Anlage und Zins. Immer gesteigerte Produktion ist sein Ziel. Zur Reaktivierung der im Stoff verborgenen Kräfte fügt er deren

hebung ins Produktive. Die besondere Art der industrialistischen Produktivität wird uns klar, wenn wir nochmal auf den unter dem ersten Gesichtspunkt aufgedeckten Realismus zurückblicken. Die im Stoff latenten Kräfte werden befreit und als freie in den Produktionsgang eingeschaltet. Ihre Eigenenergieen werden nicht mehr umgebogen in dem willkürlichen Zweck gefügige, sondern sie werden in ihrer organischen Funktion belassen und so im Werkganzen verwertet. Der Zweck bestimmt sich jetzt aus der Kraft, nicht mehr umgekehrt. Die ingenieure Energie fügt sich also in eine objektive Wirklichkeit. Die ganze Wucht der Weltenergie formt sich zu dieser, für den heutigen Industrialismus typischen objektiven Produktivität schaffender Kräfte.

Bleibt noch die Frage nach Arbeit und Form. Im Verhältnis der Leistung und der Art, wie diese Leistung zustande kommt, spricht sich immer eine zum Wesen der Erscheinung gehörige Kraft aus. Wie ist das Arbeitsgefüge des heutigen Industrialismus beschaffen. Auch hier ließe sich wieder eine Entwicklung zum Wesensnotwendigen hin innerhalb dieses Selbstfindungsjahrhunderts aufweisen. Die oben bezeichnete Richtungslosigkeit des jungen Ungetüms galt zuerst auch für die Beziehung der Arbeitsgänge untereinander. Ein Sich-Einspielen der verschiedenen im Komplex zusammengefaßten Leistungen rückt gleichzeitig mit der äußeren Richtungsfindung vor. Immer peinlicher richten sich die Einzelprozesse aufeinander, springen für einander ein, ergänzen sich gegenseitig. Bis heute dieser Wunderbau eines modernen Werkkolosses vor uns steht, in dem die tausend Räder faszinierend ineinandergreifen. Ja, dieser peinliche, aufeinander abgestimmte Innenorganismus kontrastiert auch heute noch seltsam mit dem dumpf vorwärtsdrängenden, nur durch seine Leistungsfähigkeit vital regulierten Außen. Denn was oben vom Richtungsfinden des Industrialismus gesagt wurde, gilt nur für seine umfassenden Tendenzen. Als Einzelerrscheinung mutet er äußerlich noch immer undiszipliniert, naturgewaltig roh, ja brutal an. Und dieser zentripetal sich steigierenden Richtungslosigkeit der Gesamterscheinung antwortet nun ein unerhört präzise ineinander gerichtetes Innenwerk, ein relativistisches Gefüge in sich verklammerter Beziehungen. Gerade dies Ineinander von Form und Unform am gleichen Phänomen, diese Gegensätzlichkeit von Innen und Außen, macht die bis zum Befremden erstaunliche Eigenart des Industrialismus aus. Doch eben diese Gegensätzlichkeit scheint auch die Quelle nie versiegender Kraft für ihn zu sein: Die vorstoßende Macht des Ganzen ist nur aus dem peinlich sich selbst erfüllenden Innenorganismus zu verstehen, und umgekehrt gewinnt diese ungeheuerliche Innendynamik ihren Schwung und ihre Notwendigkeit an der Hochspannung des Ganzen. In der vermeintlichen Sinnlosigkeit dieses Ineinanders von Form und Unform liegt also ein zunächst nur schwer zu fassender Sinn. Erst im inneren Gefüge reifte dieser schon aus. Hier bedingte er diese sachliche Ausgewogenheit, diese peinliche Be-

dingtheit aller Teilvorgänge durch das Ganze, wie sie sonst eben nur im Organismus zu finden ist. Hier walten eine Stimmigkeit der Mechanismen, die fasziniert. Dies Statisch-Berichtete des Ganzen, aus dem sich nicht ein einziger Teil herausnehmen läßt, ohne daß das Ganze zerstört ist, diese streng relativistische Einheit des Komplexen im Innern, — das ist wohl der bezeichnendste Wesenszug des Industrialismus. Aus eigenen Gesetzen heraus erzwingt er eine Wahrheit, die sich der Naturwahrheit an die Seite stellt. Notwendig wie diese, jedes auf ganz andere Kräfte und Gesetze zurückzuführen: eben auf jenen Zwang zur Sachlichkeit, wie er sich immer eindeutiger im Industriegefüge bekundet. Das Naturgesetz größtmöglicher Entfaltung jeden Einzelwesens wird transponiert in das Werkgesetz größtmöglicher Bestimmtheit jeden Einzelthings. Dieses Werkgesetz ist nur Glied eines Kanons, der alle Einzelbestimmtheiten wieder fügt und relativiert zum Funktionsinn für das Ganze. Dieser Trieb wird sich seiner selbst bewußt in der Konstruktion. Und diese Bewußtheit des Machens, des Konstruierens an sich, ist die typische Arbeitsform des Industrialismus.

Die Entwicklung der aus dieser Arbeitsform resultierenden Werkform gehört schon unter die Bornmäßigkeit der diesen Kräften entspringenden, gestaltenden Gesetze, müßte also gesondert betrachtet werden. Hier sei noch kurz zusammengefaßt, was wir aus der Entwicklung dieses Jahrhunderts Industrialismus an Grundkräften herausgetrieben fanden. Zunächst dieses machtvolle Hinstreben zur Realität, dies immer tiefer sich Hineinbohren in die Forderungen der Wirklichkeit, diese Anerkenntnis des Seienden und seiner Gesetze. Dann die Zusammenfassung aller Kräfte unter der einen der Produktion, und zwar einer Produktion, die sich aus der objektiven Energie der Dinge speist. Als drittes die Relativierung aller teilhabenden Prozesse zur Grundform der Konstruktion, die alles Gewachsene ins Reich des Gemachten objektiviert. Realismus, Produktivität, Konstruktion — das sind die Grundkräfte des Industrialismus. Nach dem Gesagten erübrigt es sich, des Langen festzustellen, was es mit der Analogie des heutigen und ehemaligen Werkoptimismus auf sich hat. Erst heute ist die Idee des Industrialismus ihrer Verwirklichung näher gekommen. Erst heute kann sich auf ihn eine Ideologie aufbauen, die nicht mehr wie damals über zusammenbrechendem Unterbau der Tatsachen zur Utopie sich verflüchtigen muß. Materielle Grundforderungen sind erfüllt, — der Geist kann beginnen*.

* Diese Bemerkungen entstammen dem größeren Versuch einer Zeitanalyse: Industrialismus und Kunst, dessen Zusammenhang erst den wesentlichen Sinn der aufgeführten Gesichtspunkte erläutert. O. S.

Umschau

Gesolei-Eindrücke

Durch mich geht's ein zur Stadt der Qualerforenen. Nämlich durch die Pforte der Halle für Soziale Fürsorge auf der Düsseldorfer Gesolei. Es spaziert sich sonst so hübsch zwischen netten Blumenbeeten von Halle zu Halle, in den Hallen von einem interessanten Gegenstand zum andern, und auch die Halle für Soziale Fürsorge ist so lehrreich und anschaulich aufgebaut, daß man seine wahre Freude daran haben kann. Man hat auch mehrfach den beruhigenden Eindruck, daß es dank dem vereinten unablässigen Bemühen von Behörden und Verbänden privater Art hier und da tatsächlich gelingt, den Hundertsag der Unglücksfälle, der Todesfälle an Tuberkulose usw. herabzubringen, und doch muß der kein Herz in der Brust haben, der nicht tief ergriffen, ja erschüttert diese Halle verläßt. Freilich liegen keine Bettler auf den Stufen, folgen deinem Schritt weder Krüppel noch sonst Mißgeschickte, hat der Zeichner selbst über die bittersten Wahrheiten, die beschämendsten Tatsachen einen leisen Schimmer versöhnenden Humors gebreitet: wenn er dem Storch bei Kriegsbeginn die Dickelhaube, im dritten Kriegsjahr den Stahlhelm, 1918 die Jakobinermütze aufsetzt, und ihn, wie die Kinder, die er bringt, immer weniger und immer kümmerlicher werden, endlich höchst erstaunt sagen läßt: „Manu!“ Es ist auf den ersten Blick auch geradezu brollig zu sehen, wie auf einer Scheibe konzentrischer Kreise sich aus den Kirchentüren rechts dem Mittelpunkt am nächsten nur ganz wenige Paare heraus und hinüber in eine eigene Wohnung drehen, während nach außen zu immer mehr Paare teils in die bisherige Wohnung des Bräutigams, oder gar in die bisherige elterliche Wohnung sich zwängen; wie — in einem andern solchen Spielzeug zum Aufziehen im Zeitmaß 1 : 10000 ein Brautpaar nach dem andern vorm Altar angerollt kommt, um sich von einem mehr Verkehrschausmann als Geistlichen in rascher Folge trauen zu lassen, sich dann in langer Schlange auf der Straße anstellen, wie aber die Häuserzeile, die für sie gebaut wird, immer hoffnungsloser hinter der rastlos wachsenden Kolonne zurückbleibt. An trefflichen Modellen wird uns klar, wie viel humaner heute namentlich jugendliche Strafgefangene behandelt werden, als in der guten alten Zeit, aquarienhaft von hinten oben sonnig beleuchtete Dioramen landschaftlich beinahe beneidenswert gelegener Kindererholungsheime oder Lungenheilstätten zeigen, was alles heutzutage für die leidende Menschheit getan wird, aber so oft wir aufatmen wollen und meinen, wir brauchen uns also nicht weiter darum zu kümmern, es werde schon von den verantwortlichen Stellen das Menschenmögliche getan, schließlich zahlten wir doch eben darum einen guten Teil der Steuern, um auch an unserm Teil diesen Armen zu helfen, die — wer weiß — wohl selbst an ihrem Unglück schuld sind, ebenso oft bedrängt uns so manche bedrohlich ansteigende Kurve, verfolgen uns überhaupt die jammervollen Blicke derer, die ungenannt und ungesehen hinter all diesen 5, 6, 7 stelligen Zahlen stehen. Vielleicht lassen wir uns nur verbläffen? Sind's gemessen an den Über- und Übermillionen Menschen in Deutschland gar nicht so schrecklich viele? Fällt uns nur überall Unglück und Elend doppelt unangenehm auf, wird von Zeitungen, Kinos, Bußpredigern allzu grell an die Wand gemalt, damit nur ja auch uns andern die Freude am Leben vergällt wird, auch wir Gefunden in Gefahr geraten,

angesteckt zu werden, der Brand, statt eingedämmt zu werden, nur immer neue Nahrung erhält? Wie nützlich wäre es doch, wenn sowas möglich wäre, wenn wie in der guten alten Zeit die Ausläugigen vor die Tore der Stadt in besondere Spitäler, oder auch heute noch Seuchenverdächtige in Quarantäne kommen, alle diese Tausende von Unglücklichen in bestimmte Bezirke, einzelne Gemeinden, in für diesen Zweck zu gründende Siedlungen abgesondert werden könnten, am besten alle zusammen in einer entlegenen Provinz des Reiches, damit man doch mal eine Übersicht hätte, wie viel eigentlich einigermaßen gesundes deutsches Volk übrig bleibt und ein heimlicher Untrieb bestände, die so nicht an auswärtige Gegner, sondern an die inneren Feinde der Krankheit und des Lasters ehelicherweise abgetretenen Gebiete durch nicht minder zähen Grenzkampf als sonst Polen und Tschechen gegenüber geschieht, zurückzugewinnen, allzeit Mehrer des Reichs des Lichts, der Güte und der Freude zu sein. Niemand wird im Ernst daran denken, diesen Plan auch nur teilweise in die Wirklichkeit zu übersetzen. Würde doch den fahrlässig Leichtfertigen, die so schon ihre Augen zu gern vor der grausigen Wirklichkeit verschließen, ihre Gleichgültigkeit gegen die Not ihrer Mitmenschen gar zu bequem gemacht. Aber gerade je weniger sich dieses Verfahren für die Durchführung in der Welt der Wirklichkeit eignet, weil aber andererseits große Zahlen die Fassungskraft der bloßen Vorstellungskraft erfahrungsgemäß übersteigen, darum sollte zunächst einmal in der Halle der sozialen Fürsorge auf der Gesolei, später in möglichst jeder Schule, in jedem Rathausausgang, ein Modell nicht fehlen, das so wie sonst wohl Städte und Landschaften auf Schautischen dargestellt werden, die Stadt der Qualerforenen, das Jammertal unferes Volkes in genau berechnetem, von Jahr zu Jahr veränderlichem Größenverhältnis unausweichbar vor die Augen führt. Schlägt man etwa die Seiten des inhaltschwereren statistischen Jahrbuchs für das Deutsche Reich von 1923 auf — der Besucher der Gesolei wird leicht die meisten Angaben für die Gegenwart richtigstellen können —, so würde sich ergeben, daß wir keine Handvoll, nein, eine ganze Stadt wie Hilden, Weglar oder Wolfenbüttel voller Taubstumme, eine Stadt wie Jittau, Sießen oder Weissenfels voller Blinder haben. Ganz Bonn wäre voller Epileptiker, eine Großstadt wie Crefeld oder das schöne Lübeck müßten wir den 120000 Trunksüchtigen räumen. Für 156000 Krüppel wäre kaum in Augsburg und für 180000 Geistesranke kaum in Halle Platz. Es würde sich ferner ergeben, daß jährlich in Deutschland an Krebs soviel Menschen sterben, also auch zu gleicherzeit schwer krank darniederliegen, wie eine ganze Stadt wie Merseburg oder Wilsleben oder Wittenberg etwa in ihren vielen Häusern, auf Märkten und Gassen betriebsame Einwohner hat. Magen- und Darmqualen erliegt Jahr für Jahr eine ganze Stadt wie Geestmünde, Konstanz oder Paderborn, Herzkrankheiten rafften ganz Jena, Bamberg oder Halberstadt hinweg, durch Lungenentzündung geht jedes Jahr eine Stadt wie Göttingen, Gotha oder Worms zugrunde und die verzehrende Lungentuberkulose verschlingt gar dies Jahr Hildesheim, das nächste Trier oder Ulm, im übernächsten Dessau oder Kaiserslautern! Unglücksfälle aller Art vernichten jährlich die Bevölkerung einer ganzen Stadt wie Lüneburg, Höchst a. M. oder Naumburg a. d. S., Tag für Tag müßten auf dem Friedhof einer dieser Städte 80 Gräber geschaufelt werden. Für alle so Verzweifelten, daß sie noch dieses Jahr sich selbst erhängen, erschießen oder vergiften, bietet kaum ganz Lindau am Bodensee Raum, ja sollte es so sein, daß in einem ganzen Land-

strich, wer sonst eines natürlichen Todes stirbt, von nun an durch Selbstmord endigt, so käme nur eine Fläche wie die beiden Mecklenburgs zusammen in Betracht! In ganz Baden würden nur noch tote Kinder geboren, oder soviel jährlich, wie wir durch die Abtretung von Rupen-Malmédy an Belgien an lebenden Menschen überhaupt einmalig verloren haben! Alle Kinder, die in Ost- und Westpreußen, in Pommern und Posen, in Schlessen und Brandenburg geboren werden, sind umsonst geboren, gehen mehr oder minder jämmerlich vor Ablauf des ersten Lebensjahres zugrunde! Berlin allein könnte mit seinen tuberkulösen Kindern ganz Kolberg, mit seinen bedenklich unterernährten Kindern ganz Lübeck bevölkern! Die ganze große Stadt Coblenz wäre ein einziges Riesenwaisenhaus, in dem Kinder vatermutterliebeleer aufwachsen, weil Vater und Mutter durch eigne oder fremde Schuld zu früh ins Grab sanken. Alle Kriegsbeschädigten brauchten einen Raum wie Anhalt und Braunschweig zusammen, alle Erwerbslosen, also Ausgestoßenen, Lebensmüden ganz Pommern oder Thüringen oder drei so volkreiche Städte wie Essen, Köln und Düsseldorf! Jahr für Jahr gehen uns Städte wie Tilsit, Greifswald und Stralsund durch Auswanderung verloren. Die Dörfer und Städte links und rechts der Weser von den Höhen der Rhön und des Thüringer Waldes bis zum Meere müßten aus lauter Gefängnissen bestehen, an ihren Ufern wohnten nur solche, die dieses Jahr zu kürzerer oder längerer Haft verurteilt worden sind, im ganzen Saargebiet nur gerichtlich belangte und verurteilte Jugendliche! In ganz Bielefeld oder im ganzen Lande Coburg nur lauter so unglückselige Eheleute, die lebenslanglichem Streit und Haber die Schmach der Ehescheidung immer noch vorziehen, oder was dasselbe heißt: alle Ehen, die in der gesamten Provinz Sachsen geschlossen werden, sehen so unglücklich aus, daß sie wieder geschieden werden müssen. Unser Hauptwidersacher aber, der Satan Alkohol verbirbt uns bereits im Mutterleibe jährlich sovieler Kinder, als die Stadt Münster Einwohner zählt und fordert mehr Todesopfer, als uns an Menschenzahl durch die Abtretung von ganz Deutsch-Süd-West oder Nordschleswig verloren gegangen sind! Vier Milliarden Mark werden jährlich in Deutschland vertrunken. Davon könnten eine Million Familien, könnten ein so dicht bevölkertes Gebiet wie der Freistaat Sachsen auskömmlich leben, könnten 300 Talsperren gebaut, könnte ganz Württemberg mit seinen sämtlichen Städten und Dörfern noch einmal aufgebaut werden, und genau so jedes folgende Jahr, ohne daß sonst gesammelt oder gespart zu werden brauchte und es uns an irgend etwas anderem fehlte, als woran es dem tüchtigen Sinnland, dem glücklichen Nordamerika nicht etwa auch fehlt! Was besagen die 7 Jünglinge und 7 Jungfrauen, die Athen alle neun Jahre dem Minotaurus auf Kreta opfern mußte, gegen diese Hunderttausende blühender Menschenleben, die wir vor der Zeit unseliger Vernichtung durch noch immer gesundheitswidrige Lebensverhältnisse „normalerweise“, „regelmäßig“ opfern? In den vier Kriegsjahren haben wir auf dem Schlachtfeld nicht mehr Väter, Brüder, Söhne, Gatten verloren, als wir Väter, Mütter, Brüder, Schwestern, Söhne, Töchter, Männer und Frauen allein durch Tuberkulose, Lungenentzündung und andere Krankheiten der Atmungswege, durch den Staub und die schlechte Luft dumpfer Wohnungen und Straßen also, in denen ein großer Teil unseres Volkes zusammengepfercht lebt, sowie durch Krebs und Magen- und Darmkrankheiten, unvernünftige Lebens- und Ernährungsweise also, bereits innerhalb der nächsten

zwölf Jahre ebenfalls unter die Erde gebracht haben werden, nachdem ihr halbes Leben kein wahres Leben, wie doch zumeist bei jenen in der Jugend dahin geraffen, sondern ein sich von Sprechzimmer zu Sprechzimmer, von Heilanstalt zu Heilanstalt schleppen gewesen ist! Und wenn dann so auf der Ausstellung all diese Unglücksstädte, diese Jammertäler den Besuchern in ergreifenden Bildern und Modellen vorgeführt sind, dann erscheine wie etwa im Planetarium über ihnen der gestirnte Himmel, so durch Zauberkraft unter ihnen das Bild ihres Vaterlandes, ihres Volkes mit Kennzeichnung dieser von den Erzverderbern besetzten Städte, der Landstriche und Provinzen, die diesen schlimmsten Erbfeinden ausgeliefert erscheinen. Dann überlasse man den Einzelnen stummer Betrachtung und seinen eigenen Gedanken. Der und jener hat sich wohl noch schlimmer vorgestellt und wird von übertriebener Verzagttheit geheilt, einsehen, daß es für Männer, sich zu rühren, noch immer Tag genug ist. Alle anderen aber, die bisher mit Verachtung auf fremde Völker und vergangene Jahrhunderte herabsahen, werden mit sich selbst zu Räte gehen, ob sie ein Recht dazu hatten, ob nicht auch sie statt zu festreden auf Kommerfen, an der Front gebraucht werden, ganz da vorn, wo Schritt um Schritt Tod mit dem Leben, Licht mit der Finsternis ringt. Franzel

Schloß Elmau und seine kulturelle Bedeutung

Wäre, wie immer wieder leichtbin behauptet wird, die Kulturkrisis, in der die Menschheit steht, eine Folge des Krieges, dann dürfte man getrost damit rechnen, daß sie, wie andere folgererscheinungen, mit der Zeit überwunden werden wird. Aber es verhält sich doch gerade umgekehrt: Unter andern Symptomen zeigt der an allen möglichen Stellen der Erde immer neu aufflammende und, wo die Waffen ruhen, mit politischen und wirtschaftlichen Gewaltmitteln geschürte Weltbrand nur den ungeheuren Ernst und die riesenhaften Ausmaße dieser Krisis, die für die einen Unlaß zur Verzweiflung, für andere Grund zu der Erwartung ist, daß nun der Anbruch eines neuen Aons sichtbar wird.

Daneben aber gibt es eine Weltanschauung, oder, wie richtiger gesagt werden muß, eine Seelenhaltung, in der ein eigentliches Verwundern über den nunmehr offenbaren Zustand der Menschheit darum keinen Raum hat, weil ihr ein grundsätzlicher Pessimismus gegenüber „dieser Welt“ und dem Ablaufe ihrer Geschichte eignet; ein Pessimismus, der freilich auf dem Grunde des denkbar tragfähigsten Optimismus, nämlich des Glaubens, besteht, der nun und nimmer wirklichen Fortschritt vom Ablauf der Geschichte erwartet, sondern sich einer „neuen Schöpfung“ versieht, sich also durch noch so reiche und köstliche, am Baume der Zivilisation reifende Früchte nicht beirren läßt, sondern die ganze sichtbare Geschichte — im Kleinsten wie im Allergrößten — nicht anders denn als Gleichnis bewertet, hinter dem sich die eigentliche Geschichte verbirgt. — Mit andern Worten: Der Glaube ist nicht so sehr auf die flüchtige Erscheinung der Dinge, als vielmehr auf das Wesentliche aus und nimmt seine dementsprechende, nur ihm eigentümliche Haltung ein.

Solange der Glaube im menschlichen Seelenleben eine Wirklichkeit ist, und in demselben Maße, in dem er menschliche Verhältnisse durchdringt und gestaltet, besteht Kultur. Ihre gegenwärtige furchtbare Krisis ist die Krisis des Glaubens.

Sie ist durch zwei eng miteinander zusammenhängende Momente gekenn-

zeichnet: Der Mensch dieser Zeitwende ist durch und durch Individualist, und weil er es ist, durch und durch Intellektualist.

Im engen Rahmen dieser Ausführungen kann nur angedeutet werden, inwiefern sich in diesen beiden Momenten die Kulturkrisis auswirkt, und inwiefern sie Glaubenskrisis ist:

Die geistesgeschichtliche Entwicklung hat den abendländischen Menschen aus der strengen religiösen Gebundenheit der eigentlichen Blütezeit unserer Kultur, des hohen Mittelalters, über Renaissance, Humanismus und Reformation, über Aufklärung, französische Revolution und Herrschaft des Materialismus in den modernen Industrialismus, in die Mechanisierung und Technisierung des ganzen Daseins geführt. Alle diese Emanzipationsbewegungen haben unter allmählicher Auflösung der natürlichen Bindungen an Familie, Heimat, Stamm, Stand, Volkstum, Natur, sowie der übernatürlichen Bindungen an Kirche, Religion, Gott die menschliche Gesellschaft atomisiert: Jeder lebt in der Vereinzelung; jeder fühlt sich nur als Individuum, als unteilbare Einheit, und in dem Lebensgefühl der allerwenigsten hat zugleich das Bewußtsein Raum, daß wir in erster Linie Glieder am großen Ganzen sind. — Dieses verstümmelte Lebensgefühl ist das allgemeinste Übel und die vornehmste Ursache der schlechtthin heillosen Verfassung, in der sich die Menschheit befindet. — Kultur ist der geistig-seelische Zusammenklang der vielen Verschiedenartigen in Einem, nämlich im Wesentlichen, unser Individualismus aber ist das Gegenteil davon: Zerfall jeglicher Einheit in kleine und kleinste Teile und Splitter, deren jeder, indem er nur sich fühlt, ohne Gefühl für das Ganze ist und darum auch ohne Anteil am Ganzen und der es durchwirkenden schöpferischen Kraft. — Kultur ist Verinnerlichung; unser Zerfall aber im Gegensatz dazu hemmungslose Veräußerlichung. Kultur ist blühendes, fruchtbares Leben, unser Zustand aber, der den Schein des Lebens hat, der Zustand jedes von seinem Gesamtorganismus losgelösten Gliedes — sei es des Fingers einer Hand, sei es des Astes eines Baumes —: Verwesung. — Kultur ist Geist; denn in den durch ihren Wesenszusammenhang mit dem Ganzen lebendigen Gliedern wirkt sich das geistige Prinzip des Ganzen aus; in ihnen verwirklicht sich Gott, und ihr durch die Gebundenheit an Gott bestimmter Zustand ist Glaube. — Wo hingegen diese Gebundenheit, die nicht im Bewußtsein, sondern im Wesen besteht, gelöst ist, wo sie im Lebensgeföhle des Menschen überhaupt nicht mehr, jedenfalls nicht mehr bestimmend schwingt, wo an die Stelle der Arbeit die Idiotie getreten ist, also an die Stelle göttlicher Führung selbstischer Eigenwille, da wird der Glaube, der Kraft und Leben des Ganzen im einzelnen ist, durch den Intellekt, das aus dem Sumpfe der Vereinzelung auflodernde Irlicht, verdrängt.

So bietet die Menschheit der Gegenwart in der Tat das Bild vollendeter Unkultur, und wer sie so sieht, müßte sie verloren geben, wenn nicht eben trotz alledem der Glaube im menschlichen Seelenleben eine Wirklichkeit wäre.

Es gibt nämlich — Gott sei Dank! — auch heute Menschen, die sich dem Zeitgeiste entgegenstemmen, indem sie unverrückbar auf dem Boden des Wesentlichen stehen; Menschen, die dem Drange der zentrifugalen Mächte nicht nachgeben, sondern — zentripetal — den Weg der Verinnerlichung gehen; Menschen, die, weil sie gliedhaft dem Ganzen eingeordnet sind, nicht wie Spreu von jedem Winde aufgehoben und — irgendwohin verweht werden, sondern, der das Ganze durchwaltenden Kraft teilhaftig, schöpferisch sind; keine Gemächte ihrer Umwelt,

sondern deren Gestalter, „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“. — Sie sind die Keimzellen neuen gesunden Lebens am kranken Gesamtorganismus Menschheit. — Sie leben überall „in der Zerstreuung“, in allen gesellschaftlichen Schichten, in allen und außerhalb aller Bekenntnisgemeinschaften. — Und wo sie sind, ist Kultur, und was sie sind, wirkt Kultur, und weil sie sind, wenn auch an Zahl vielleicht gering, ist die Frage, ob die Kulturkrisis zum Tode oder zur Gesundung führen wird, durchaus keine verzweifelte. Im Gegenteil berechtigt das Vorhandensein solcher Menschen zur Hoffnung auf Neubelebung.

Denn es gibt nicht nur ansteckende Krankheiten, sondern auch ansteckende Gesundheit, wenigstens auf geistig-seelischem Gebiete. Und eine solche ist die Kultur. Freilich scheinen viele gegen innere Gesundung immun zu sein; unheilbar heillos. Andere aber brauchen nur einmal eine Zeitlang unter diätetisch-hygienisch günstige Bedingungen gebracht zu werden, und alsbald regen sich in ihnen die schlummernden Kräfte, quellen auf, erneuern, wirken sich aus.

Eine „Heilstätte“, die diesen Voraussetzungen entspricht, in der „Mumien des Seelentums“ ganz unvermerkt zu „lebendigen Leibern“ werden, ist Schloß Elmau.

Johannes Müller hat es begründet und vor zehn Jahren eröffnet. — Theologe, den seine innere Berufung frühzeitig von dem gewöhnlichen Wege der Theologie, der auf Kanzel oder Lehrstuhl zu führen pflegt, abgedrängt hat, war er jahrelang ein wortgewaltiger Wanderredner, der in der Sprache des Gegenwartsmenschen die Verkehrtheit der inneren Verfassung und die Verderbtheit im Einzelnen und im Gesamtleben unnachlässiglich aufdeckte und mit intuitivem Blick und prophetischer Vollmacht die Ursachen der Heillosigkeit bloßlegte. Aber seine Busypredigt war immer eng mit der Heilspredigt verbunden. Er ist kein Verneiner, sondern im Gegenteil ein leidenschaftlicher Bejaher, der in allen und im allem die immanenten Möglichkeiten liebt und die göttliche Verheißung grüßt und verehrt. Wenn er mit kraftvollen Spatenstichen Scholle um Scholle hebt und wirft, und die tausendfach verfilzte kümmerliche Narbe unserer Oberflächen-„Kultur“ damit immer wieder tödlich trifft, so fahndet er nach Quellen in der Tiefe, so sucht er die Grundwasser bloßzulegen, so bereitet er den Boden zur Aufnahme des Samens, den er ausstreut und den er von dem empfängt, dem er in stolzer Demut dient, von Jesus.

Das ist Müllers eigentliches Charisma, daß er Jesus „verdeutschet und vergegenwärtigt“. Anders ausgedrückt: Er erkennt nicht nur die zeitlose und entscheidende Bedeutung Jesu, sondern indem er sie beständig erlebt, läßt er sie seinen Hörern zum Erlebnis werden, mißt er den Menschen, ohne ihm Gewalt anzutun und ohne dogmatische Befangenheit am Menschensohne. So gegenwärtig ist ihm und wird durch ihn Jesus, daß er an ihm die im Geistesreiche ewig gültigen Befehle auf solche Weise ausleuchtet läßt, daß sich vor ihrer lauterer und durchdringenden Klarheit die Probleme des Daseins lösen und helle Wege ins Leben eröffnen.

Nachdem nun die Zahl derer, die sich durch Müllers Wort vor legte Entscheidungen gestellt sahen, groß geworden war, begann er mit der Herausgabe seiner „Grünen Blätter“, mit denen er ein geistiges Band um seine in aller Welt zerstreute Gemeinde schlang und sie in lebendiger Verbindung mit sich hielt. — Aber es bedurfte eines engeren Zusammenschlusses, den er durch Errichtung der Gemeinschaftsstätte Schloß Mainberg in Unterfranken ermöglichte. Da sie sich nach-

Jahren gesegneten Bestandes als zu klein erwies, erbaute er in Ober-Bayern zwischen Garmisch-Partenkirchen und Mittenwald am Fuße der gewaltigen Wettersteinwand das Schloß Elmau.

Müller selbst nennt es bisweilen ein „Sanatorium für Gesunde“. Es ist eine Heilstätte, in der die Gesundheit ansteckend wirkt. — Selbst wer ahnungslos hin käme, würde dort finden, was der von ihm gesuchten Erholung erst die solide Grundlage gäbe: die Quellen innerer Kraft.

Müllers sonntägliche Vorträge und die Frage-Beantwortungen, die er je nach Bedarf veranstaltet, sind die vornehmsten geistigen Gaben des Schloßes. Es dürfte kaum vorkommen, daß nicht vielen unter den Gästen zum entscheidenden Erlebnis würde, was sie dabei empfangen. Denn jede Rede Müllers und jede persönliche Beratung, die etwa von ihm erbeten wird, ist mit dem Ernst höchsten Verantwortungsgefühls belastet. Er schließt keine Kompromisse — weder mit heißen, müden Sommertagen noch mit dem Unterhaltungsbedürfnis solcher, die etwa ihre Ferien in ungehörtem Behagen verleben möchten; sondern er zeigt immer den ganzen Ernst der Sünde und die unermessliche Gnade Gottes.

Andern Bedürfnissen wird im Schloße auf andere Weise Rechnung getragen; vor allem durch die Pflege edelster Musik und durch den Tanz. Beides — gerade auch der Tanz — fügt sich hier harmonisch dem Sinne des Ganzen ein. Es kann nichts frohlicheres geben als ihn, aber es gibt kein Schwagen und Flirten dabei, sondern es ist in ihm bei völliger Hingabe an den Rhythmus und bei hell aufstimmender Freude eine gewisse strenge Sachlichkeit.

Der Elmauer Tanz kann geradezu als Symbol den Sinn der Elmau enthüllen: Wie der Mensch, indem er sich dem Tanz-Rhythmus ergibt, mit froher Bejahung in ihm schwingt, so daß er mit seiner ganzen Person, mit Seele und Leib, die Melodie gestaltet, so ist er bestimmt, von seinen inneren Verkämpfungen und den Umklammerungen durch widrige Mächte, die in ihm selber um ihn streiten, gelöst, erlöst, und dadurch fähig zu werden, sein Leben zu erfüllen, indem er dessen Melodie, sein Schicksal, gestaltet. — Was Johannes Müller unermüdet kündigt, was sich durch die Klänge edler Musik übermächtig dem Gefühl mitteilt, was den Empfänglichen (und die es nicht sind, werden es hier) mit stummer, doch bereiteter Sprache die große Gebirgswelt sagt, — das bringt der Elmauer Tanz mit schmeichelnden Weisen an alle Sinne heran: Mensch, werde wesentlich!, erschließe dich der Wirklichkeit, schaue in seiner Offenbarung Gott! laß dich aus deinen Verkämpfungen und Umklammerungen lösen! werde sichtlich!!! —

Diese Mahnungen aber, die auf Schloß Elmau wunderbar zusammenklingen, so daß jede die andere unterstreicht und deutet, schließen die dort vereinten Menschen zu einer Erlebnis-Gemeinschaft zusammen. Ohne daß sie sich voreinander enthüllen, erkennen sie sich tiefer, als sonst und anderswo. Unter den starken gemeinsam empfangenen Eindrücken klingt in ihnen das Menschlich-Gemeinsame und übertönt die sonst so schrillen Dissonanzen auseinanderstrebender Interessen. Trotz aller Trennung ist ein Gemeinsames da, und es wird zur Gewißheit, daß dies das Wesentliche ist.

Die Gesundheit der Seele ist auf Schloß Elmau so ansteckend, daß nur robusteste Heillosigkeit ihr auf die Dauer widerstehen kann. Der Bazillus, mit dem die Atmosphäre dort geschwängert ist, heißt Glaube. Und es ist kein schweifender Stimmungsglaube, keine verschwommene Gefühls-Religiosität, sondern der

Glaube als Kontakt mit dem lebendigen Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus.

Kultur im absoluten Sinne kann sich auf Erden nicht verwirklichen. Wir können nur von Kulturen in der Mehrzahl reden. Jede von ihnen ist durch Rasse und Volkstum, durch Bodenbeschaffenheit, Klima und vieles andere bestimmt und bedingt. Sie sind so verschieden voneinander, wie etwa die Sprachen oder die Religionen; bei aller Verschiedenartigkeit aber doch, wie diese, Ausdruck eines Geistes.

Uns handelt es sich um deutsche Kultur, die durchaus keine andere als christliche Kultur sein kann. — Es bedeutet kein herzloses sich Verschließen gegen die Not der andern, wenn wir um unsere und nur um unsere Gesundheit besorgt sind; denn Kultur ist ansteckende Gesundheit. Wie wir genesen, genesen die andern. Die Hoffnung aber auf unsere Genesung zu wahrer Kultur ist wohlbegründet, solange es „Heilstätten“ wie Schloß Elmau gibt. Eduard Le Seur

Eine urchristliche Gemeinde im XX. Jahrhundert

An der
Eisenbahn-

strecke Schlüchtern-Würzburg, noch eine Stunde zu Fuß mitten hinein in die Rhön, liegt in einem Talkessel der Flecken Sannerz. Ein wortkarges, hartstirniges Völkchen sind die Bewohner des Ortes, genau so stumm und hart wie die Fichten und Eichen, die ringsum von den Bergen gräßen. Aber wenn man sich über steile Hänge, dichtes Gestrüpp hindurchgearbeitet, mühsam den Weg über scharfes Geröll überwunden hat, öffnet sich der Zauber dieses herb-schönen Rhönlandes und von der Höhe herab sieht man das Tal in dem Sannerz liegt, — wie von weicher sorgender Hand gebettet. Und alle die hierher kommen in das schlichte Landheim am Eingang des Dorfes und mit den Menschen um Erhard Arnold in Führung treten, spüren etwas von dem befreienden, frohmachenden Geist, den diese Menschen ausströmen. . . .

Es bedurfte einer entscheidenden Veranlassung um den seit vielen Jahren ringenden, mit sich und Gott Sadernden, zum endgültigen, konsequenten Entschluß der Nachfolge Christi zu bringen. In den Revolutionstagen von 1918 kam diese Entscheidung zum Ausbruch. Bligartig fielen alle künstlichen Kulissen theologischen Wissens vor der Gewalt inneren Sehens. Nichts vermochte mehr die Lieblosigkeit des organisierten Christentums schärfer zu zeichnen, als sie auch hier, angesichts des Brudermordes, ihre Christusaufgabe verleugnete. Christis heiligstes Vermächtnis aber lautet: Liebet Euch untereinander — liebet Eure Feinde! Und das Wissen von dem grausamen: Kreuziget, Kreuziget! derjenigen, denen die innere Not der Liebesehrenden ein immerwährendes Gemahnen an ihre Pharisäerseele war — brachte in den Menschen um Arnold den einen einzigen Wunsch zum Durchbruch, im immerwährenden Ringen um Glauben in Gott, die Liebe zu finden, die alles trägt, allem dient und sich verschenkt. . . .

Und in diesem stets erneuten Ringen um den Glauben aus der Liebe heraus, sieht Arnold die Aufgaben des Neuen Werks — das neue Werk. — Sie wollen nicht besseres, nicht religiöseres, aber auch nichts Heiligeres oder gar Neues, sondern einfach und schlicht Diener der Liebe sein, die im unbedingten Glauben an diese einzigste Macht in der Welt, ganz aus dieser Gewißheit heraus, leben. Sie fühlen sich lediglich als das, was sie nur sein können — Menschen. Und diese primitive Einstellung, die keine künstliche oder theoretische ist, führt sie zum immer er-

neuten Wagnis, aus dem Lebensgesetz der Liebe heraus, alles zu wagen, um auf praktischem Wege zur Brüderlichkeit, zur Klassenlosen Gesellschaft, zur Wirtschafts- und Gütergemeinschaft zu finden. Die Gemeinschaft ist der echte Ausdruck alles Lebendigen. Die Auswirkungen des Geistes, der wirtschaftlichen Entwicklung, bringt die Bewegung in die radikale Christengemeinde, die ihr den eruptiven Charakter verleiht und sie lebensfähig erhält. Denn in der gegenseitigen Überwindung aus der Zentralstellung der gemeinsamen Liebe, des gemeinsamen Glaubens, liegen die Kräfte, die eine solche Gemeinschaft trägt. Über diese Tatsache ist es, die ihr auch den Mut und die Freude schenkt, in harter Arbeit unter Aufgabe aller Existenzsicherungen, eine mit ganzer Liebe zur Tat drängende Arbeit zu leisten.

Existenzwille genügt nicht zu einer erfolgreichen Lebensgemeinschaft. Diese kann nur aus dem Geiste, aus dem Überfluß an Leben, geboren werden. Und Gott ist die Quelle. Nur aus der überfließenden Gottesliebe ist eine fruchtbare, „glückselige“ Gemeinschaft aller möglich. Lieben aber ist dienen. Und im selbstverständlichen Geben liegt die aufbauende Kraft, die dem egoistischen Trieb im Menschen die Spitze nimmt, und ihn als Gemeinschaftsmitglied aus Wissen um das gemeinsame Schicksal, dem Menschen die inneren Zweifel nimmt. Das ist der praktische Zweck der Neuwertler: Aufheben der Gegensätze die Vorurteil geschaffen und an ihrer Stelle Einsetzen des Verbindenden, die gottgeborene Liebe.

Die liebende Gewaltlosigkeit ist das oberste „Gesetz“ der Gemeinde. Und die Erkenntnis, daß der Mensch, entkleidet aller Macht, die er sich auf Kosten seiner Mitmenschen anmaßt, doch nur ein hilfloses Wesen, ganz dem Geschick der Welt anheimgegeben ist, — hat sie zu schlichten, demütigen Menschen gemacht, denen Besitz, Rang, Titel oder das Recht auf Recht, sprich Justiz, als unberechtigt und ungerecht erscheint: „Wir fühlen uns glücklich an keine anderen Waffen als an die des liebenden Geistes zu glauben, wie er in Jesus Tat geworden ist. Die besiglose, gewaltlose und rechtlose Liebe verstehen wir als gemeinnützige, produktive Arbeit für ein menschenwürdiges Leben aller Menschen.“

Und aus dieser Einstellung heraus steht das Neuwertlerhaus in Sannerz im Dienste jener Menschen, denen die Sehnsucht nach Freiheit und Natürlichkeit, nach Gerechtigkeit und innerer Befriedigung Lebensziel ist. Ob sie im Christusglauben stehen oder nicht, ihnen allen steht das stille Haus in der Rhön offen. Friedensfreunde aller Art treffen sich dort im gemeinschaftlichen Suchen nach Brüderlichkeit und Lebensgemeinschaft.

Praktisch gehen die Wege der Neuwertler über Gastfreundschaft ohne Unterschied und ohne Geldforderung, Kinderhilfe, Erziehung, Unterricht und Familiengemeinschaft ohne Entgelt.

„Unser Dienst ist Erziehungsarbeit in dem neuen Sinne, daß durch den lebendigen Christus von innen her die guten Entschlüsse und Kräfte und Arbeiten wie von selbst aufbrechen. Zunächst gehört unsere Arbeit den Kindern. Für sie sind wir alle da. Alte und neue Sprachen, Naturleben und Kunst sollen außer den notwendigsten Realfächern nahe gebracht werden.“ Dazu die praktischen Arbeiten auf den Gebieten des Haushaltes und Hauswirtschaft im weitesten Sinne. „Wir kennen keine Kindererziehung, die nicht in erster Linie eine Erziehung an den Erziehern ist, groß wie klein prüft gemeinsam die gemeinsame Erfahrung.“ In dieser Form soll sich die Landschule und die Lebensschule entwickeln, die wir heute leider noch „Volkshochschule“ nennen.

Die Tätigkeit des Neuwerk- und Eberhard Arnold-Verlages ist dem Dienste dieser Gemeinschaftsarbeit eingeordnet. Er hilft den Suchenden und Fernstehenden auf dem Wege zur inneren Freiheit und Wahrhaftigkeit. Alle anderen Einrichtungen der Neuwerkler, wie Handwerkerstätten, Landwirtschaft und Gärtnerei, Kunstgewerbe, dienen zur Intensivierung des Willens zur Arbeitsgemeinschaft. Denn „Arbeitsgemeinschaft sucht die Wurzeln des gemeinsamen Lebens und wird zur Glaubensgemeinschaft.“

Und alles durchsonnt der warme Strom innigen Gottesglaubens. Im rastlosen Eifer der Neuwerkler spürt man den lebendigen Liebesgeist der ständig um Glauben kämpfend, immer wieder den Willen zur Liebe zeigt, so daß man nicht anders sagen kann, die Tat Eberhard Arnolds und seiner Getreuen bedeutet eine freudige Soffnung aller derjenigen, denen die Lage um die Gestalt Jesus Christus ein Kkel wurde.

Und die „Religion“ dieser Menschen? — Ihre Religion ist Christus. Sie wissen, ohne seine Kraft vermögen sie nichts. Das ist ihre Religion.

Das Ganze ist so schlicht, das „Problematische“ so unwesentlich, daß der „wissenschaftlich“ Untersuchende mit einem verlegenen Lächeln die Machtlosigkeit seiner Kunst einsehen muß, denn das Einfache macht uns schweigen vor seiner Einfachheit.

Und wir stehen wieder am Anfang der Tage, als der Heiland segnend den Kindern die Hand auflegte und sprach: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr das Himmelreich nicht schauen. . . .

Das ist der Kern der Urchristengemeinde in Sannerz. Glauben und Lieben unter Abstreifung aller intellektuellen, kulturellen und sonstigen Vorurteile, — denn alles ist einfach eingerichtet, aber — um es zu wiederholen — das Einfache macht uns Schweigen vor seiner Einfachheit. Das Komplizierte schafft sich der Mensch selbst in seiner inneren Not und Ohnmacht gegenüber seinem Schöpfer. Aber der Glaube an diese einzigste Wahrheitsquelle läßt jene Liebe erstehen, durch welche Kraft das neue Werk lebt! . . .

Seinz Ploum

Von der Klasse zum Stand

Jede Betrachtung der gegenwärtigen staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse kommt irgendwie zu dem Ergebnis, daß das Grundübel die völlige Atomisierung des Volkes, die Auflösung aller natürlichen und gewachsenen Gemeinschaftsbindungen ist. Die „Ideen von 1789“ glaubten, die Freiheit zu bringen, indem sie alle veralteten Bindungen des Einzelnen zerschlugen und zugleich das Entstehen neuer Bindungen verboten. Die französische Revolution verneinte unterschieden das Koalitionsrecht, da man darin die Möglichkeit neuer Fesselung des Individuums sah. Das Volk aber vermag nicht als aufgelöste Masse von Einzelnen zu wollen und zu entscheiden. Nur in festen Gemeinschaften wächst Urteil, Wille, Entscheidung für Zukünftiges. Indem das Werden und Wachsen neuer organischer Bindungen bekämpft wurde, verlor das Volk in Wahrheit seine Freiheit. Denn entscheidend ist nicht die Freiheit wovon? (das Zerbrechen überlebter Formen), sondern die Freiheit wozu? (organische Willensbildung in neuen, organischen Gemeinschaften).

Das ganze 19. Jahrhundert ist ein Suchen nach neuen, den wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verhältnissen angemessenen Gemeinschaftsformen. Die

staatsrechtlichen Bestimmungen haben dieses neue Werden unbeachtet gelassen. Im Gegenteil: im selben Augenblick, als die Umrisse der neuen, gewachsenen Gemeinschaftsbildungen sichtbar wurden, erfuhr der staatsrechtliche Formalismus in der Weimarer Verfassung seine letzte Übersteigerung.

Über die immer ungeheuerlicher werdende Wahlenthaltung (Badische Landtagswahl 1925 rund 50⁰/₀; preussische Provinziallandtagswahlen 30—50⁰/₀ Wahlbeteiligung!) zeigt, daß das Volk den Unfug des Wahlsystems, wenn auch nicht durchschaut, so doch ablehnt. Nach dem sehr richtigen Wort Richard Wagners braucht ein Volk ja nicht zu wissen, was es will, wenn es nur genau weiß und merken läßt, was es nicht will! Die Scheinfreiheit des das Volk atomisierenden Millionenwahlrechts aber lehnt das Volk mehr und mehr ab!

Wie aber soll neue Bindung, neue organische Gemeinschaft werden?

Auch hier haben die letzten Jahre die Übersteigerung eines Grundsatzes gebracht, der nun daran zugrundegehen muß: die Klassenorganisation!

Man kann nämlich die Menschen einteilen und verbinden nach dem Maß von Rechten, dessen sie teilhaft sind, oder das sie miteinander erobern wollen. Dann teilt man etwa: in Herrschende und Beherrschte, in Befehlende und Gehorchende, führende und Geführte. Und vor allem auf wirtschaftlichem Gebiet: in Besitzende und Nichtbesitzende, Ausbeuter und Ausgebeutete, Kapitalisten und Proletarier. Was nach dem Maß seiner „Rechte“ zusammengehört, bildet eine Klasse. Und wie eine Seuche hat die Sucht nach Klassenmäßiger („horizontaler“) Organisation den ganzen Volkskörper durchrast. Was ist heute nicht alles organisiert!

Und trägt doch den Namen „Organisierung“ zu Unrecht! Denn sind das lebensfähige, eigenwähigige Glieder eines lebendigen Ganzen? Was sind Befehlende für sich, ohne die Gemeinschaft mit den Gehorchenden? Was sind Ausführende allein, ohne die Gemeinschaft mit dem leitenden Kopf? Ihr Dasein erhält ja erst Sinn durch ihre Funktion. Diese aber ist nur möglich im Zusammenwirken beider Pole, die die Klassenorganisation auseinanderreißt!

Ganz anders, wenn die Menschen sich gliedern nach der Art der Pflichten, die sie im Leben des Volksganzen zu erfüllen haben. Wie der lebendige Körper Organe braucht für die verschiedenen Lebensverrichtungen, so auch der Volkskörper. Dessen Organe aber sind die Stände.* Stand ist also alles, was dem Ganzen gegenüber dieselbe Pflicht hat; gleichgültig, ob der Beitrag zur Erfüllung dieser Pflicht durch Befehlen oder Gehorchen, durch Angeben oder Ausführen geleistet wird. Von der Pflicht aus gesehen gehört deshalb aufs engste zusammen, was das „Klassenrecht“ scheidet. Der echte Stand ist der gerade Gegenpol der Klasse.

Saben wir solche Stände?

Die Erinnerungen der Vergangenheit, die Bitterkeit der Gegenwart, die staats- und gesellschaftsrechtlichen Formulierungen sind ihrem Wachstum entgegen. Aber größer als die wirtschaftliche Not und stärker als die Scheidung nach den Rechten ist der Drang des Menschen nach einem Sinn für seine Arbeit und für sein Leben. Der Sinn der Arbeit liegt aber niemals in ihrem Ertrag für mich, sondern in ihrer lebendigen Beziehung zum Volksganzen. Daher erhält sie ihre Wertbetonung und ihre Würde. Wo darum der Wert des Menschen sich an seiner Pflicht ermisst, da ver-

* Vgl. die prachtvollen Darstellungen der Stände, ihrer Entwicklung und ihres Ethos in „Die Deutschen Stände in Einzeldarstellungen“ (12 Bände, je 7 M., Jena, Eugen Diederichs.)

läuft die Scheidung oft sehr anders, als wenn mechanisch nach dem Recht gefragt wird. Wie hoch wächst da die Würde von manchem, dessen Maß an „Rechten“ sehr gering ist!

So trägt die echte Standesgesinnung vor allem ihren Lohn in sich selbst. Sie gibt dem Menschen einen Sinn für seine Arbeit über die bloße Lohnbeziehung hinaus, sie macht ihn zu einem in sich wertvollen Glied des Volkskörpers und gibt ihm darin seine Menschenwürde, die nie eine abstrakte Sagung, sondern immer konkretes Erlebnis sein muß.

Und diese Gesinnung wächst doch da und dort in allen Ständen. Mehr und mehr wird es möglich, daß sich Leiter und Geleitete, Vorgesetzte und Untergebene auf dem Fuße der Gleichheit zusammenfinden, der Gleichheit, die das Bewußtsein der gemeinsam zu erfüllenden sozialen Aufgabe schafft. Der größte Versuch der Art war die „Arbeitsgemeinschaft“ der Unternehmer und Arbeiter, die Stinnes und Legien im Herbst 1918 begründeten und die — in welcher Form auch immer — das Ziel der sozialen Bewegung sein muß. Ähnlichen Bestrebungen begegnen wir in vielen Berufsgruppen (z. B. auch bei den Buchhändlern), wo überall das Gefühl gleicher Verpflichtung gegenüber dem Volksganzen gleiche Würde gibt und damit Gemeinschaft webt zwischen Leitenden und Ausführenden.

Besonders sichtbar ist die ständische Zusammengehörigkeit, das Merkmal der gleichen Pflicht, bei denjenigen, denen das Werk der Bildung und Erziehung des Nachwuchses der Nation anvertraut ist. Aber wie hat trotzdem auch den Lehrstand die Pest der Klassenscheidung zerrissen. Welche Klüfte zwischen oben und unten, zwischen akademischen und Volksschullehrern, zwischen Ministerial- und Aufsichtsbeamten und Klassenlehrern, zwischen Universität und Dorfschule! Besteht hier überhaupt noch eine Ahnung gleicher Verpflichtung gegenüber dem Volksganzen, ein Keim ständischer Gemeinschaft? Auch der Lehrstand ist — wie die Bildung selbst — weithin der Klassentrennenden Zerklüftung verfallen. Hier ist deshalb kein unwichtiger Ansatzpunkt für das Werden neuer, organischer Volksgemeinschaft.

Wir sind bescheiden geworden. Aber schon, daß sich die — so verschiedenen „Klassen“ angehörenden — Gruppen eines Berufsstandes einmal zu einer gemeinsamen Arbeit zusammenfinden, hat Bedeutung weit über den Wert des dadurch zunächst Geschaffenen hinaus. In diesem Sinn, als auf ein Symbol keimhafter ständischer Gemeinschaft, möchte ich auf das „Jahrbuch badischer Lehrer“* hinweisen, das Beiträge aller Gruppen von Lehrenden, von der Volksschule bis zur Hochschule und zum Unterrichtsministerium, enthält. Sein Erscheinen allein beweist, daß man sich der Gemeinsamkeit gleicher Dienerschaft am Volk bewußt zu werden beginnt.

Über auch abgesehen von dieser symbolischen Bedeutung bietet dieses Jahrbuch ein fesselndes Bild des Kulturwillens im Lehrstand der deutschen Südwestmark. Enthält es doch u. a. Beiträge von H. Rickert, dem Haupt der „Südwestdeutschen Schule“ („Der Gesang der Erzengel in Goethes Faust“); Ernst Kriedel („Die Idee einer deutschen Bildungsverfassung“); Ernst Hoffmann-Heidelberg („Carl Witt“); Spigtmüller („Musik im Mittelalter“); J. A. Beringer („Der romantische Schwarzwald“); W. Andreas (Ordinarius in Heidelberg: „Die erzieherische Bedeutung der

* „Das Jahrbuch der badischen Lehrer“ (Verlag G. Braun, Karlsruhe; 260 S. 14 Bildtafeln; 6.— M geb.)

Geschichte für die Diplomatie“); K. U. Bergmann („Mittelalterliche Dichterpersönlichkeiten der Reichenaue“) usw. Dieses Jahrbuch darf deshalb weit über Badens Grenzen hinaus Beachtung beanspruchen. Sein Wert wird durch 14 Bildtafeln nach badischen Künstlern allein schon zu einem dauernden gemacht.

Philipp Herdt

An der Schwelle des vierdimensionalen Zeitalters*

Programm-

bücher, be- laden mit Überblicken und Ausblicken, getragen von dunklen Energien, bilden ein Zeichen unserer Gegenwart — auf allen Gebieten, wo man denkt und schreibt. Das Buch Friedrich Kleins verfolgt, wie schon sein Titel verrät, die Absicht, dem Leser klarzumachen, daß und inwiefern wir mitten in einer Zeitwende stehen. Es will nicht bestimmte Forschungsergebnisse bringen, vielmehr die Tragweite des neuen Schöpfertums erfassen (S. 97), das die Gegenwart erfüllt und das berufen ist, einer neuen wahrhaften Kultur den Weg zu bereiten. Zu diesem Zwecke liest es aus dem in Fälle und Fälle vorliegenden geschichtlichen und ethnographischen Material das aus, was für die neue Kultur entscheidenden Wert zu haben scheint (S. 99) und was der Forderung entgegenkommt, sich zu großen Linien schöpferisch gestalten zu lassen (S. 100). — Es ist unmöglich, dies in einem Referat mit einiger Vollständigkeit auch nur anzudeuten. Ich will die wichtigsten Leitgedanken herausheben, indem ich mich zum Teil wörtlich an die Ausdrucksweise des Verfassers halte.

In Kap. 1., überschrieben „Betrachtungen über die tieferen Ursachen der Weltkatastrophe“, zeichnet der Verfasser den Gang der deutschen Geschichte nach, wobei er — abweichend vom üblichen „Schema“ — den psychologischen und den geographischen Momenten überragende Bedeutung beimißt. — Zuerst gedenkt er der Urfeindschaft Deutschlands und Frankreichs, die in einer Art — Bruderhaß gegründet und mit einem Zwiespalt innerhalb der deutschen Seele selber zusammenhängt. Die deutsche Seele trägt eine Doppelheit von germanischem und romanischem Geist in sich, die bisher eine Synthese noch nicht gefunden, die die Deutschen verbindet hat, sich selbst zu finden, und sie wiederholt zum Kulturbünger fremder Völker gemacht hat. Die ihnen etwa zugewiesenen „Aufgaben“, z. B. die Aufgabe einer Kulturmission im Osten (Kreuzzüge), wurden mißverstanden, d. h. als völkische nicht begriffen (S. 16). — Als Grundeigenschaften spricht Verf. dem Deutschen u. a. zu: einerseits Geschäftstüchtigkeit, Frömmigkeit; andererseits Pedanterie, Mangel an elementarstem Rechtsgefühl, Lust am Renommieren und (neudeutsche) Prahlerei (S. 19). Gerade diese guten wie schlechten Eigenschaften mußten bezw. müssen kraß hervortreten in einer Periode, wie wir sie seit der Reichsgründung erlebt haben, nämlich in einer Periode der Veräußerlichung und Materialisierung. — Während nun gegenwärtig das Nationalgefühl über alle Massen überreizt und mit Haß durchsetzt ist (S. 18), hat in Wahrheit die Idee der Nation im alten Sinne ihre Rolle seit dem Weltkrieg ausgespielt. Sie war die Idee des 19. Jahrhunderts. Vorher diente alles der Idee der Kirche, und künftig soll es anderen, neuen Hoffnungen und Zielen dienen (s. unten!).

Für Kap. 2., überschrieben „Westöstliche Kulturvermittlung“, ist grundlegend die Unterscheidung zweier Kulturtypen, eines ursprünglich nordischen und eines

* F. Klein, An der Schwelle des vierdimensionalen Zeitalters. Auriga-Verlag. Darmstadt/Berlin. 1924.

östlichen. Dem ersten entspricht eine patriarchalisch-tellurische Kultur (mit den Leitbegriffen der Zeit, der Bewegung, des Schaffens, und mit der „3“ als Zahl-symbol); dem östlichen Typ entspricht eine matriarchalisch-phonische Kultur (mit den Leitbegriffen des Raumes, der Ruhe, der Gestaltung, und mit der „4“ als Zahl-symbol). — „Unsere“ eigentliche Wiege ist die hypothetische See-Kultur der Nordvölker. Diese brach später in die matriarchalisch-phonische Kultur ein und wurde zwar von ihr befruchtet, ging aber dabei als selbständige Kultur ein (S. 28). Sie ist seitdem auf den Osten angewiesen als den unverfügbaren Born zur Erneuerung namentlich in den übersinnlichen Belangen (S. 27). Leider hat Europa bisher einseitig nur „die intellektuellen Mutterwerte des Ostens weiter ausgebaut, aber die gefühlsmäßigen vernachlässigt“. Folge: die europäische Halb- und Mangel an kultureller Durchbringung aller Bevölkerungsschichten, und daher jene „erzentrisc-wirtschaftlich-kapitalistische Einstellung . . .“, die heute Europa zum Chaos führt“ (S. 33). — Nach einem Überblick über die östlichen Völker der Chinesen, Japaner, Inder, Perser, Araber, Ägypter werden schließlich dem russischen Volke, in dem sich der Ansturm zweier kultureller Welten zur Synthese vollziehe, die höchsten Chancen zugesprochen, sowohl in kultureller wie politischer Hinsicht (S. 43). — Immerhin nur insofern, als seine Keimkraft nach des Verfassers Ansicht die führende Idee einer Weltkultur konzipieren wird, während die vorhandenen kulturellen Ansätze auf überwiegend deutschen Anteil hinweisen (S. 48).

Die kulturellen Ansätze werden in Kap. 3 behandelt unter der von dem Verf. als früherem Militär wohl nicht zufällig gewählten Überschrift „Aufmarsch der verschiedenen Disziplinen zur neuen Kultur“. Das Kapitel soll vornehmlich die „epochale Bedeutung“ aufzeigen, die dem „ungestümen Drang der deutschen Jugend“ beizumessen ist (S. 48). (Jugend hier natürlich nicht im Sinne von physiologischer Jugendlichkeit verstanden!)

Ich zähle die hauptsächlichsten Namen auf, die hier an uns vorüberziehen: Geilen (als Verfechter eines neuen Unendlichkeitsbegriffes), Einstein, Hebbiger, Spengler, Frobenius, Banse, Steiner, Franck, Heim, Helmuth Schenck; sodann insbesondere F. Henning, Urbien Turel, Ferd. Jezek und Führmann als Vertreter eines „Quaternismus“, d. h. einer Weltanschauung, in der die Zahl „4“ grundlegend wirkt und namentlich auch die Struktur der kommenden Gesellschaft bestimmen soll. Von diesen Namen abgelöst treten folgende Sachthematika in den Gesichtskreis: Psychoanalyse und allgemeine Medizin, Rassenkunde, Schul- und Jugendbewegung, bildende Kunst, Musik, Dichtung — und hier, in der Dichtung, erscheint der Russe Dostojewsky als der Titan des Ostens, als der Christus der neuen Zeit. — Nachdem dann noch versucht ist, die Marxistische Bewegung als eine geschichtliche „Stilwidrigkeit“ größten Stiles nachzuweisen, als einen aus Saß geborenen Zwischenakt, der den ruhigen Strom geschichtlicher Entwicklung unterbrochen hat (der Rezeption des römischen Rechts darin vergleichbar), werden gewisse neueste Errungenschaften — wie Betriebsräte, Arbeitsgemeinschaften, Planwirtschaft u. a. — als Neuanknüpfungen der in der Renaissance abgerissenen Fäden charakterisiert. — Einstweilen, so klingt das Kapitel aus, „hat die Priesterschaft das Wort“ — Priesterschaft im Sinne einer heute noch unsichtbaren Junft der Erkennenden. Deutschland aber, „des Chaos vielgeliebter Sohn“, wird keine andere Wahl haben, als entweder der geistige Lieferant der anderen Völker zu werden, oder aber in Form einer Symbiose sich eine neue Weltgeltung zu erringen (S. 94).

Das leitet über zu den Gedankengängen des letzten Kapitels („Lösungsversuche der Zeitprobleme“), die um die Ideen der Gemeinschaft und des Opfers kreifen (S. 100) und in die Vorausschau einer Epoche höherer Kultur auslaufen. Diese denkt der Verf. sich politisch mit einer als Ideal gesetzten neuen Allmenschheit verbunden, zu der wir vielleicht auf dem Wege über ein Alleuropa (S. 108), freilich nicht mit pazifistischen Methoden, gelangen, und in die der Deutsche als metaphysischer Einschlag und als Opfer eingeht (S. 108/07).

Dem Verfasser schien die Aufgabe, die er sich gestellt hat, so dringlich, daß, wie er selbst im Vorwort sagt, „Alle die Feder besügelte“ und ihn antrieb, zunächst einmal in Bausch und Bogen auszusprechen, was ihm auf dem Herzen lag. Wer in bezug auf formale Akkuratheit Ansprüche stellt, wird erst über einige ungünstige „Vorzeichen“ hinwegkommen müssen. Der Verf., dem es offenbar leicht fällt, einen flüssigen, ja einen recht guten Stil zu schreiben, leistet sich unnötigerweise — schließlich nur aus seinem Eiltempo heraus — im einzelnen sprachliche Sorglosigkeiten, die durch nochmalige Feilung der Sätze mühelos zu beseitigen wären. — Ebenso wäre das die Lektüre erschwerende und m. E. zu tabelnde fehlen jeglichen Inhaltsverzeichnis ohne große Mühe gutzumachen. — Eher Umarbeitung als Nachbesserung würde es sein, das unübersichtliche Durcheinander halb sachlicher, halb personaler Gesichtspunkte in Kap. 3 durch eine straffe logische Gliederung zu ersetzen.

Man verzeiht gern solche „Äußerlichkeiten“, wo man hinter ihnen starke und echte Impulse vermuten darf; und das ist hier zweifellos der Fall. Klein teilt mit Spengler die Gabe, weite historisch-ethnographische Zusammenhänge zu übersehen und so zur Synthese zu bringen, daß es einen Klang gibt. Klein gibt weniger als Spengler: nämlich nur eine vorläufige Überschau, die kaum erkennen läßt, was in dem Autor an originaler Kraft steckt. Aber Klein gibt, nach meinem Geschmack, besser als Spengler: weil ihm nämlich alles Aufspielerische und Protektföchtige (gegenüber der akademischen Forschung) fehlt, trotz seiner Sympathie mit den Außenseitern der Wissenschaft, und seines schönen Verantwortlichkeitsgefühls gegenüber den unbekannteren „einsamen geistigen Vorkämpfern“ der Zeit (S. 100). Ich persönlich glaube in dem Buche manche guten Qualitäten eines deutschen Offiziers zu spüren. — Der Verfasser tritt in dem Hauptteile, d. h. in Kap. 3 und 4, gar nicht als Wissenschaftler auf; eher wie ein lebenswürdiger Gastgeber, der die Wissenschaften zu sich eingeladen hat und für jeden seiner Gäste ein paar anerkennende Worte zu finden weiß. Hinter dem Gastgeber aber steckt der Kulturingenieur, der Mann des Tuns, der Gesinnung, des Bauwillens: ein Menschentyp, wie ihn unsere Zeit wohl braucht.

Daß der Verf. ganz positiv gerichtet ist und Kritik an seinen „Gästen“ möglichst niederhält, ist gewiß ein seiner Zug. Aber wir müssen doch fragen: sind die „Gäste“ nicht zu subjektiv ausgewählt, spiegelt ihre Zusammenstellung nicht zu sehr noch die „zufällige“ Geschmacksrichtung des Verfassers statt der objektiven Vertretung unseres heutigen Gesamtgeistes? War es Absicht, so Vieles und Wesentliches zu übergeben, was heute von ernsthaften Gelehrten — vielleicht schwereren Gewichtes als der vom Verf. so sehr gelobte Hörbiger — geleistet wird? Sicher nicht; der Verf. hat dafür gesorgt, daß man ihn richtig verstehen kann, wenn man will:

„Mein Kompilatorischer Geist und mein Universum reichten nicht aus, alle die

Repräsentanten des neuen Lebensstiles in einem Versuchsrahmen zu vereinigen, oder gar in die wissenschaftlichen Fachgebiete einzubringen.“ (S. 99.) Dies läßt hoffen, daß der Versuchsrahmen später einmal erweitert werden möchte.

Über die logische Durcharbeitung des Kleinschen Gedankengefüges äußerte ich mich bereits. Im übrigen will ich mit K. nicht darüber rechten, wie weit es ihm gelungen ist, seine Leitbegriffe überall klar- und namentlich sicherzustellen. Zwischen manchem Geschliffenen und Bligenden findet sich auch noch genug des Ungeläuterten, um nicht zu sagen: des Vagen. Das Letzte scheint mir ganz besonders von der den Buchtitel hergebenden „Vierdimensionalität“ zu gelten, die doch die Physiognomie der künftigen Gesellschaft bestimmen soll und daher im Sinne des Buches eine zu schwer wiegende Bedeutung hat, als daß sie mit wenigen Bemerkungen hier und da (z. B. S. 80/81) genügend erklärt wäre. Unter der 4. Dimension wird nämlich nicht etwa die Zeit verstanden, sondern etwas Räumliches, wobei es sich, so wie ich es nur zu verstehen vermag, lediglich um räumliche Symbole gewisser transzendenter (d. h. denn doch raum- wie zeitloser!) Verhältnisse handelt. Die hier gemeinten transzendenten Verhältnisse verraten sich in den zahlreichen Analogien, die alle Erscheinungen der Natur durchsetzen, und sind als metaphysische „Korrespondenzen“ (Entsprechungen!) zu denken. Klein spricht zu diesem Thema nicht etwa nur seine Privatmeinung aus, sondern macht sich zum Wortführer einer Gruppe neuerer, intuitionistisch arbeitender Denker, die sich als „Quaternisten“ zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammengetan haben, und zu denen u. a. die oben erwähnten Turel und Senning gehören. Ihnen wie mir war es gleichermaßen Überraschung, uns in der heiligen Vierzahl zu begegnen, im „Numerus mysticus“, wie ich ihn in meinem Werke „Chaoica ac Divina“ provisorisch genannt habe. Was die „Quaternisten“ den „neuen Raum“ nennen, scheint mir ein neues Weltbild zu sein, das die Welt unter Bevorzugung des Gesichtspunktes der Statik als ruhendes Gewölbe, als Dom (S. 68) spiegelt. Ein solches Bild zu finden: daran arbeiten in Deutschland heute allerdings viele Köpfe und Herzen. Und bei mancher Verschiedenheit im übrigen weiß ich mich gerade im Bilde eines zu bauenden Domes mit dem Verf. einig, und es sei mir erlaubt, auf S. 8 der „Chaoica ac Divina“ zu verweisen. Aber nicht diese formale, sondern andere „wichtigere“ Übereinstimmungen sind es, die meine bejahende Grundhaltung gegenüber dem Kleinschen Buche bestimmen.

1. Klein sagt: alle menschlichen Wahrheiten sind relativ, doch der moderne Relativismus heutet dies aus, „um der angefalteten Moral einer defakenten Kultur die Krücken für ihre Gesetzmäßigkeit zu leihen“. Glänzend.

2. Klein fordert eine organische Erfassung von Welt und Leben, er fordert Gemeinschaftsbetätigung und „Mitatmen mit der Natur“ (S. 108) im Gegensatz zu analytischer Zerlegung. In dieser Forderung sind sich heute schon die führenden einig.

3. Klein bejaht, im Gegensatz zu Spengler, eine weitgehende Gemeinsamkeit aller großen Kulturen (S. 27) und macht sie auch glaubhaft. Nur sie läßt die Hoffnung wachsen auf dereinstige Synthese der Völker. Doch möchte ich glauben, daß diese Synthese nicht sich darin erschöpfen kann, „Extrakt aus den Geistes- und Gefühlswerten der ganzen Erde“ zu sein (S. 40), sondern daß „Aliquid novi“, etwas Neues, als zusammenschmiedendes Element hinzukommen muß.

4. Kleins Optimismus geht so weit, den Gemeinschaftsgedanken auf die bisher

unter sich nicht verbundenen Außenseiter der Wissenschaft ausdehnen zu wollen. Eine Zentralstelle soll sie, diese Repräsentanten des unbewußten Schöpferiums unseres Geistes, zusammenfassen und sich den Universitäten zu Hilfsdiensten anbieten (S. 101/102). Wie etwa Henry Ford fragt: „Warum arm sein?!“ — so fragt Klein ganz gläubig: warum sollen sich große Ideen erst nach dem Tode ihres Urheberers durchsetzen? (S. 3). — Ja, warum? — Es hat denn doch wohl einen tiefen Grund. Mit dem Herzen wohl, doch mit dem Kopfe kann ich hier mit dem Verf. nicht mitgehen. Um einer tieferen Begründung (von der notwendigen Tragik schöpferischer Einsamkeit) auszuweichen, sage ich dies: ich glaube nicht an Universitäten, die an ein „grandioses“ Laienschöpferium glauben könnten und Lust hätten, es wohl noch zu fördern. Hier wird eine *Coincidentia oppositorum* versucht, eine Zusammenspannung von Unverträglichkeiten. Wohl laufen Wolkenwasser und Quellwasser zuletzt in einem Gemisch zusammen, doch nie werden Wolke und Quelle sich um ihren Rang einigen; jede wird sich wichtiger vorkommen, jene öffentlich am Himmel hängend und legitimiert, diese heimlich verborgen und nur „faktisch“ freigegeben, soweit sie durch Risse und Spalten eben einen Weg zu finden vermochte! — Anderseits werden auch die wahren Schöpfer — einerlei ob Akademiker oder Laien — unter sich nicht so in Gemeinschaft arbeiten können wie die Fachgelehrten unter sich. Wohl geht Wolke mit Wolke zwanglos zusammen — aber Quelle mit Quelle . . . ? — Hier ist irgend etwas Wesentliches noch nicht richtig gewürdigt — etwas, was überhaupt unsere unter Programmworten stehende Zeit völlig übersteht. Der Verf. und viele moderne Sucher würden es zu ihrer Übererfassung und Bereicherung finden in einem Buch des Kölner Philosophen H. Pleßner: „Grenzen der Gemeinschaft“. (Dies Buch — 1924 bei Friedrich Cohen in Bonn erschienen — wird bald von sich reden machen; vgl. auch Aufsatz des gleichen Titels von Ren. Supfald in „Zeitwende“ 1925, S. 604 ff.).

5. Im Übrigen ist die optimistische Grundeinstellung Kleins das Beste an ihm und seinem Werke. Sie vor allem hebt ihn vorteilhaft ab gegen Spengler, dessen Zukunftsbild nicht so sehr eine notwendige Zukunft mit angeblichem Cäsarismus usw. als vielmehr den Gewaltmenschen Spengler selbst charakterisiert, der in Menschen Köpferden sieht und unter Peitschenknallen sein Buch schreibt. Ein großer Teil der heutigen Menschen ist so feminin, daß er gerade dies liebt. Allerdings hat der ausgereifere Spengler vor dem erst anfangenden Klein umspannendere Blicke voraus, aber auf keinen Fall besser ordnende oder gar reinere Blicke. Nicht besser ordnende: da doch die logische Bändigung im „Untergang des Abendlandes“ schlechthin alles zu wünschen übrig läßt. Nicht reinere: da seine Unfähigkeit, an ewige Wahrheiten zu glauben, bei der kläglichen Frage landet und strandet: was wird geschehen? demgegenüber vermag ich in der Schrift Kleins ein Schwert aufblitzen zu sehen, das Schwert des Wollens, das die Frage so stellt: was soll geschehen?

Zusammenfassend möchte ich sagen: mit den Unvollkommenheiten sowohl einer *Werklings*- als auch einer Laien-Arbeit im bloß theoretischen Sinne behaftet, bildet das hier besprochene Werk im praktischen Sinne eine interessante Skizze, die von Berufeneren als mir daraufhin geprüft zu werden verdient, wie weit sie zur Grundlegung einer neuen Kultur dienen kann. Sie ist gesund durch ihre Impulse, durch Geradheit und eine freundliche Haltung des Wohlwollens gegenüber den

Menschen, endlich — last not least! — durch einen Natur und Geist, Geschichte und Gegenwart und Zukunft frei und groß einschließenden Rahmen, der „richtige Ansätze“ für die Einzelprobleme liefert.

Friedrich Grave

Dichtung und Dichter der Zeit

Hermann Hesse hat vor Jahren einer kleinen Schrift, die sich mit dem russischen, vor allem dem Dostojewskischen Wesen und seiner stürmischen Aufnahme in die deutsche Seele befaßt, einer tief nachdenklichen und melancholischen Schrift, den Titel „Blick ins Chaos“ gegeben. Überschaute man die Literatur des letzten Jahrzehnts, so fragmentarisch immer ihre ungeheure Fülle einem zur Kenntnis gekommen ist, so drängt sich diese bedrückende und beklemmende Formel mit aller Stärke auf, und man sieht sich wirklich am Rande eines Kraters, in dessen Tiefen es chaotisch braust. Es gab immer in Wendezeiten und in einer gewissen gesunden Periodizität schon Sturm und Drang, und auch die literarische Revolution der achtziger Jahre war durchaus kein sanftes Wehen; aber so stürmisch und drängend wie in jüngstvergangenen Tagen, so radikal nicht nur, sondern so entwurzelnd geschah keine künstlerische Bewegung wie diese. Warum? Weil sie viel mehr wie jemals der Ausdruck einer allgemeinen Geistesbewegung, die Spiegelung einer im Tiefsten und Allgemeinsten ausgewählten, in ihren politischen, wirtschaftlichen, weltanschaulichen Grundfesten wankenden Zeit war. Daß dieses Chaotische fruchtbar sei, daß sich in ihm Untergang, Übergang und Aufgang zunächst unlösbar, später aber immer genauer trennbar und erkenntlich verschlingen, ist die Hoffnung aller, die mit dem Glauben an die unverwundliche Kraft des Geistes gesegnet sind; mit einer, wie mir scheint, fast biologisch fundierten Zuversicht in den Gang und die Führung alles Geschehens, sofern man aus der Biologie die Überzeugung gewinnen kann, daß das Lebendige dort, wo es sich fortpflanzen und neu werden will oder auch nur Wiederherstellungen, „Restitutionen“, des verlegten Organismus zu leisten sich anschickt, gleichsam heimfehrt in das Undifferenzierte oder Vordifferenzierte, das doch einem an Form, Ordnung, Gestalt gewohnten Auge als das schlechthin Formlose, Ordnungslose, Gestaltlose, als das Chaotische und auch wissenschaftlich immer ein wenig Unheimliche, in seiner Rätselhaftigkeit einerseits Erschreckende, andererseits fast Heilige erscheinen muß. Der Analogieschluß vom Biologischen auf das Geistige mag nicht zwingend sein, Hoffnungen mögen sich im eigentlichen Sinne nicht begründen lassen, und Vertrauenswürdigkeit ist keine mathematisch beweisbare Tatsache; sicher ist, daß der „Blick ins Chaos“ ohne Hoffnung und Vertrauen auf seine Fruchtbarkeit und Trächtigkeit unerträglich wäre und für den, der beides von Innen her nicht aufbringen kann, auch unerträglich ist.

Wer einen tieferen Blick als den gelegentlichen in das Chaos der Zeit, wie es sich in der Literatur spiegelt, tun will, dem sei Alb. Soergels neue Folge seiner „Dichtung und Dichter der Zeit“* sehr empfohlen. Mit der gleichen Gründlichkeit, die schon das 1911 erschienene, in 60 000 Exemplaren verbreitete, jetzt vergriffene Buch gleichen Titels auszeichnete und daß die Zeit von 1880—1910 umfaßte, ist hier die kürzere aber noch erfülltere und aufregendere Spanne von 1910 bis etwa 1920 geschildert. Wenn man zunächst die Art dieser Literaturgeschichtsschreibung kennzeichnen soll, so könnte dies mit dem Wort: liebevolle Kritik oder kritische Liebe geschehen. Es läßt sich eine geistreich-elegantere, sozusagen weltmännisch-überlege-

* Verlag von R. Voigtländer, Leipzig, 1925, geb. M 24.—

nerer Form, die Geschichte der Literatur zu buchen ebenso denken, wie eine energischer, robuster Zeichnung der geistigen Linie im historischen Geschehen, aber es gibt nicht leicht eine andere Darstellung, die eine gleiche innere Anteilnahme und Hingabe mit soviel schlichter Zurückhaltung, wohlwollendem Verständnis und bestechlichem Bemühen um Gerechtigkeit im Urteil verbindet. Der Autor nennt seine Darstellung selbst „eine in gewissem Sinne dienende“ gegenüber der „an alten Stoffen heute mit Recht geübten königlichen Art, die die Kenntnis aller Werke voraussetzt, die Neudeutung und Neubeleuchtung ist“. In diesem Satz, in dem sich eine unvoreingenommene Selbsterkenntnis und Bescheidenheit sympathisch ausspricht, ist auf die Arbeiten Gundolfs und Bertrams hingedeutet. Von dieser Art nun ist die Soergelsche allerdings nicht; auch wenn eine solche Leistung heute schon möglich wäre, was zu bezweifeln ist, so wäre doch mit ihr dem weitaus größten Teil der Leser nicht in dem Maße gedient, wie hier beabsichtigt ist, wo nicht so sehr Wertungen und Deutungen gegeben werden sollen, als die Beispiele, die eine solche ermöglichen. Dieses Buch trägt mit mehr Recht den Namen einer „Schilderung“ der deutschen Literatur als manches andere, weil es wirklich Dichtung der Zeit auch zeigt, Wortkunst zu Worte kommen läßt, nicht nur beredet oder analysiert und systematisiert. Es ist überreich an Proben, fast eine Anthologie moderner Dichtung. Daneben sind einzelne Kapitel zu vollständigen und geschlossenen Essays über Einzelpersönlichkeiten angewachsen, bemerkenswert die größeren über Hermann Stehr, Strindberg, Paul Ernst, Georg Kaiser, Wilh. v. Scholz, die kleineren über Heym, Trakl, Stadler, Werfel, Mombert, Barlach, besonders erfreulich das Kapitel über Rudolf Pannwitz, dem hier das erstmal in größerer Öffentlichkeit Gerechtigkeit widerfährt. Reizvoll ist es, zu verspüren, an welchen Gestalten das Herz des Darstellers hängt, die immanente Kritik und Wertung ohne viel richterische und gesetzgeberische Worte an dem Gefühlston zu erkennen, der an diesen Stellen die Sprache wärmer macht. Wenn man merkt, wieviel näher (und höher) dem Verfasser Georg Kaiser steht als Sternheim, Hanns Johst als Hasenclever, Hermann Stehr als Heinrich Mann, der Charonkreis als der „Sturm“, so wird mancher Leser eigene Meinung und Zuneigung zu seiner Freude bestätigt und bestärkt finden.

Besonders erwünscht erscheint es, daß durch Soergels Darstellung in die einigermaßen verwirrende Fülle von Richtungen, Dichtern und Werken Ordnung und eine gewisse Folgerichtigkeit kommt. Das ganze Jahrzehnt wird als im Banne des Expressionismus stehend bezeichnet. Das erste Buch schildert nach einer Charakteristik der allgemeinen Zeitlage um 1910 Vorbereiter und Vorläufer; hierauf folgt im zweiten Buch Schilderung des Durchbruchs der neuen Richtung, diese nicht als Kunstform, sondern als eine Erscheinungsform der Zeitseele, die Erscheinungsform der Zeitseele erfassend, als — im Allerallgemeinsten — der Drang vom Bild der Welt zum Sinn der Welt (ja, könnte man sagen, zum Sinterfönn der Welt, zu einem Sinn, der sich nicht in der Welt offenbart, sondern den die Welt der Dinge, Erscheinungen, Gestalten verhält, verzerrt, verschüttet, verbirbt und den man nur losgelöst und entleibt rein hinstellen kann unter Abschöpfung von jeglicher Gestalt und durch Zertrümmerung derselben). Es wird letzten Endes die Mission des Expressionismus klar: Die Kunst metaphysisch vertieft zu haben. Aber ebenso klar der Irrweg oder Umweg des Versuchs, den Geist, das Metaphysische an sich darstellen zu wollen. Und es wird auch andeutungsweise sichtbar, wohin der Weg gehen dürfte:

zu einer Kunst, für die die Wirklichkeit wieder in jedem einzelnen Ding Sinnbild, im Ganzen, Kosmischen Mythos werden kann.

Noch in einer anderen Hinsicht ist dieses Buch Beispiel- und Bilderbuch. Über dreihundert Abbildungen kommen dem Wort zu Hilfe, Bilder und Karikaturen der Dichter, Illustrationen, Bühnenbilder, Proben von Revolutionszeitsschriften, Dadaisten-Flugschriften, Handschriftenproben, Verlagszeichen und Vignetten, so daß man einen starken Eindruck von der Verbundenheit der bildenden Kunst mit der Literatur erhält, die schließlich ohne Kenntnis der Barlach, Marc, Sofer, Felipmueller, George Groß, Chagall, Archipenko, Masereel, Meib und selbst Schwitters nur halb bekannt und charakterisiert wäre. Durch diese Beigaben wird das Wort doppelt lebendig.

Alles in allem: kein chaotisches Werk über eine chaotische Zeit, eins, das weder die Literatur noch die Zeit zu beeinflussen sucht, das nicht richten will, weder im moralischen noch im aktivistischen Sinne, das nur zu verstehen versucht, das eine freundliche Duldsamkeit auch den bizarrsten und skurrilsten Erscheinungen gegenüber bewahrt, fast eine heimliche Freude hat auch an den knolligen und mißwüchsigen Gebilden im Garten der Literatur und das im Ganzen ein liebenswertes und ungemein kenntnisreiches und erkenntnisbereicherndes Buch ist, für das wiederum viele Leser dem Verfasser Dank wissen werden.

Wer eine kürzere Darstellung der Periode zu studieren wünscht, die bei Soergel seine beiden umfangreichen Bände füllt, sei auf das schon vor Jahren angezeigte, jetzt in 2. Auflage erschienene Buch von Hans Kraumann: „Die deutsche Dichtung der Gegenwart“ verwiesen, eine äußerst vornehme und feinsinnige Schilderung, die sich ebenso wie die Soergels im Ganzen freudig bejahend trotz der vielen unsympathischen Züge im Anteilig der zeitgenössischen Literatur an das Zukunftsträchtige und Vorwärtsweisende hält. In drei großen Kapiteln, die Drama, Roman und Lyrik gesondert behandeln, werden mit bewunderungswürdiger seelischer Feinfühligkeit die Entwicklungslinien klar und überzeugend gezeichnet. Überraschende Zusammenhänge erschließen sich und man erkennt, wieviel Grund vorhanden ist, dankbar zu sein, daß man in dieser Epoche leben darf. Das Rillische Motto des Buches charakterisiert aufs schönste die Haltung des Verfassers: „Man fühlt den Glanz von einer neuen Seite, auf der noch alles werden kann“.

Noch gedrängter, skizzenhaft, ist eine Darstellung die Oskar Walzel von der „Deutschen Dichtung der Gegenwart“ gibt. Wenn es das Wesen und den Reiz der Skizze ausmacht, daß sie durch Weglassen und Andeuten und durch Hinlegen weniger markanter Züge ein Bild des Ganzen wirkt, so kann der um die Dinge schon Wissende diesen Reiz hier genießen.

Allen drei Schilderungen, so verschieden an Umfang und Art, eignet übrigens das Gemeinsame, daß sie darauf hinweisen, die Zeit der Gärung sei vorüber und auch in der Dichtung bahne sich eine ruhigere und klarere fruchtbare Periode an. von der noch viel zu erwarten ist.

Paul Wegwig

Seminar für Sprechstunde

(fünfter Lehrgang, veranstaltet vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, Berlin, vom 26. Oktober bis 5. Dezember 1925, geleitet von Dr. Erich Drach,

* J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1924, geb. M 9. — ** Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, 1925, br. M 0.80.

Lektor an der Universität Berlin.) Wir müssen heute ganz von vorne anfangen bei all unserm Werk. Lehren kann nicht, wer nicht gelernt hat. Wir alle haben nicht gelernt. Wir wissen, aber wir können nicht. Keimendes Leben wächst in Sprache, Musik und Tanz. Wächst im Anteil der Bilder, im Anteil der Häuser, in Brücken der Technik, in Bauten der Arbeit. Aber es gehört zum Schicksal der Zeit, zum Schicksal der Großstadt, daß wir, kaum begonnen, frühreif Gedanken kristallisieren, Wiederentdecktes verphilosophieren. Wir kränken an der Halbfertigkeit. Rhythmische Tänze, Jugendspiele, Sprechöre und Singabende bringen wir gleich auf das Forum, arbeiten halb unbewußt zweckgerichtet für die Öffentlichkeit, statt im Stillen zu tun und wieder zu tun. Nur so doch können wir neu entdecken, Ursprünge finden und all jene Dinge von Linie, Farbe und Klang, von Höhe und Weite, Pulsschlag und Atem, Dauer und Raum, Wechsel und Einheit von Körper und Seele, Kraft und Gegenkraft, Pause und Spannung, die heute in vollem Fluße sind und die wir erst wiedergewinnen müssen. Nicht so wie wir heute noch „Technik“ treiben: nicht so wie wenn wir Tonleitern üben, auf und ab, ab und auf; nicht so wie wenn wir Noten abspielen im Dreivierteltakt, vom Willen diktiert. Sondern vom Körperzentrum bewegt, indem wir den Ton in uns klingen hören in rhythmischer Bindung mit andern; indem wir die „Pause“ als „Auf“, „Takt“ empfinden und schwingen und beben im Rhythmus. Nicht so wie wenn wir den Körper „lockern“ im bloßen Wissen der Muskelfunktion, in Arbeit und Training des einzelnen Teils; sondern in Freude des ganzen Menschen, Schwingung des Ganzen im kleinsten Spiel. Nicht so wie man Schauspieler sprechen lehrte, nach physikalischen Grundgesetzen, streng nach den Regeln der Ansagphonetik. Sondern in Wellen ausströmenden Atems, sondern in klingenden Tönen der Brüder, sondern verhaltenen Schwunges der Leiber, sondern in Spannung und Tiefen und Höhen, Farbe und Freude in „sinnlosen“ Klängen, leisem Jubel und hellem Traum, Freude des Klingens hinein in den Raum. Sprache ist Tanz, Sprache Musik, Sprache ist Schwingen und Beben des Leibes. Kein Sichdrücken an Gründen des Wissens, aber die helle Erkenntnis um seine Unzulänglichkeit, wo mehr es sein will als Forschungsergebnis und streng nachprüfende Sicht. Wir würden ja stolpern beim kleinsten Wort, sprächen wir es in bewußtester Übung der Muskelfunktionen. Wir gehen im Krampf, wir stehen im Krampf, wir können nicht sprechen, noch singen. Weil all unser Tun nur mittel- und zweckgerichtet ist. Ja selbst im Geringsten und gerade in ihm schwinde der ganze Mensch! Das hieß bei uns begnadetes Künstlertum, wo ein Kind es am besten lehren könnte. Und wenn wir ein Kunstwerk nicht bloß erleben, sondern in uns verlebendigen wollen, so wiederholen wir seine Gestalt in uns und durch uns in Gemeinsamkeit. Die Lebens- (Erlebnis-) Schule, die noch mit den Wellen romantischer Jugendbewegung in Parallele gelaufen war, hatte geglaubt, den Zweckapparat der alten Lern- und Nützlichkeitschule dadurch vernichten zu können, daß sie durch Einfühlung oder die Kraft des Temperaments im jungen Menschen Erlebnis und Stimmung beschwor. Stimmungen aber verflattern wie Nebel, und selten nur wurde die vom Objekt aus geformte Gestalt, d. h. eine Wiedergabe im Sinne des Schöpfers geprägt. Im Konzertsaal ist es kaum anders; auf den Podien unsere Sprecher, unsere Schauspieler auf der Bühne spielen sich selber und nicht das Werk. Bereits eines Herder weite Vorausschau erkannte, daß Wachstum der Seele aus der Sinnlichkeit schreitet. Wie wächst ein Werk? Doch so, daß die Körper-Seele des Schöpfers die Kraft dem Stoffe eingräbt. Wir müssen also,

wenn wir das Werk des Schöpfers durchleben, vom Schöpfungskörper und nicht von dem Ich aus schreiten, weil ja aus dem Schöpfungskörper allein noch der Geist des Schöpfers uns strahlt: Wir müssen von der „Schallform“ der Dichtung, wir müssen von dem Sinnenobjekt der Musik und all seinen unzerlegbaren Teilen ausgehen; von all jenen Dingen des Rhythmus, des Raumes, der geordneten Kraft, der Sprechmelodie, der Atempause, der Linienführung und in der Sprache als Mittelbarkeit natürlich auch ihrem geistigen Leben, dem Leben, dessen Gestalt zu uns schreitet. Nicht so, daß wir dies Alles zerlegen, sondern es leben gemeinsamen Werks. In diese Gedanken passen die Worte, die einer der Lehrer des Sprechseminars, Heinrich Römer, sprach. Das eine: In unseren Bühnen nehmen wir keinen mehr, der nur noch vom Temperament aus spielt. Das andere: „Und Jakob rang mit dem Engel Gottes die ganze Nacht. Und er obsiegte ihn. Aber — er lahmt an der linken Hüfte.“ Gewiß, ein Teil der eigenen Kraft wird durch die Andersartigkeit des Objekts gedämmt. Aber selbst so gestalten wir dennoch das Kunstwerk nur nach Möglichkeit „objektiv“, weil das Objekt ja immer noch durch die eigene Körper-Seele gefärbt und gestaltet wird. Und nur wenn wir ganz dem Objekt uns geben, wenn wir die Richtung kennen, bewahren wir die gesammelte Kraft, ansonst zerfließt sie in Raumlosigkeit und trägt bei jeder neuen Prägung des Werks verschiedenes Gesicht. —

Und wie die Kultur und ihre Entwicklung undenkbar wären ohne die Sprache, so greift auch das Sprechkönnen, Vortragen-, Erzählen- und Redenkönnen in alle Gebiete des Lebens und damit der Schule hinein. Nicht aus formalen, ästhetischen, nicht aus hygienischen, zweckgerichteten Gründen sollen wir sprechenlernen, sondern weil der Mensch nur so voll leben kann.

Es regt sich schon an manchen Orten. Die Sprechziehung von Vilma Mönckberg in Hamburg und Münster und, soviel ich vermuten kann, die Musikerziehung der Hochschule in Charlottenburg schreiten in der gezeichneten Richtung oder in einer ähnlichen. Auch das Sprechseminar in Berlin hat eine verheißungsvolle Zukunft. Zwar liegt seine Begrenzung in der knapp bemessenen Zeit von sechs Wochen und in der notwendig inorganischen Zusammensetzung der Arbeitskreise. Aber die Anregungen in wechselseitigem Austausch von Geben und Nehmen zwischen Lehrern und Schülern fielen bei oft krassen Gegensätzen durchweg auf guten Boden. Das Ich trat zurück vor dem ehelichen Wollen der Arbeit. Nicht zum wenigsten trug die Zielsicherheit der Leitung dazu bei. Unter den 107 Teilnehmern sah man Schillerkragen, Schwestern in Ordenstracht, Schauspieler, Berufsfänger, etwa ein Duzend männlicher Studienräte aus dem ganzen Reich, sogar zwei Direktoren, eine Anzahl Frauen und besonders Lehrer der Grundschule. Vertreter der Lernschule, der Erlebnis- und der im Sinne der oben gezeichneten Formung tätigen Arbeits- und der durchweg alle gehalten von der Achtung vor dem andern, der Spürbarkeit eigener Unzulänglichkeit, je mehr man in die Dinge hineinsah, der Scheu vor fruchtlosen Aussprachen und dem strengen Willen zu praktischem Tun. Durchweg getrieben, auch die „Alten“, von einer oft unbewußten Sehnsucht nach all jenen Dingen des Lebens und der Gemeinschaft, die heute irgendwo in der Luft liegen und die von den meisten wenigstens erahnt werden konnten. Das großzügig angelegte Programm des Seminars bot zuviel der Anregungen und verriet z. T. noch die Spuren einer Zeit, in der man gewohnt war, sich in logischen Denkprozessen mit dem Leben auseinanderzusetzen.

Die sprachpsychologischen und philosophischen Forschungsgrundlagen von Dr. Müller-Freienfels und die bühnengeschichtlichen Vorlesungen von Dr. Hans Lebede hätten, trotz fesselnder, das Wesentliche streng herausarbeitender Darstellung doch z. T. auch in den bekannten Büchern der beiden Dozenten erleben werden können. Wichtig waren allerdings, auch für diesen Arbeitskreis, die Behandlung des Dramas im Unterricht und die Anknüpfung an die neuen Richtlinien, die Abgrenzung von Berufstheater, Dilettantenbühne und Laienspiel und die Aussprache über das Jugendspiel überhaupt. Prof. Flatau führte an der Hand von plastischen Nachbildungen und Präparaten in die Bau- und Lebenserscheinungen der Sprechorgane ein; seine klinischen Übungen gaben einen praktischen Einblick in die Heilpädagogik der Stimme und Sprache. Dr. Erich Drach gab an Hand des Leitfadens „Sprecherziehung“ (Diesterweg, Frankfurt a. M.) und seines Buches „Die redenden Künste“ (Quelle u. Meyer, Leipzig) eine stets anregende und die Gemeinschaft zu Kritik und Mitarbeit geradezu reißende Einführung in die Methodik der Sprecherziehung. Seine Assistenten leiteten mit sachlichem Verantwortungsbewußtsein die wöchentlich vierstündigen Übungen der einzelnen Arbeitskreise zu einem „gesunden, lautrichtigen, tragfähigen und wohlklingenden Sprechen“. Dramaturg Heinrich Römer, der in seiner besondern Eigenart zunächst von vielen mißdeutet wurde, erfüllte die Zielforderungen der neuen Sprecherziehung durch rhythmische Atem- und Sprechgymnastik und durch die suggestive Kraft zu einer Sammlung erzwingenden Konzentration, die weg vom „privaten“ Selbstgespräch einer Dichtung zur Schwingung in Raum und Gemeinschaft führte. Dr. Michaelis führte an Hand deutscher Prosameister durch praktische Übungen, aus eigener Instinktsicherheit für die Musikalität und den geistigen Gehalt der Sprache und aus einer gepflegten Sprechbegabung, in die Werkstatt des vortragenden Sprechers, der zäh und ausdauernd um letzte Feinheiten der Sprache und ein strenges Herausarbeiten der jeweiligen Kunstform ringen muß. Die unter seiner Regie veranstalteten Sonntagvormittage von guten Sprechkünstlern der Gegenwart boten eine besonders wertvolle Ergänzung zur Arbeit des Werktags.

Es soll hier nicht Aufgabe sein, alles Gebotene aufzuzählen, viel weniger noch zu deuteln, zu mäkeln, sondern mitaufzubauen und in dem Sinne weiterzuhelfen, wie eingangs dargestellt wurde. Aus der Überfülle gebotener Anregung: der zahlreichen Schulbesuche zu einem „möglichst vielseitigen Überblick über die neuen Arbeitsweisen“ des deutschen Sprachunterrichts, der Probearbeiten von Jugendbühnen und Sprechhören, der kostenfreien Theaterbesuche seien noch besonders hervorgehoben die pädagogisch geschickte Sprecherziehung von Dr. Christians in der höheren Schule, von Bäte Stobbe in der Grundschule und der Einblick in das Leben der proletarischen Arbeitsschule von Jensen.

Der Lehrgang war vom Arbeitsgedanken einer Sprecherziehung geleitet, welche „die Muttersprache als lebendige Persönlichkeitsleistung des Einzelnen“ werten und pflegen wollte. Mag sie darüber hinaus zu einem Werk an der Gemeinschaft, für die Gemeinschaft, durch die Gemeinschaft werden. Der Wunsch vieler Teilnehmer ging zu einem noch kräftigeren Tun in gemeinsamer, vom Takt getragener Arbeit aneinander im einzelnen und chorischen Ausdruck. Lehrer und Schüler waren einig in dem Verlangen, den nächsten Lehrgang, vielleicht in stiller Abgeschiedenheit von den scheinbar zugehörigen, in Wirklichkeit nur ablenkenden Einflüssen der Großstadt, nur der lebendigen Tat und den dazwischen liegenden Atem-

pausen zu weihen. Der Name „Sylt“ in Verbindung mit chorischer Bewegungskunst Klänge verheißungsvoll.

Das bayrische Schulwesen ist dem preußischen auf dem Wege der Sprecherziehung vorangeschritten. Wenn wir uns auch klar darüber sind, daß die Schule nicht den Geist eines Volkes baut, sondern daß jede Kultur ihre Schule sich selber bildet; wenn auch die heutige Staatschule nur „reformieren“ kann, so könnten doch vielleicht mehr, als die neuen preußischen Richtlinien zunächst nur wünschen, für diese so wichtige Angelegenheit einer Lebenserneuerung und eines Eigenstiles praktische Möglichkeiten geschaffen werden. Der ganze Westen Deutschlands z. B. ist bisher von den Segnungen Berlins auf diesem Gebiete so gut wie verschont geblieben. Bis dahin aber arbeitet jeder an seiner Stelle im eigenen Umkreis und freut sich, wenn er wirklich ein Stück erfüllen kann, damit wir am Ende keine Lebensschule, aber ein neues Schul-Leben im Aufbau sehen. Leo Fußhöller

Die Kunstsituation des Films Notizen zu Emil Jannings

Georg Christoph Lichtenberg, dessen dringliche Meinungen wähehch alles andere eher enthielten als fortschrittsgläubigen Optimismus, hat irgendwo aphoristisch vermerkt, daß man sich wohl irre, wenn man glaube, daß alles Neue der Mode zugehöre; es sei etwas festes darunter. Fortgang der Menschheit dürfe nicht verkannt werden. So verbürgt schließlich dieser „Fortgang“ auch — trotz Spenglerscher Hypothesen — in den großen geistesgeschichtlichen Belangen des Menschengeschlechtes heute ist, so wenig Tatsächlichkeit scheint man ihm in punkto Kunst und Künstlerum zuzusprechen, der Stelle also im Bereich des Menschlichen, an deren besonderen soziologischen Bedeutung die außerordentlichsten pädagogischen Werte angeschlossen, soweit man überhaupt die letzteren als unabsichtliche Versuche nimmt, die Idee einer Würde des menschlichen Gesamtbildes konkret zu machen.

Ein Bemühen darum beweist im besonderen die darstellende Kunst der Gegenwart. Sie hat es fertig gebracht, auch an den Erzeugnissen des plattesten literarischen Snobismus' noch die Wichtigkeit menschlicher Beziehung zu demonstrieren. So anmaßend es wäre, zu einer Zeit, in der der Mensch nur noch den gepfensterhaften Umriß eines Vakuums vordäuscht, in dem die verschiedensten Experimente zum Zwecke des Seelenheils durcheinanderspucken, in solchen Dingen apodiktisch urteilen zu wollen, so mutig muß man sein, wenn es gilt eine positive Bereicherung zu dokumentieren: Das Filmtheater beginnt in die Reihe der legitimen Kunststätten einzurücken.

Freilich müssen dazu zwei notwendige Prämissen Berücksichtigung finden. Die eine liegt beim Publikum. Wer sich nicht — durch die Tatsache voreingenommen, daß der Bildspieler eigentlich nur vor einer Kamera agiert — der Fiktion zu entäußern vermag, die über ein weißes Lafen hushenden „Schatten“ von Menschen und Dingen seien den Vorgängen auf der Sprechbühne gegenüber „unlebendig“, dem mangelt das Organ des neuen Verständnisses. Der hat noch nicht begriffen, daß das Erlebnis der Stimme des Menschen — diesem besonderen Mysterium der Sprechbühne — dem Erlebnis seines Antlitzes — diesem geheimnisvollen Privileg des Films — völlig gleichkommt. Beides ist dasselbe; nämlich Erscheinung (Lautwerdung) menschlicher Inneneristenz als Erweis der metaphysischen Situation, in der sie sich im Stande des Schicksals (der Handlung) befindet. Die zweite

Voraussetzung liegt beim Darsteller. Mit Emil Jannings ist der Film in diesen Tagen auf den ihm adäquaten Typus des darstellenden Künstlers gestoßen, eines Typus, der die neue Berufung als folgerichtige Abwandlung alter, besser Traditionen ahnend begriff. Das zufällige Verdienst liegt hier zweifellos bei den Deutschen. Wer sie so etwa als Vertreter europäischen „Geistes“ amerikanischem Konfrontierte, müßte zu den aufregendsten Schläffen kommen. Erläuterungen könnte von Fall zu Fall die monographische Betrachtung liefern.

Wenn der Karrikaturist eines letzten Simplizissimustitelblattes Jannings „im Filmparadies“ voll Behändigkeit gesicherten Erfolges zu Chaplin sprechen läßt: „Ich sage dir, in diesem Augenblicke vertracht in Deutschland ein Theater“, so hat er damit nicht nur die Meinung ironisiert, die Jannings ja von sich haben oder nicht haben mag, sondern er hat auch, indem er wohl aus unverdorbenem Gefühl für das Zweckentsprechende natürlicher Anordnung die Figur des Künstlers zum Mittelpunkt des Bildes und zum devoten Interesse der übrigen machte, sein unbeabsichtigt Teil zu unserem Thema beigetragen. In demselben Maße nämlich, in dem heute die deutsche Filmindustrie an Kapital und Umfang von der den Weltmarkt beherrschenden amerikanischen übertroffen wird, übertreift die deutsche Produktion an Sinnggebung und Gestaltungsmöglichkeit des filmkünstlerischen Phänomens nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach jede andere. Um nicht in den Geruch ignoranten Deutschtümelei zu geraten, sei im voraus gesagt: Von dem zweckvollen Aufwand an Energie und Fähigkeit, von der geradezu gläubigen Einstellung des amerikanischen Künstlers zu seinem Berufe und der entsprechenden Disziplinierung seiner äußeren Existenz wissen die deutschen Filmspieler noch so wenig, daß man ihnen eingehende Unterrichtung dringlich empfehlen darf. Ein zweites Hollywood gibt es nicht. Aber man soll sie auch in dem Wissen darum bestärken, daß derlei Dinge für die talentierte Leistung wohl eine wichtige, aber untergeordnete Rolle spielen; daß sie überall da Beachtung verdienen, wo wirklich vorauszusehen ist, daß durch bloßes Wollen Können erreicht wird. Ist diese Voraussetzung getrübt, so bewirkt das bekanntlich eine Grenzverwischung zwischen strebsamem und begnadetem Künstlertum. In Deutschland sind derartige Vorkommnisse leidige, aber vollkommen übersehbare Affären, in Amerika aber bilden sie ein dauerndes charakterologisches Malheur. Den Erweis bietet vor allem der Spieler selbst: Sein Bestreben ist auf vollendete eigenhändige und -fähige Bewältigung des meist dekorativen und monumentalen Ereignisses gerichtet, wobei das mimische Moment, also das einzige, das dem Film Gelegenheit gibt, aus der Sphäre des Artistischen in diejenige autonomer Kunst zu rücken, nur als stereotype, seelenferne Funktion einer völlig von außen her zugerichteten Handlung auftritt. Auch der gern als „natürlich“ gefeierte Ausbruch bekannter Amerikagesichter, jener vermeintliche direktere Weg von innen nach außen, den ihr Wesen zu bezeugen scheint, ist nur die Hilflosigkeit eines einseitig orientierten Weltgefühls; für jeden wissenden Europäer die bedauernswerte Hanswurstlade eines menschlichen Herzens, dem das geistige Nahrungsbedürfnis bereits pervertiert ist. Wenn der darstellende Künstler tatsächlich das auserlesene Mittel ist, die makellose Stelle des Menschenwesens ehrfurchtbeischend von der personellen zur ideellen Existenz seines Selbst hinzuwenden, dann ist das typisch amerikanische Filmszenarium das untauglichste Feld der künstlerischen Betätigung. Aber schließlich tut jeder, was er nötig hat. Das amerikanische Publikum ist schon von einer

derart wahllos- und selbstgezüchteten Gewöhnlichkeit des Geschmacks infiziert, daß es sauer reagiert, wenn man ihm giftfreie Kost bietet. Als der Usa-Exportfilm „der Letzte Mann“, der bekanntlich — mit Jannings in der Hauptrolle — eine außerordentliche Höhe der Darstellungskunst aufwies, sowie technisch und kunstgewerblich vollkommen war, in New York aufgeführt wurde, sollen die Theater schon nach dem ersten Teil die Hälfte ihrer Zuschauer verloren haben; die anderen hätten nicht mißzuverstehend gelacht und ihren Beifall — gepfiffen. Immerhin konnte die Presse nicht umhin, sich zum Teil sehr günstig über den Film zu äußern, was die deutsche Exportfilmindustrie veranlassen sollte, unbeirrt zu bleiben und nur da Konzessionen zu machen, wo es die Wahrung und Förderung allgemeinen deutschen Einflusses ratsam erscheinen läßt.

Kunst wird nun einmal — wie einiges andere auch — nicht von unten nach oben, sondern umgekehrt gemacht. Der Künstler, der am höchsten in der Erkenntnis menschlichen Schicksals gestiegen ist, ist auch zuerst berufen, es darzustellen. Deshalb heißt es das Verdienst großer Mimen schmälern, wenn man es hintanhält. Wer das Spiel Jannings, diese bewußt gestaltete Dämonie menschlichen Schicksals, etwa in einem der künstlerisch geschlossenen Filme, im „Varieté“, erfahren hat, muß auch gespürt haben, daß durch die filmische Apparatur mit dem Untitz dieses Menschen vielleicht erstmalig das Untitz der Kunst leuchtet. Es kann einem dabei plötzlich bewußt werden, daß jener technische Einfall der Erfindung der Kinetographie, dieser rühmliche Anlaß zur Spannungsbereicherung heutiger Vitalität, als einer der seltsamen, aber unerläßlichen Umwege der modernen Seele zu sich selber und zur Kultur entlarvt ist. Und nur dadurch, daß die filmkünstlerische Mission eines Jannings den Menschen wieder zum Maß der Dinge machte, erhalten auch die Fakten, die bis dato nur technologischer Plunder waren, mit dem man die lächerlichsten Märgen arrangierte, eine gewiß zugewiesene, aber eine um so sinnfälliger, eine Bedeutung von Rang.

Es ist noch keineswegs bewiesen, daß die Größe unserer Zeit in ihren „Errungenschaften“ liegt. Diese sind nämlich nie um ihrer Selbst willen da, sondern haben immer auch heimliche, auf Menschenwert und -wesen bezogene Absichten. Der Film ist einer ihrer manifesten Erscheinungen. Wer sich ihm gegenüber nicht in letzter Stunde zur kritischen, unvoreingenommenen Betrachtung entschließt, mag mit Lichtenberg wünschen: „Ich wollte, daß ich mich alles entwöhnen könnte, daß ich von neuem sehen, von neuem hören, von neuem fühlen könnte.“ Denn „Gewohnheit“ verdirbt nicht nur die Philosophie, sondern auch die Kunst.

Freig Bühler

Der neue Reichsbund für Lebens- und Heilreform

Es war einige Jahre vor Ausbruch des Weltkrieges, da wanderten an einem nebligen Herbstmorgen ein paar Dugend Menschen, die durch Tracht, Haltung und ihre markanten Köpfe auffielen, von der Station Oranienburg nach der Obstbaukolonie Eden. Der bekannte Lebensreformer Gustav Simons, der im Verein mit seinen Brüdern das sog. Simonsbrot in den Handel gebracht hat, hatte sie zusammenberufen. Seinem Rufe waren außer Lebensreformern auch politische Führer, Wirtschaftsreformer und andere Lebenserneuerer gefolgt. Es war eine eigentümliche Konferenz, die damals in Eden tagte. Gustav Simons suchte, wie er es nannte, den

„Generalnennen“ für die geistigen Strömungen in Deutschland. Mit anderen Worten, mit Hilfe der Konferenz und mit Hilfe der Geladenen, wollte er den „Geistigen Generalstab“ ins Leben rufen für das neue, wachsende Deutschland. Gustav Simon starb bald darauf, seine Konferenz war gewissermaßen sein Vermächtnis an die Überlebenden. Die Tagung war aber gleichzeitig der Auftakt für folgende ähnliche Veranstaltungen. Ein Jahr später fand in Hamburg der erste große Kongreß für biologische Hygiene statt. Was Eden vorbereitet hatte, das wurde 1912 in Hamburg Wirklichkeit. Während in Eden nur einige Dugend führender Köpfe auf dem Gebiet der Lebens- und Heilreform sich eingefunden hatten, war es Hugo Erdmann, dem damaligen Herausgeber des „Allgemeinen Beobachters“, gelungen, mehrere hundert Führer des geistigen Deutschlands in Hamburg zu einem Kongreß zu vereinigen. Das von Driesmans vorgeschlagene „Kulturparlament“, welches das Gewissen des deutschen Volkes in allen Kulturfragen werden sollte, fand schließlich einstimmige Annahme. Nur wurde auf Antrag des alten Prof. Foerster-Friedenau die Bezeichnung „Volktrat“ angenommen, weil dieses Wort volkstümlicher und allgemein verständlicher sei, als der von Driesmans geprägte Ausdruck „Kulturparlament“.

Dieses Kulturparlament blieb, wie so vieles andere, auf dem Papier stehen. Zwar wurden die Vorbereitungen für den Volktrat in die Hand genommen, in Bonn war bereits ein zweiter Kongreß vorbereitet, aber da kam der Weltkrieg und setzte alles hinweg, was nicht auf die augenblickliche Not der Stunde eingestellt war. Bläßliche Versuche, in der Schicksalsstunde unseres Volkes den Volktrat doch noch zu begründen, namentlich im Hinblick auf die drohende Unterernährung, schlugen fehl. Der in Hamburg gewählte Volktrat war also noch nicht das Gewissen der deutschen Volksseele.

An Versuchen, den gescheiterten Volktrat nach Kriegsende wieder ins Leben zu rufen, hat es nicht gefehlt. Schließlich gelang es dem Bund für Lebenserneuerung unter Führung von Friedr. Schöll in Weimar (Pfingsten 1923) sowie Hugo Erdmann, dem Organisator des zweiten Kongresses für biologische Hygiene (Dresden im Herbst 1924), die seit Hamburg (Herbst 1912) zerrissenen Fäden wieder aufs neue zu knüpfen. (Über diese Versuche habe ich in der „Tat“ schon bei früheren Gelegenheiten berichtet.) So unermüdlich die beiden Genannten auch tätig waren, wieder alle Kräfte zu sammeln, die eine Erneuerung des ganzen deutschen Volkes vom biologischen Gesichtspunkte aus erstrebten, so schien doch das Papsttum und die Eigenbrödelei in den einzelnen in Frage kommenden Organisationen unüberbrückbar zu sein. Nach einem Jahr vergeblicher Verhandlungen und Bemühungen gaben sie den Versuch auf. Eine Zusammenfassung der verschiedensten Richtungen und Strömungen auf dem Gebiete der Heil- und Lebensreform schien augenblicklich nicht möglich, obwohl man klar erkannt hatte, daß sich sehr bald die Notwendigkeit ergeben würde, im Kampfe gegen die Allopathie, die Repräsentantin der Vergangenheit auf dem Gebiete der Heilkunst und Gesundheitspflege, eine gemeinsame, straffe Abwehrfront zu bilden.

Im letzten Augenblick (wiederum ist im Reichstag ein Gesetz gegen die Kurierfreiheit eingebracht worden, allerdings unter dem Deckmantel der Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten), hat die Not der Stunde doch endlich eine Zusammenfassung der Kräfte möglich gemacht. „Im Namen des Gewissens der Bewegung“ hat der Regierungsrat Engelhardt, Überlingen, zum 1. Dezember nach Berlin

etwa 50 führende Köpfe der großen Volksströmung für biologische Lebens- und Zellweise einberufen, die heute bereits etwa ein Siebtel des Volkstums umfassen dürfte*. Was ich nun nach den bisherigen üblen Erfahrungen nicht mehr für möglich gehalten hatte, gelang trotzdem. Unter Leitung von Bergmann, Hamburg (Bund der Naturheilkreunde) und Prof. Verweyen (Universität Bonn) wurde in zwei Tagen wertvolle Arbeit geleistet. Zwar fehlte es am ersten Tage der Konferenz nicht an den unter Deutschen üblichen uferlosen Debatten, aber am zweiten Tage wurde fast nach englischem Vorbild gearbeitet, Antrag auf Antrag nach kurzer Debatte angenommen.

Nun das Ergebnis. Als notwendige Spitzenorganisation sämtlicher Strömungen auf deutschem Sprachgebiete, die eine Erneuerung der Heilkunst, Lebensführung und Gesundheitspflege erstreben, wurde der „Reichsbund für Lebens- und Heilreform“ gegründet, dem sofort eine Reihe von Verbänden mit einer Anhängererschaft von 150000 organisierten Mitgliedern beitraten. Den Vorsitz übernahm Prof. Verweyen, Bonn, die Geschäftsführung liegt in Händen von Herrn Wergyn, dem Schriftleiter des „Volksheil“, die Präsidentschaft ist dem alten Vorkämpfer unserer Bewegung, Geheimrat Fassbender, angetragen worden. Dem engeren Vorstand, der aus sieben Köpfen besteht, ist ein „Beirat“ angegliedert. Mitglieder dieses Beirates sind einmal die Delegierten der dem Spitzenverband angeschlossenen Organisationen, sodann solche Persönlichkeiten, die sich um die Lebens- und Heilreform Verdienste erworben haben. Letztere werden von dem engeren Vorstand vorgeschlagen, von der Generalversammlung gewählt.

Als die wichtigsten nächsten Aufgaben wurden festgelegt: 1. Erklämpfung der Gewissensklausel nach englischem Muster, 2. Erhaltung der Kurierfreiheit, die zur Stunde sehr gefährdet ist, 3. Die Einführung der Parität der Heilmethoden im Krankenkassenwesen. Bei Punkt 1 soll möglichst Hand in Hand mit dem großen Bund der Naturheilvereine gearbeitet werden, welcher in der Frage der Gewissensklausel den Volkentscheid ins Auge gefaßt hat. Die Abwehrfront gegen den letzten Gesegentwurf im Reichstag (Punkt 2) soll nach Möglichkeit in Gemeinschaft mit der Gesellschaft für Medizinalpolitik und mit dem biochemischen Bunde gebildet werden. Die Forderung unter Punkt 3 wird zur Revision der ganzen sozialen Versicherung führen, sowie insbesondere zur völligen Umgestaltung des ganzen heutigen Krankenkassenwesens. Die aufgeklärten, intelligenteren Köpfe der Arbeitererschaft wünschen für sich und ihre Angehörigen, daß auch ihnen die Wohltaten der Lebens- und Heilreform zuteil werden, während in den bisherigen Krankenkassen, Krankenhäusern und Erholungsheimen sie nur nach den Regeln und Anschauungen der Allopathie behandelt werden können. So ist es kein Wunder, daß sich schon heute im Stillen Bestrebungen bemerkbar machen, die darauf hinausgehen, daß die einzelnen Krankenkassen sich zusammentun und selbst Sanatorien erwerben sollen, in denen die Mitglieder dann völlig freie Hand in bezug auf die Behandlung haben. Andere Länder, z. B. England, sind in diesem Punkte schon viel weiter. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, daß wie Deutschen wie einst noch immer an der Spitze des sozialen Versicherungswesens, insbesondere der Krankenversorgung, marschierten.

* Ohne die Abstinenzbewegung verfügt diese große Volksströmung auf deutschem Sprachgebiet über etwa 150 Zeitschriften, mehr als doppelt soviel wie das gesamte übrige Ausland aufweist!

Als weitere dringende Aufgaben wurden dann noch die Wohnungsnot und die Bekämpfung der Tuberkulose bezeichnet. Diese beiden Fragen sind ja nur im Verein mit der Bodenreform zu lösen. Daher ist es erfreulich, daß die große Organisation der Bodenreformer sich dem Reichsbund sofort angeschlossen hat.

Ferner soll in Angriff genommen werden: Irrenwesen, Brotfrage, Volksernährung, Sautkultur (Luft- und Sonnenbäder!), Großstadtproblem (Gartenstadt, Siedlung, „Kulturgrütel“), Eugenik (vorgeburtliche Erziehung), Körperkultur und Gymnastik und andere Fragen.

Betont wurde schließlich, namentlich von einem Vertreter der Jugend (Pfadsinder-Bewegung), daß Lebensreform unbedingt der Heilreform vorangehen müsse. Erst müsse und solle man im Sinne der Jugendbewegung ein heiler, ein ganzer Mensch werden, vorher könne man eigentlich kein richtiger Heiler sein. Dieser Forderung gemäß soll die nächste große Führertagung der gesamten deutschen Jugendbewegung von dem Reichsbund für Lebens- und Heilreform einberufen und auf derselben die verschiedenen Aufgaben und Ziele der Lebensreform dargestellt werden.

Auf der Konferenz in Berlin wurde auch zum ersten Male deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Stärke der Bewegung in zwei Punkten beruhe, in der Betonung der Lebensreform und in der Abwehrfront der Allopathie gegenüber. Über Wesen und Aufgaben der Lebensreform herrschte eine ziemliche Einmütigkeit in der gesamten Bewegung, dagegen auf dem Gebiete der Heilreform sei es bisher nicht gelungen, die Zentralidee einer neuen, deutschen Heilkunst herauszuarbeiten. Daß die Heilkunst der Zukunft den Zusatz „deutsche“ tragen wird, ergibt sich schon aus der einfachen Tatsache, daß alle neueren Heilmethoden (Spagyrik, Homöopathie, Biochemie, Naturheilverfahren, Akupunktur, Magnetopathie, Sektur usw.) deutschen Ursprungs sind. Auf deutschem Sprachgebiet vollzieht sich eben seit einem Jahrhundert eine gewaltige Umgestaltung in den Fragen der Krankheitslehre und der Heilkunst. Aber diese geistige Bewegung ist heute noch nicht zum Abschluß gekommen. In dem Augenblick aber, wo die Idee der Heilreform so klar umrissen dastehen wird, wie es heute schon die Idee der Lebensreform tut, wird die Allopathie in deutschen Landen von der Bühne abtreten müssen. Die Stellungnahme von Schulze, Arndt, Bier und anderen Forschern deutet bereits die Aufgabe der ersten Position seitens der Schulmedizin an. Dringend geboten erscheint daher die baldige Einrichtung einer freien Akademie für biologische Pathologie, Therapie und Hygiene. Ohne eine solche Akademie dürfte die Urdee der Heilreform, besser gesagt die Urdee der neuen, deutschen Heillehre kaum zu finden sein. Wie stark man in dieser Hinsicht auch auf der Konferenz in Berlin noch im Dunkeln tappete, zeigte die Forderung, die selbstamer Weise der Vertreter der mediz.-biolog. Gesellschaft stellte*: Der Reichsbund solle die Ideen Gandhis übernehmen, der Abwehrkampf gegen die Allopathie dürfe nur im Sinne Gandhis geführt werden. Dieser Reformarzt übersah vollständig, daß es eine biologische Unmöglichkeit ist, auf deutschen Boden zu verpflanzen, was in Indien gewachsen ist. Seine Forderung wurde von der Versammlung auch einmütig abgelehnt, die deutsche Volksseele ist auf Gandhi noch nicht eingestellt. Erst generationenlang durchgeführte Lebensreform und Askese wären nötig, um in Deutschland eine Gandhi-Bewegung ins Leben rufen zu können. Und dann würde sie kein ostarisch-brahmanisches, sondern westarisch-katholisches Gepräge tragen . . .

* Die medizinisch-biologische Gesellschaft umfaßt etwa 200 Reformärzte.

Gelingt es dem Reichsbund für Lebens- und Heilreform, unter Führung von Prof. Verweyen, der ja ein Meister im geistigen Brückenbau ist, das Siebentel unseres Volkstumes, das bereits Träger der neuen, biologischen Ideen ist, in einer geschlossenen Einheit zu sammeln, dann wäre allerdings auf biologisch-medizinisch-hygienischem Gebiet der erste Schritt getan, der aus der deutschen Zerissenheit der Gegenwart wieder zur Einheit, Geschlossenheit und Harmonie führt.

Strandmann

Marg. Naumanns schöpferische, handwerkliche Erziehung

Auf der „I. Magdeburger Frauenwoche“, gemeinsam veranstaltet vom „Verband deutscher Frauenkleidung und Frauenkultur“ und der Volkshochschule, erstritt den stärksten Erfolg neben einer großzügigen Gestaltung des Phänomens „Frauenbewegung“ durch Gertrud Bäumer und einer überraschend neu und vertieft gesehenen, fein ausgeformten Gegenüberstellung von „Frauenbewegung und Jugendbewegung“ durch Elisabeth Busse-Wilson der Vortrag von Margarete Naumann: „Die Entfaltung der schöpferischen Kräfte durch handwerkliche Erziehung“. M. N. entwickelte in demselben mit Hilfe reichen Lichtbildmaterials und plausibler graphischer Darstellung innerer Vorgänge eine neue, von ihr gefundene und seit über 10 Jahren praktisch erprobte Gestaltungslehre. Diese erschien mehr, als Worte und Lichtbild es vermochten, vom Leben unmittelbar beglaubigt durch eine Ausstellung von Erziehungsarbeiten 14—18jähriger, fast nur der Volkshochschule entstammender Schülerinnen M. N.s, eine Ausstellung von wahrhaft überwältigendem Reichtum an neuen Formen, Versuchen, Gestaltungen.

Sachleuten, führenden Kunst Erziehern und Künstlern ist M. N. längst durch Werkbund- und Sonderausstellungen und die Leipziger Entwurf- und Modellmesse, in deren Jury sie als einzige Frau wirkt, bekannt als Schöpferin einer neuen Textilkunst. Aber auch unverbildete, schöpferische Menschen witterten in ihrer seltsam selbstherrlich, zwecklos, abseits von jeder herkömmlichen Technik und Stiltradition gewachsenen Kunst Neuland. — So hoch jedoch in unserer chaotischen, zergräbelten Zeit eine so eigenständige, sichere, aus innerer Fülle gespeiste Gestaltung wie die M. N.s gewertet werden muß — viel wesentlicher für unsere lebendige Kultur ist ihre in Magdeburg wieder von allen führenden Frauen-, Fach-, Schul-, Kunstpersönlichkeiten unter der zahlreichen, auch von auswärts kommenden Besucherschaft erkannte Bedeutung als Erzieherin der schöpferischen Volkskräfte.

M. N. ist im Vogtlande inmitten einer von jeher mit dem Jaden vertrauten Bevölkerung geboren. So lag ihr selbst textile Begabung im Blute, vielleicht auch ein besonderes Verstehen des Schicksals ihrer ebenfalls mit feinfühligen, schöpferischen Händen begabten Mitschwester, die bei Hungerlöhnen von 5 und 6 Pf. für die Stunde lebenslang schematisch verarmende, unkünstlerische Gebilde zu vervielfältigen gezwungen sind. M. N. selbst ist in dem herkömmlichen Kunstschulenbetrieb bei Reißbrett und Stift ausgebildet, also in einer vorwiegend nachschaffende Kräfte entwickelnden Tendenz, die sie in ihrer eigenen Gestaltungslehre verwirft und bekämpft. — Trotzdem ruhte ihre schöpferische Natur nicht, bevor sie das für sie in der Luft liegende Problem gelöst hatte, die Spitze von der herkömmlichen Beschränkung auf die Fläche zu erlösen, sie durch Auswirkung auch

in die dritte Dimension — das Raumproblem unserer Zeit auch in der Textilkunst — zu befruchten. Sie erfand eine neue Fadenvorknotung, Fadensicherung, die Margaretentechnik. Was damit gewonnen war, bezeugte ihre Ausstellung 1914 auf dem Werkbund in Köln mit einer unerhöht vielseitigen Fülle bald spinnwebfeiner, bald massigewirkter, flächiger und körperlicher Ranken, Sterne, Blüten, Gruppen, Szenen aus Spitze. Eine spätere Ausstellung 1919 überraschte fast noch mehr durch den Beweis, daß diese Margaretentechnik nicht bloß Spitzefäden, sondern Wolle, Seide, Bast, Perlen, Gold- und Silberfäden, Filigrandraht zu künstlerischen, dabei aber ingenieurhaft konstruktiv vollendeten Gebilden zusammenzufügen geeignet war. — Es entstanden jene Perlegestaltungen, wie in den Märchengärten von Tausendundeiner Nacht gewachsen, Ketten, Anhänger wie Zwischengebilde von Blüte und Frucht, Perlkinder, Perltiere, Geschöpfe aus ein paar Perlen und Golddraht, mit dem Wesensausdruck, der Geste des Tieres, kindlich lebendig erlebt.

Prof. Forkel, der Leiter der Plauener Kunstschule, erkannte als Erster die pädagogische Bedeutung M. N.s und setzte ihre Berufung an die Plauener Kunstschule durch, um sie für die Spitzenprovinz Deutschlands fruchtbar zu machen. Vielbewunderte, vielausgestellte, viel nachgebildete Schülerarbeiten M. N.s bezeugten ihre hervorragende, erzieherische Fähigkeit. Ihr Zusammenwirken mit Prof. Forkel zeitigte noch bedeutsame andere Versuche auf dem Gebiete der Maschinenspitzenindustrie. Hatte die Maschine bis dahin — und noch heute — immer nur handgearbeitete Spitze nachgeahmt, also Ersatz, Täuschung produziert, so entdeckte M. N. und Prof. Forkel, daß ihr, auf ihre eigenen Möglichkeiten gestellt, ganz neue, wieder der Handarbeit unmögliche Gewebe vorbehalten sind, von denen die köstlichen sog. „Sommerfaden“ oder „Forkelspitzen“ nur den Anfang neuer Entwicklungen bedeuten. Leider wurde dies fruchtbare Zusammenwirken durch Prof. Forkels frühen Tod abgebrochen, M. N. wurde entlassen, ihre erzieherische Tätigkeit von der Behörde als „ohne Erfolg“ attestiert.

Ein neuer Wirkungskreis erwuchs ihr mit der staatlichen Umwälzung in Sachsen und der damit gegebenen Bereitschaft zur Umstellung der Schulen und mehr kultureller Fürsorge für den Arbeiter. Der Freistaat Sachsen schuf M. N. ein eigens für sie eingerichtetes Seminar zur Ausbildung von Textilarbeitern im Spitzen-, Stickerei-, Perl- und Nachtgewerbe.

Obwohl dies neue Institut von vornherein neben der Studienabteilung sofort Verwertungsabteilungen vorsah, also mit der wirtschaftlichen Aufgabe, sich möglichst selbst zu erhalten, belastet war, zeigte gerade der Vortrag und die Ausstellung M. N.s in Magdeburg, in welchem Grade sie diese zweite Wirkungsperiode zu einer Vertiefung ihrer Gestaltungslehre und fruchtbaren Erweiterung ihrer Schaffensgebiete ausgewertet hat.

Ihre Gestaltungslehre gründet sich auf einem sehr eingehenden Studium der drei verschiedenen Kraftzentren im Menschen und ihrer gegenseitigen Wirkungen. M. N. setzt nach ihren Erfahrungen in jedem Menschen, wenn auch in verschiedenem Grade, nachschaffende, schöpferische und künstlerische Kräfte voraus. Es ist ein Trugschluß der früheren Erziehung, die schöpferischen und künstlerischen Kräfte vorwiegend zuerst durch Gebrauch der nachschaffenden entwickeln zu können. Im Mittelpunkt einer gesunden Volkswirtschaft muß der schöpferische

Mensch stehen, im Mittelpunkt einer sinnvollen Erziehung zum wertvollen, glücklichen Menschen die Entwicklung seiner schöpferischen Kräfte. Die nachschaffenden Kräfte hemmen die schöpferischen, sie stärken das Abhängigkeitsbewußtsein, statt des schöpferischen Ichbewußtseins, in ihnen ist der horizontal gerichtete Wille zur Lagerung von Kenntnissen mächtig, nicht der Auftrieb zu künstlerischer Selbstverwirklichung.

Ursache der Verarmung unserer Formensprache ist nach M. V., daß zwischen die schöpferischen Kräfte und die tastende Hand Reißbrett und Stift geschoben sind. Schöpferisches Handwerk entsteht nicht beim Nachbilden oder gedanklichem Vorfass, als Frucht von Vorstellung und Entwurf, sondern beim schöpferischen Experiment. Das Wesen des Schöpferischen liegt ihr im Eindringen beim Experiment in die Geseglichkeit der körperlichen Bewegung und der eigenwilligen Natur des Rohstoffes. Alle Erziehung ist planvolles Stellen von Aufgaben, die durch vergleichendes Experiment zur Beobachtung zwingen und logisch und konstruktiv die Gestaltung aus dem Gesetz der Handgriffe und des Rohstoffes herauswachsen lassen.

So zeigte die Magdeburger Ausstellung eine sehr vielseitige Reihe von Lösungen einer Geometriestundenaufgabe: Darstellung der sich verjüngenden Wellenlinie, und zwar, um gleich den künstlerischen Impuls zu wecken, in Form einer Wunderschlange, die das Himmelstor bewacht. Die Wunderschlange, das Wolkentor usw. wird nicht gezeichnet, sondern sofort ausgeschnitten und nach Hell- oder Raumbewirkung solange im gegebenen Raum hin- und hergeschoben, bis die bildmäßige Raumaufteilung erreicht ist. Es wird den Schülern ein Stück gegeben mit der Aufgabe, ihn zu befestigen mit der Betonung der Längsachse, als künstlerischer Impuls: Märchenwald. Die entstandenen nativ herrlichen, von quellender Vegetation überwucherten Wollstickereien ergeben, zusammengefügt, einen künstlerischen Wandteppich und den Beweis, daß auch heute noch aus einer Idee geschaffene Gestaltungen noch so verschiedener Menschen geschlossene Einheiten zu bilden vermögen wie die Werkstättenbilder alter Meister oder orientalische Teppiche im Flickstil.

Aus der Fülle von Spitzenstudien liest ein aufmerksames Auge bald, wie der Schüler allmählich vom vielleicht noch zu gedanklichen Überwältigen des Fadens zu jenen wundervoll rhythmischen letzten Lösungen der „Spannfadenspitze“ kommt, deren selbstverständliches Verästeln, Teilen, Quellen und wieder Schließen und Verknoten dem Gemüte eine so heitere, unbefangene Wohlthat bereitet wie gewachsene Pflanzennatur. — Hier hat sich der schöpferische Mensch in die Eigen-geseglichkeit des Fadens hineingefühlt und läßt sie durch seine schaffenden Hände strömen. — Ein kleines Mädchen erhält die Aufgabe, sein wichtigstes Ferien-erlebnis darzustellen. — Es bringt ein handgroßes Spitzengärtchen, wie aus zartestem Raubreif gefloren, mit Hügel, Jaun, Baumgruppe und Bank darunter. Auf der Bank sitzt ein Liebespärchen, hinter ihm im Gebüsch versteckt sich eine Lauscherin — die kleine Künstlerin, welche das Stellbischein der Schwester mit dem Uelauber belauscht hat, ihr wichtigstes Ferienerlebnis. Über sie hat es durchaus nicht naturalistisch gestaltet, sondern für jedes Gebilde, ob Baum, Terrain oder Figur, die fadengesegliche Übersetzung in eine Spitzenformel gefunden. — Legte künstlerische Möglichkeiten der Fadenverknüpfung sind plastische Masken, groteske Selbstkarikaturen in Spitzenköpfen oder riesige, kostbar gesund- und

starkfarbige Wollblumen, aus schweren Stoffdraperien quellend. — Eine große braune Glasperle ergibt, naturalistisch erfaßt, den Rumpf eines braunen Schafchens; streng stilistisch in Reihen gebunden, das starre, heilige Kleid der Himmelskönigin; zu legtem Ausdruck gesteigert das demütig geneigte Antlitz des prachtvollen, in ritterlicher Einsamkeit vor ihr knienden Königs — echte, kindliche Ausdruckskunst, weit über bloß „Decoratives“ hinausgewachsen. Vor den diskret schönen, berückelnden Schmuckschöpfungen der Naumannschule, aus unerlöschlich vielartigen Perlen mit Gold- und Silberdraht künstlich verknüpft, jenen Schlußstücken, die an Orchideen, seltsame Früchte oder schöne Tiere gemahnen, erhellte der kulturlose, rein auf den materiellen Tauschwert des „Edelsteins“ gegründete Charakter unserer Massenschmuckindustrie. Da wirkt der geheimnisvoll im Feuer aus Säuren und Salzen zusammengeflossene Rohstoff, das Glas, mindestens so ablig wie der herkömmlich abgestempelte, aus einem raren Zufall im Erdenchoße gewachsene Edelstein. Denn künstlerische Kräfte haben seine Schönheit und Ausdruckswerte entbunden.

Wie unabhängig Gestaltungswerte von der Kostbarkeit des Rohstoffes sind, lehren die Papierarbeiten der Naumannschule. Hier ist fruchtbar etwas geschehen, was den Selbsttätigkeits- und Werkunterricht der Grundschule beeinflussen müßte, was Gropius für die Begabungsauslese mit seinen Rohstoffgestaltungsversuchen in den Ausgangs- und Mittelpunkt seines Bauhauses gestellt, aber vielleicht wegen des heterogenen oder schon von vornherein verbildeten Schülermaterials nicht zu dem gewollten Resultat hat führen können. Hier ist durch körperliche Bewegung, durch Rollen, Abspalten, Einkniffen, Falten des Papiers die eigenwillige Bewegung dieses Rohstoffes zuerst zu einfach logischen Versuchen mit seinem Aufbäumen, Auspringen, Einrollen, dann zu rhythmisch ornamentalen Gestaltungen, endlich zur Ausdruckskunst gesteigert in den tragischen Masken, aus gefaltetem Papier, Landschaften, Burgen, Wundergarten, in dem Christusschrein, aus gerolltem Papier. — Der leitende Architekt der in Magdeburg geplanten großen Theaterausstellung erblickt in M. N.s („Maske 1926“) Spitzenplastik, ihren Bastmasken für ein Fastnachtspiel, in ihren Perltkronen für ein Märchenspiel (das Ganze dieser Märchenspielausstellung ist ihr genommen und an das Plauer Theater verkauft), vor allem aber in ihren Papiergestaltungen Ansätze für eine neue Theaterkunst. — Es charakterisiert unsere Zeit, wie viele Beschauer, gerade auch ältere Gewerbe- und Handwerkslehreinnen, mit dem reinen Zweckgedanken an solche Erziehungsausstellung herantreten. Sie sind beglückt von allem Schmuckhaften darin. Welche Berechtigung haben aber Spitzenbäumchen, Brautkronen, Perltiere, noch so berückelnde goldgeknapfte Medicinflagen und venetianische Säuben, die heute niemand trägt? Ihnen antwortet M. N.: Warum muß Spitze flach sein? Warum soll sie sich nicht auch plastisch auswirken? Alles, was geschieht, hat recht. Die Erziehung darf nicht spekulativ sein, nur zweckmäßige, praktische Dinge schaffen wollen. Die Seele kann an unpraktischen, aber schöpferischen Experimenten großen Entwicklungsgewinn haben. Nur vor den ganzen Menschen vom Volkskünstlerischen her, nicht bloß den zweckhaft eingeschienten ergreift, entfaltet schöpferische Kräfte.

Für den sozialen Menschen ist die große Erlöse dieses Frauenwerks, daß fast nur junge, „ungebildete“ Menschen zu diesen Gestaltungen kamen und jede einzelne die innere Freude, Hingabe und — Unlago! bekundet. Hier ist der Beweis erbracht,

daß eine neue Volkskunst, eine Erlösung des Massenmenschen in befeelter, schöpferischer Arbeit möglich ist.

Man sollte meinen, von allen Seiten, von pädagogischer, industrieller, sozialer, vor allem volkswirtschaftlicher her müßte M. N.s Gestaltungslehre aufgegriffen, gestützt, ausgewertet werden; man müßte ihr schaffen, was sie braucht: Einfluß auf die Arbeitsschule, den weiblichen Handarbeitsunterricht, Schulen, Werkstätten, bildsame Hände! Denn die mit M. N. bezeichneten Erzeugnisse sind bereits im Ausland geschätzt, vorteilhafte Einladungen rufen M. N. nach Amerika, hier ist ein billiger Rohstoff veredelt zu deutscher Exportwertarbeit! — Aber wann sind starke neue Kräfte nicht unbequem, unheimlich und verdächtig gewesen? Auch ihre zweite Wirksamkeit, ihr Textilseminar, ist M. N. 1924 in zwei Tagen bei der politischen Umstellung des Freistaats Sachsen abgebrochen als „resultatlos“! In dem Rechtsstreit um Recht, Patent und Werk wird mit allen heute üblichen Mitteln, auch denen persönlicher Verunglimpfung, für eine Frau besonders fühlbar, gegen sie gearbeitet. Nur dem entschlossenen Eingreifen des Werkbundes verdankt M. N. die Rettung wenigstens dieser äußeren letzten Darstellung ihrer Gestaltungslehre, diese Ausstellung.

Dieselben Mächte, die hinter der Szene unsere Wirtschaft, unsere politische Meinung, unser Schicksal machen, die wünschen keine „Überflutung“ der Industrie mit schöpferisch gebildeten, natürlich kostspieligeren Arbeitskräften. Ihnen liegt auch an der durchsichtigen Preiskalkulation, die M. N. infolge präziser Arbeitsstundenrechnung auf Grund normaler Zeitaufwandes bei den verschiedenen Techniken und ausgebildeten Kräften einführen konnte, gar nichts. — Bureau- und Verwaltungsmenschen alten Stils, wie sie heute noch so vielfach unser Schulwesen an ausschlaggebenden Stellen beherrschen, ist ihre Lehre viel zu wenig schematisch, zu wenig bildungs- und klassenbewußt, zu sehr auf undisziplinierte Seelengebiete, Intuition, Phantasie, naive Religiöses, eingestellt und in ihrer Anwendung doch wieder zuviel Logik, konstruktive Planarbeit beanspruchend. Zeitige Machthaber wittern ein unberechenbares Können und die neue Frau.

So scheint es wirklich, als ob der Kulturtat solchen volkserzieherisch schöpferischen Handwerks keine Stätte auf deutschem Boden beschieden sein sollte, und als ob das reiche, Kulturhungrige ahnen- und mythoslose Amerika, in dem die Gefahr der Verküßung oder geschäftlichen Ausbeutung droht, die Zuflucht M. N.s werden sollte — wieder eine der verpackten deutschen Möglichkeiten, wenn sich nicht die entscheidenden Vollbringer für die andere Kulturtat finden, M. N. endlich zu dauernder Arbeit an der Entfaltung unserer schöpferischen Volkskräfte zu verhelfen.

Meta Gerloff

Anmerkung der Redaktion: Im vorigen Heft, XVIII. Jahrgang, Heft 5, ist im Kulturpolitischen Arbeitsbericht ein sinnentstellender Fehler stehen geblieben. Es muß in der Überschrift des Aufsatzes Seite 411 „Eine freiprotestantische Religionsgemeinschaft“ und nicht wie gedruckt freigewerkschaftliche heißen.

